

MELISSA FERREIRA RAMOS

**RE-EXISTÊNCIA E RESSURGÊNCIA INDÍGENA:
DIÁSPORA E TRANSFORMAÇÕES DO POVO PURI**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Educação, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA
MINAS GERAIS – BRASIL
2017

Ficha catalográfica preparada pela Biblioteca Central da Universidade Federal de
Viçosa - Campus Viçosa

T

R175r
2017 Ramos, Melissa Ferreira, 1987-
Re-existência e ressurgência indígena : diáspora e transformações do povo
Puri / Melissa Ferreira Ramos. - Viçosa, MG, 2017.
xi, 227f. : il. (algumas color.) ; 29 cm.

Inclui anexos.

Orientador: Willer Araújo Barbosa.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f.206-216.

1. Índios Purí. 2. Índios - Usos e costumes. 3. Índios - Estatuto legal, leis,
etc.. I. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Educação. Programa de
Pós-graduação em Educação. II. Título.

CDD 22 ed. 980.1

MELISSA FERREIRA RAMOS

**RE-EXISTÊNCIA E RESSURGÊNCIA INDÍGENA:
DIÁSPORA E TRANSFORMAÇÕES DO POVO PURI**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Educação, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 03 de fevereiro de 2017.

Douglas Mansur da Silva

Marcella Beraldo de Oliveira

Willer Araujo Barbosa
(Orientador)

Dedico esta pesquisa a minha querida avó Maria Helena (*in memoriam*), que me ensinou a amar e me encantar com os milagres da vida, a força e a beleza da natureza, e me fez conhecer e me seduzir pela formosura do rio Paraíba do Sul, o que foi essencial para me fazer aproximar dos povos indígenas, protetores das nossas águas.

AGRADECIMENTOS

Ao meu companheiro de todas as horas, Pedro, pela ajuda, reflexões, amor e carinho;

À minha filha por todo amor, aprendizados e alegrias;

À minha família, especialmente mãe e irmãs que sempre estiveram ao meu lado, me dando forças para seguir em frente;

Aos professores Willer Barbosa, meu querido orientador, pelas sábias palavras que iluminaram e guiaram meus passos nessa pesquisa; Douglas Mansur, Marilda Telles e Marcella Beraldo de Oliveira pelas fundamentais contribuições;

Ao CNPq pelo subsídio material a concretização deste estudo, especialmente pelo apoio no período de licença maternidade;

Ao Marcelo Lemos que muito me ensinou sobre os Puris e me entusiasmou a pesquisar cada vez mais sobre esse povo;

Ao Geipó pelo convívio, estudos, práxis, aprendizagens e amizades;

Ao povo Puri que com sua sabedoria, bravura e determinação me animou e me fez lembrar sempre como era importante e necessário essa pesquisa;

Á Troca de Saberes, espaço rico e intenso que me proporcionou belas reflexões acerca desta pesquisa;

Aos professores e servidores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFV e colegas do Mestrado que me incentivaram a chegar até aqui, pelo convívio e conversas.

Aos amigos de Viçosa, parceiros nos momentos de folga da pesquisa;

Aos companheiros da militância por aquecerem minha alma;

Á Natureza e forças do Bem que me protegem, guiam e alimentam meu espírito nesta jornada

À tod@s vocês, minha sincera GRATIDÃO!!!

“As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”
(Boaventura de Sousa Santos, 2003)

“Quando perdemos nossas raízes, nossa história, estamos perdendo nossa alma”
(Sebastião Farinhada, Troca de Saberes, 2014)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 01: Proporção da população auto-declarada indígena em relação à população total do Brasil, nos censos 1991, 2000 e 2010.....	84
Figura 01: Mapa dos territórios de maior incidência histórica do povo Puri.....	94
Figura 02: Registro colonial do Povo Originário Puri.....	95
Figura 03: Cabana dos antigos Puris.....	100
Figura 04: Mapa da Ocupação Puri no Sudeste	106
Figura 05: Sertões do Leste.....	111
Tabela 02: Aldeamentos Puris na Zona da Mata mineira.....	113
Figura 06: Localização do Território Serra do Brigadeiro – TSB.....	116
Figura 07: Possível localização do Aldeamento Imperial Afonsino.....	122
Figura 08: Localização dos aldeamentos Puris no estado do Rio de Janeiro.....	125
Figura 09: Municípios do Vale do Paraíba em São Paulo.....	130
Figura 10: Região da Bacia do Rio Paraíba do Sul.....	131
Figura 11: Afluentes e cidades banhadas pelo Rio Doce.....	133
Tabela 03: Atividades e ações ocorridas entre abril e dezembro de 2016.....	145
Figura 12: Instalação Artístico-Pedagógica Ameríndiafricana na V Troca de Saberes, 2013.....	167
Figura 13: Indígenas e integrantes do Geipó em frente à Oca dos Povos Tradicionais, na VI Troca de Saberes, 2014.....	172
Figura 14: Re-encontro Puri na Troca de Saberes de 2016.....	179

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ANAÍ - Associação Nacional em Apoio ao Índio
ATL - Acampamento Terra Livre
CEPEC - Centro de Pesquisa e Produção Cultural de Araponga
Cimi - Conselho Indigenista Missionário
CTA-ZM – Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata
Coiab - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CNPI - Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CAPOIB- Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
DSEI's - Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EFA – Escola Família Agrícola
EIV-ZM - Estágio Interdisciplinar de Vivência da Zona da Mata
FUNAI – Fundação Nacional Do Índio
GEIPÓ – Grupo de Estudos Indígenas Povos Originários
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA - Instituto Socioambiental
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
NEAB - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro
OIT - Organização Internacional do Trabalho
PNGATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
STR – Sindicato de Trabalhadores Rurais
UFV – Universidade Federal de Viçosa
UNI - União das Nações Indígenas

RESUMO

RAMOS, Melissa Ferreira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, fevereiro de 2017. **Re-existência e Ressurgência Indígena: Diáspora e transformações do Povo Puri.** Orientador: Willer Araujo Barbosa.

O presente trabalho utilizou a pesquisa bibliográfica e documental na busca de elementos para a compreensão do complexo processo diaspórico de ressurgência e re-existência da etnia indígena Puri, em que alguns remanescentes deste povo assumem a etnicidade Puri, se organizam para se autoafirmar, fortalecer o reconhecimento e visibilidade de sua etnia, defender a valorização da cultura indígena e lutar pela conquista de direitos historicamente negados a eles. Atentos a este movimento que cresce e se fortalece, analisamos de que maneira está se dando a recriação e a transformação da cultura híbrida do povo Puri, bem como suas atuais formas de organização, articulação e comunicação. Identificamos um ponto hiperconector desse Movimento para aprofundar as análises, a sua participação na construção da Oca dos povos originários durante a Troca de Saberes, evento realizado anualmente na Universidade Federal de Viçosa.

RESUMEN

RAMOS, Melissa Ferreira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, febrero, 2017. **Re-existencia e Ressurgencia Indigena: Diáspora y transformaciones del Pueblo Puri.** Orientador: Willer Araujo Barbosa.

El presente trabajo se utilizó de la investigación bibliográfica y documental para encontrar elementos que contribuyen a la comprensión de la historia de la etnia indígena Puri y la reciente surgencia que la gente en partes del sudeste de Brasil, donde algunos remanescientes asumen la identidad de Puri, comienzan a organizarse, defender la apreciación de la cultura indígena y luchar por la conquista de derechos históricamente negados a ellos. Nos preguntamos acerca de cómo se está dando este complejo proceso y cuáles son los retos que enfrentan estas personas. Al observar cómo este movimiento está creciendo y fortaleciendo, analizamos cómo se está llevando a la recreación de la historia del pueblo Puri, identificando el potencial educativo que estos sujetos están usando para fortalecer el reconocimiento de su origen étnico, así como sus formas actuales de organización y comunicación. Se identificó un punto hiperconector de este movimiento profundizar en el análisis, su participación en la construcción de Oca de los pueblos indígenas durante el intercambio de conocimientos, un evento que se celebra anualmente en la Universidad Federal de Viçosa.

ABSTRACT

RAMOS, Melissa Ferreira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, February, 2017. **Re-existence and Indigenous Resurgence: Diaspora and Transformations of the Puri People.** Advisor: Willer Araujo Barbosa.

The present work used bibliographical and documentary research in the search for elements to understand the complex diasporic process of resurgence and re-existence of the Puri indigenous ethnicity, in which some remnants of this people take on the Puri ethnicity, organize themselves to assert themselves, Recognition and visibility of their ethnic group, defend the valorization of the indigenous culture and struggle for the conquest of rights historically denied to them. Attentive to this growing and strengthening movement, we analyze how the hybrid culture of the Puri people is being recreated and transformed, as well as their present forms of organization, articulation and communication. We identified a hyperconnector point of this Movement to deepen the analysis, its participation in the construction of the Oca of the original peoples during the Exchange of Knowledge, an event held annually at the Federal University of Viçosa.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO AO PRESENTE TRABALHO	01
VOZES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA	07
1 CAMINHOS INTERPRETATIVOS PARA A PESQUISA DA ETNIA PURI	17
1.1 DIÁSPORA INDÍGENA	17
1.1.1 <i>Formação Social Interétnica</i>	24
1.2 RE-EXISTÊNCIA E RESSURGÊNCIA ÉTNICA	26
1.3 BEM VIVER COMO MODO DE PRODUÇÃO DA VIDA	30
2 HISTÓRIA DOS POVOS ORIGINÁRIOS E PURI NO BRASIL	38
2.1 POVOS ORIGINÁRIOS: HISTÓRIA DE OPRESSÕES E RESISTÊNCIAS	38
2.2 CULTURA PURI EM TRANSFORMAÇÃO.....	89
2.2.1 <i>Espacialidade e práticas tradicionais dos antigos Puris</i>	90
2.2.2 <i>A dominação colonial alcança os Puris</i>	101
2.2.2.1 <i>Os deslocamentos Puris pelo Sudeste brasileiro</i>	106
<i>Minas Gerais</i>	107
<i>Os Puris do Leste Mineiro</i>	110
<i>A Serra dos Arrepiados</i>	115
<i>Espírito Santo</i>	120
<i>Rio de Janeiro</i>	124
<i>São Paulo</i>	129
<i>Os Puris do Vale do Paraíba</i>	130
<i>Os Puris no Sertão do Rio Doce</i>	133
2.2.3 <i>A Purizada no Tempo Presente</i>	135
3 POVO PURI EM PROCESSO DE RESSURGÊNCIA	139
3.1 MOVIMENTO DE RESSURGÊNCIA PURI.....	140
3.1.1 <i>O (re)encontro na Aldeia Maracanã</i>	147
3.1.2 <i>A língua como forma de pensar e se expressar</i>	150
3.1.3 <i>Comunicação e articulação em rede virtual</i>	153
3.2 A EXPERIÊNCIA DA OCA DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA TROCA DE SABERES.....	159
3.2.1 <i>A Dança de Caboclo</i>	184

3.2.2	A Oca enquanto uma territorialidade educativa intercultural	186
3.3	AUTOAFIRMAÇÃO ÉTNICA.....	189
3.3.1	<i>A arte do Bem Viver Puri</i>	193
3.3.2	<i>Manifestação da estrutura de sentimentos Puri</i>	197
3.4	CONQUISTAS E DESAFIOS.....	199
CONSIDERAÇÕES FINAIS		202
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		207
ANEXO A		217
ANEXO B		222
ANEXO C		225
ANEXO D		226
ANEXO E		226
ANEXO F		227

APRESENTAÇÃO AO PRESENTE TRABALHO

O Brasil é um país multiétnico, marcado por uma intensa diversidade cultural. Porém, essa pluralidade não se traduz em igualdade social. Pelo contrário, é um dos países mais desiguais do mundo, onde a exclusão social é uma triste realidade que afeta a sociedade de maneiras injustas e desrespeitosas.

Essa disparidade que insiste em ser mantida no nosso país é proposital e vem de longa data. Desde os primórdios da colonização portuguesa, em benefício de uma minoria, imperou um modo de vida dominante baseado na apropriação das terras invadidas, extermínio, marginalização e exclusão social, política e econômica da quase totalidade dos habitantes aqui encontrados. Os povos indígenas que moravam e moram nesse território¹ foram massacrados física e culturalmente, subjugados e obrigados a se submeter às ordens da Coroa portuguesa, do Império e da República brasileira.

A partir de processos coloniais, a população indígena no Brasil foi reduzida violentamente de aproximadamente 6 a 8 milhões no século XVI para menos de 200 mil pessoas no início dos anos 1980. Esse genocídio, na maior parte das vezes, foi orquestrado pelo Estado nacional e ocorreu junto com o etnocídio, ou seja, mais do que a destruição física, houve a destruição de suas culturas, matando seus espíritos (MELATTI, 1993; CLASTRES, 2004).

Os nativos que não foram mortos, ou conseguiam fugir para terras ainda não desbravadas pela colonização ou eram “incorporados” geralmente à força à sociedade que se construía aos padrões europeizantes adaptados aos trópicos no chamado “novo mundo”, com sua cultura ancestral sendo geralmente desestimulada e criminalizada.

Após tentativas de extermínios e escravizações, os indígenas eram colocados em locais de confinamento chamados de aldeamentos e ou reduções para facilitar seu controle. Para Paiva (2004, p. 03) os aldeamentos faziam parte do processo de conquista e expansão das fronteiras. No século XVIII tinham como objetivo inculcar valores morais e religiosos para obtenção de novas áreas. A partir do século XIX já refletem a noção progressista e desenvolvimentista de nacionalismo, difusão de técnicas, “conhecimentos e “visões de mundo típicas dos Estados civilizados e do ideal político liberal”.

¹Por território entendemos a construção social, política e subjetiva através de ação de sujeitos em seu espaço proporcionando uma rede de relações sociais complexas que definem um limite, uma alteridade entre nós e eles (de fora). O espaço se torna multirrelacional, físico, político, sociocultural e econômico, evidenciando relações marcadas pelo poder, onde a partir de realidades concretas e contextos específicos ocorrem disputas entre distintos modelos de desenvolvimento (ANA, 2014; FREITAS, 2016).

Nestes locais os povos originários eram desvalorizados culturalmente, obrigados a abandonar sua identidade original e aos poucos, caso demonstrassem obediência e aceitação a essas imposições, passavam a ser considerados “aculturados” e “civilizados”², podendo assim sair dos aldeamentos, que mais tarde seriam extintos e transformados em vilas e cidades. O projeto colonial lhes reservou um espaço limitado a servir aos interesses dos “poderosos” nessa nova realidade.

Porém, os povos originários sempre lutaram e resistiram de múltiplas formas a essa dominação cultural, a apropriação de suas terras e de sua força de trabalho. Mesmo com todas as tentativas dos colonizadores de extinguir os povos e as culturas indígenas, eles elaboraram diferentes estratégias de sobrevivência e se fazem presente no nosso país, sendo representados por cerca de 305 etnias que falam pelo menos 275 línguas (IBGE, 2010). Desse modo, como aponta Teao & Loureiro (2009), foi possível repensar a ideia atribuída aos indígenas como “povos derrotados” e passivos e mudar o olhar sobre eles, os vendo como sujeitos ativos no processo colonial.

Segundo Freire (2002) aprende-se na escola de modo preconceituoso, equivocado e eurocêntrico que índio é aquele que possui uma cultura atrasada, tratando essa cultura de forma congelada, como se para o índio ser autêntico devesse ser como os do passado, viver em aldeias na mata, falar uma língua própria, caçar sua própria comida, andar nus ou seminus e usar trajes e apetrechos típicos. Ser índio vai muito além desses estereótipos. Não podemos generalizá-los ou tratar sua cultura de modo estático. Esse modo de vida tradicional foi atacado historicamente de diversas maneiras e o próprio contato com outras realidades fez o indígena passar por alterações culturais, da mesma forma que exerceu influência sobre a civilização dominante.

A cultura indígena, assim como todas as demais, não é estática, se transformando constantemente por fatores endógenos e exógenos. Os povos indígenas tiveram contatos com outras etnias, o que lhes proporcionou uma “história cumulativa”, causando modificações e incorporações ao longo dos séculos (LÈVI-STRAUSS, 1978, p.57).

Com sua cultura reconfigurada, os povos originários estão muito além do simples esquema tradicional ensinado em muitas escolas e pelas mídias hegemônicas, que reforçam o imaginário de que os índios são parte exclusiva do passado, e quando falam dos índios na atualidade, os mostram de modo estereotipado e como um empecilho ao desenvolvimento da

²O significado de *civilização* abordado aqui é o mesmo que utiliza Elias, apud Lemos (2004, p. 10): “expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo”, reconhecendo o autojulgamento de superioridade em relação a sociedades mais antigas ou contemporâneas consideradas “mais primitivas”.

nação.

De acordo com Oliveira & Freire (2006, p. 19) eles sofrem “discriminação e preconceito, sendo ignorados e excluídos pela história oficial, colocados sempre em posição subalterna pelas interpretações e ideologias dominantes”. Nos documentos oficiais se fala pouco sobre o indígena, e a versão que aparece em grande parte das vezes oculta ou distorce a realidade, “fazendo-nos acreditar na fantasia da conquista” (SILVA, 2011, p. 05). Assim, as práticas colonialistas excluíram socialmente silenciando o modo de vida dos povos indígenas, bem como a sua versão e interpretação sobre a história, que foi contada oficialmente apenas pelos dominadores.

A “produção de ausências promovida pela dominação colonial e moderna” (BARBOSA, 2005, p. 148) faz os indígenas sofrerem preconceitos e terem dificuldades para se inserir na sociedade brasileira, ficando à margem das políticas públicas. Eles têm acesso precário a saneamento, educação e saúde de qualidade e suas terras ainda são alvo de ganância, disputas, conflitos e mortes.

Temos uma diversidade de pessoas e povos indígenas neste Brasil. Cada qual tem suas características particulares, e existem aquelas em comum a todos que se consideram indígenas. Uma das principais características em comum é o fato de que todos se originaram de etnias que já habitavam o território hoje denominado Brasil antes da invasão portuguesa, têm uma história e memória de violência e dominação de seu povo, possuem consciência da sua identidade indígena, e conservam, em maior ou menor grau, traços da cultura ancestral, mesmo que de forma modificada.

Existem pessoas que foram obrigadas a deixar de utilizar ou esconder suas práticas consideradas “indígenas”, mas de modo criativo e dinâmico souberam manter seus conhecimentos e modos de vida e os transmitir para seus filhos. Existem aquelas pessoas que por uma série de fatores não têm consciência da sua identidade indígena, e ainda, aquelas que mesmo reconhecendo quem são e de onde se originaram, fazem uma opção por não se identificar enquanto indígenas, preferindo se confundir com a massa da sociedade ou com outra identidade que consideram mais forte ou de mais fácil aceitação social. Na verdade, cada forma social vivencia suas identidades de forma singular, possui uma representação social específica sobre os povos indígenas e faz uma opção de vida a partir de seus próprios entendimentos.

Independente da vontade ou da situação de cada formação social, a cultura nativa foi transformada pelo contato com outras culturas, assim como, de maneira muitas vezes sutil, se

adentrou intensamente na sociedade brasileira que fica difícil algum brasileiro e ou brasileira atualmente não ter nenhuma descendência indígena e não realizar alguma prática da cultura indígena, às vezes mesmo sem tomar consciência. Vemos com Soares (2010) que podemos reconhecer traços da cultura ancestral no povo brasileiro, como as brincadeiras, o jeito de ser e de falar, a organização das famílias, o banho diário, o gosto pela liberdade, o acolher às pessoas, a culinária, o artesanato, a arte, as diversas maneiras de repudiar qualquer tipo de opressão etc.

Neste sentido, Oliveira (2003, p. 19) também afirma que “atualmente não se conhece o indígena como ele verdadeiramente é. Os costumes e tradições dessas etnias estão presentes no cotidiano do povo, sem que este se dê conta da riqueza dessa influência em sua formação cultural”. A FUNAI (2012, p. 10) também reforça essa ideia ao relatar que “a chamada “cultura brasileira” deve aspectos fundamentais de sua riqueza e pluralidade atuais à contribuição de conhecimentos milenares dos indígenas”. O brasileiro enquanto formação sociocultural tem um componente indígena muito forte e enraizado.

Com o recente processo de organização indígena³ a partir da década de 1970 e consequente aumento da valorização, articulação e conquista de políticas públicas direcionadas aos povos originários, cresce o número de pessoas que se reconhecem enquanto indígenas, fazendo questão de manter vivas suas tradições. Se afirmam enquanto indígenas, sem deixar de ser modernas e adaptativas. Seja em terras indígenas ou fora delas, no meio urbano ou rural, com diversas ocupações, se apropriam dos novos meios de comunicação e se articulam em rede.

Entre as diversas etnias indígenas que atualmente se esforçam para se organizar em prol de objetivos em comum, destacamos os Puris. Habitantes antigos dessas terras, se originam da região do entorno do Vale do Paraíba, que compreende os estados do Rio de Janeiro, Leste de Minas Gerais, Noroeste de São Paulo e Sul do Espírito Santo. Enfrentaram todas as formas de extermínio e dominação e foram considerados extintos. a partir do século XVIII no estado de Minas Gerais e no século XIX no estado do Rio de Janeiro.

Perguntamo-nos porque eles foram considerados extintos se existiam em número expressivo? É uma remanescente Puri que responde esta questão: “*Povo indígena da etnia Puri nunca esteve extinto, isso que a gente está querendo provar. Isso foi uma armação dos*

³ Com Bicalho (2010, p. 257) consideramos organização indígena tanto as do tipo tradicional como as do tipo formal. As tradicionais se estruturam de acordo com as tradições e livre vontade de cada povo, já as formais são as de caráter jurídico, formal e não-indígena, que são estruturadas aos moldes do que é colocado na Constituição Federal de que se trata de associações ou entidades constituídas por índios com finalidade de promoção e defesa de seus direitos ou interesses.

brancos, dizer que o Puri estava extinto para poder ficar com as terras” (Sol Puri, 2016⁴). Oliveira (2014) confirma esse fato ao indicar a utilização do paradigma da extinção para legitimar a continuidade de um processo de cooptação do patrimônio dos Puris. Essa falácia foi feita através do desaparecimento da referência da etnia Puri nos registros oficiais, os tratando como já acabocladados e tendo perdidos seus traços culturais.

A partir da década de 1990 começam a aparecer pessoas que se autodenominam Puris. Esse número cresce desde então e é considerado antropologicamente como *etnogênese*, ou seja, o renascer de um povo enquanto tal. Dentre essa *purizada*⁵, existe uma multiplicidade de interesses e perfis individuais, em que alguns se satisfazem passando sua cultura para seus filhos, enquanto outros querem conhecer mais sua história, ou contribuir no processo de conscientização de outros Puris, e há aqueles que sonham com o reencontro do seu povo e a retomada de suas terras coletivas.

O presente trabalho é fruto de reflexões e análises acerca dos povos originários do nosso país, e mais especificamente da etnia Puri, e visa contribuir com o reconhecimento social e acadêmico em relação a esse povo. Através de revisão de literatura, de fontes orais, da vivência pessoal com essa temática e da experiência prática no Geipó⁶, pudemos reconstruir elementos da história desta etnia e aprofundar pesquisas sobre o fenômeno de emergência Puri.

Utilizamos fontes primárias e secundárias de informações acerca deste complexo fenômeno. Entre as fontes primárias estão imagens, cartazes, materiais artísticos de divulgação, documentos de suas organizações, grupos de conversas no facebook⁷, entrevistas, vídeos, artesanatos, poemas, músicas, danças, trajes, enfeites, cartilhas. Para as fontes secundárias nos utilizamos de cartilhas, livros, artigos, monografias, dissertações e teses referentes a esta temática.

Destacamos, entre as pesquisas analisadas, a que o historiador Marcelo Lemos tem realizado, sendo ele reconhecido especialista da etnia Puri, já tendo escrito diversos materiais sobre o tema, dentre artigos e cartilhas acerca da alimentação, a língua e a própria história Puri, contribuindo assim para a reconstrução e reconexão deste povo.

Lemos (2004; 2016) pesquisa sobre as formas de resistências indígenas frente à expansão da fronteira luso-brasileira no Vale do Paraíba entre os anos 1788 e 1836, bem

⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NdC5DK9zs6w>>.

⁵ Termo utilizado por alguns dos próprios Puris para se autodenominarem no plural.

⁶ Grupo de Estudos Indígenas Povos Originários.

⁷ Uma das maiores redes sociais virtual do planeta.

como as políticas indígenas coloniais desse período e sua aplicabilidade na referida região, mostrando como esse processo afetou os índios de Valença (assim como em outros locais), causando sua destribalização e desaparecimento étnico-político⁸ (mas não físico nem cultural), sendo transformados em “caboclos”.

Os índios, não só os do Vale do Paraíba, mas em geral, forçadamente foram retirados de seus habitats, passaram por um processo de destribalização até serem introduzidos e incorporados na sociedade que se criava, não mais como índios, mas “caboclos” considerados já “civilizados” trabalhadores confundidos com a massa da população. Esse “desaparecimento” teve o objetivo de mascarar a realidade para usurpar e se apoderar das terras indígenas.

Barbosa (2005) também é uma importante referência para nossa pesquisa. Além de nos orientar, fornece dados importantes em sua tese sobre a formação social interétnica Puri. O autor realiza entrevistas com alguns remanescentes e conclui que após séculos de *silenciamento*, houve um afloramento de uma identidade étnica Puri, em que muitos desses descendentes assumem sua *etnicidade*⁹, se preocupam com a preservação ambiental e participam do movimento sindical e agroecológico da região.

Temos o desafio de pesquisar de que forma foi sendo gerado o “novo Puri” dentro da colonialidade e de que modo este é produzido no presente. A nova cultura Puri existente hoje não é mais a mesma de antes, já que a cultura não é um comportamento concreto e estático, mas sim significados permanentemente atribuídos pelo ser humano ao mundo, se transformando constantemente na medida em que o mundo se transforma (CAVALCANTI, 2001, p. 04).

Nossa proposta é interpretar o novo Puri, através de uma releitura, entendendo o que a etnia Puri significa hoje para as pessoas que a reivindicam. Se algumas pessoas hoje se afirmam enquanto Puris e se esforçam em construir uma forma de organização dessa etnia, nos propomos a pesquisar onde esse dinamismo chegou e como está se dando o processo de auto-organização.

Para cumprir esta proposta consideramos importante analisar a articulação e organização dos remanescentes Puris através da Oca dos Povos Tradicionais na Troca de

⁸ Por desaparecimento étnico-político se entende que os indígenas continuaram existindo, mas não foram mais reconhecidos oficialmente como índios os que viviam em municípios, mas sim enquanto caboclos, que significava “índios civilizados”. Com esse processo de invisibilidade e silenciamento eles deixaram de ter reivindicações coletivas enquanto povos originários (LEMOS, p. 25, 2016).

⁹ “A etnicidade surge, como fenômeno político, em situações interétnicas, onde as diferenças são contrastantes e transformadas em instrumentos políticos de pressão” (MATTOS, 2000, apud BARBOSA, 2005, p. 132).

Saberes da Universidade Federal de Viçosa (UFV), evento que acontece anualmente desde 2009 e conta com uma maior participação organizada dos Puri desde a edição de 2013, se configurando em um rico espaço de vivência e divulgação da cultura Puri.

O acompanhamento e análise das atividades e ações realizadas pelos Puris durante a Troca de Saberes têm o objetivo de buscar a compreensão da forma com que atualmente se articulam e desenvolvem os processos educativos de transmissão e difusão cultural, identificando os mecanismos e sujeitos sociais envolvidos neste processo, assim como os avanços, limites e desafios da consolidação de sua organização. As análises foram feitas a partir da colaboração na construção da Oca dos Povos Originários no evento e seus desdobramentos, de conversas informais, observações e contatos diversos.

Esse trabalho se divide em três partes. Em um primeiro momento é feita uma análise teórica em relação a trajetória indígena e Puri, aprofundando acerca do modo de produção da vida dos povos originários, a diáspora Puri, processo que os desterritorializou e reterritorializou¹⁰, transformando e recriando sua cultura, os introduzindo forçadamente na nova sociedade que se formava no território brasileiro. E por último iremos refletir sobre as inúmeras formas de resistência Puri, o que possibilitou a condição de ressurgimento ou etnogênese desta etnia. Com essas contribuições reforçamos o entendimento de que essa etnia mantém traços ancestrais, porém de uma forma particular.

No segundo capítulo abordamos o histórico da população indígena no Brasil a partir de pesquisa bibliográfica, desde a colonização aos dias de hoje, enfocando a implementação das leis indigenistas que afetaram esses povos, bem como suas formas de resistência e organização, aprofundando sobre a etnia Puri e as transformações do seu modo de vida.

No terceiro capítulo nosso foco é no processo de ressurgimento e organização vivenciada pelos Puris a partir dos anos 1990, como está se dando a recente organização de um Movimento de Ressurgência Puri, suas reivindicações, mobilizações, formas de atuações e desafios.

Vozes indígenas na Universidade Federal de Viçosa

Através da historiografia oficial tornou-se comum no imaginário da formação identitária nacional brasileira a ideia de que somos um país miscigenado, pacífico e cordial, formado por três raças: o branco, o negro e o indígena. De fato somos essa mistura, porém

¹⁰Usaremos estes termos para nos referirmos ao processo relacional de exclusão sócio-espacial dos grupos expropriados e privados do acesso ao território no sentido de “terra” como base material primeira da reprodução social (HAESBAERT, 2007, apud SILVEIRA, 2013 p. 19).

essa argumentação às vezes reforça o que foi denominado “democracia racial”, processo este que omitiu e silenciou a realidade de exclusão, opressão, resistência e falta de direitos principalmente em relação aos povos originários e africanos aqui escravizados.

Esta “monocultura de saberes” foi constantemente reproduzida e reformulada no mundo universitário, tradicionalmente elitista, e, portanto, branco, cristão, masculino, eurocêntrico e racista, a fim de legitimar a dominação da grande maioria da população por uma pequena minoria (SANTOS, 2007).

Esta realidade por múltiplas questões vem sendo aos poucos transformada, porém ainda há um grande caminho a percorrer e avançar. Com muita articulação e organização de setores populares, na última década passamos por um processo de início da democratização do acesso aos bancos universitários a segmentos historicamente excluídos destes por meio das políticas de expansão de vagas, ações afirmativas e permanência estudantil, o que: “coloca em cena novos sujeitos, majoritariamente filhos da classe trabalhadora que muitas vezes passam a combater as opressões e cobrar seus direitos” (RAMOS & SILVEIRA, 2016, p. 61).

Tem contribuído para isto a ação dos Movimentos Sociais, e particularmente o Movimento Indígena, que têm se fortalecido e se empoderado nos últimos 50 anos, dando visibilidade à história de opressão e resistência dos povos indígenas, pautando suas reivindicações e exigindo seus direitos. Recentemente representantes dos povos indígenas passaram a ingressar em instituições públicas, aumentando a possibilidade rumo à construção do avanço das lutas por direitos aos povos originários e de uma “ecologia de saberes”, compreendida enquanto:

(...) conjuntos de práticas que promovem uma nova convivência ativa de saberes no pressuposto que todos eles, incluindo o saber científico, se podem enriquecer neste diálogo. Implica uma vasta gama de ações de valorização, tanto do conhecimento científico, como de outros conhecimentos práticos, considerados úteis, cuja partilha por pesquisadores, estudantes e grupos de cidadãos serve de base à criação de comunidades epistêmicas mais amplas que convertem a universidade num espaço público de interconhecimento onde os cidadãos e os grupos sociais podem intervir sem ser exclusivamente na posição de aprendizes. (BOAVENTURA, 2005, p. 77-78, apud ANDRADE & BELO, 2011, p. 11).

Além de indígenas autodeclarados, também há nas universidades cada vez mais descendentes *misturados* que tem uma identificação maior com outra etnia, ou certa resistência em se considerar indígena, ou ainda nem mesmo sabem ao certo sobre seu passado, mas muitos não deixam de demonstrar suas origens indígenas nas mais diversas e sutis ações cotidianas.

Fruto desse processo de maior abertura das universidades a saberes mais plurais,

diversas experiências como criação de coletivos, projetos de pesquisa e de extensão e grupos de estudos vêm se originando nas instituições do país com vistas a resgatar e valorizar os saberes indígenas e afirmar seus direitos.

Na Universidade Federal de Viçosa (UFV) já há algum tempo vem se consolidando tentativas para desinvisibilizar sujeitos e práticas historicamente excluídas ou a margem da sociedade, se destacando as mulheres, os negros, a diversidade sexual e em menor grau os indígenas. Assim, de acordo com Ramos & Silveira (2016) a partir da década de 1970 se observa iniciativas nesse sentido, tendo um salto organizativo na década de 2000, e nos últimos anos tem se enraizado e multiplicado essas ações. Os povos indígenas se veem incluídos nesses esforços.

Para citar alguns exemplos acerca da desinvisibilização da realidade e práticas indígenas na UFV, em 1977, o Grupo Alfa¹¹ realizou um Ciclo de Estudos abordando alguns temas ecológicos, entre eles o “Índio, sua cultura, mitos e problemas”, contando com a participação de Orlando Villas Boas, indianista e sertanista brasileiro. Em 1979, o Grupo Alfa e o Centro Acadêmico (CA) de Agronomia organizaram palestra¹² sobre a situação da Amazônia que deu origem ao Comitê Viçosense em Defesa da Amazônia, ligado ao Diretório Central dos Estudantes (DCE) e a realização de um seminário sobre o assunto (SILVEIRA, 2016).

Na gestão 1979-80 do DCE-UFV os estudantes organizaram a I Semana de Debates Universitários que contou com a participação do antropólogo Darcy Ribeiro, recém-retornado do exílio, e Carlos Moreira, do Museu do Índio, que discutiram a situação e o papel da Universidade e a preservação dos recursos naturais.

Na década de 1980, no contexto de intensa efervescência política e redemocratização do país, se fortaleceu o debate da agricultura alternativa e a necessidade da universidade se aproximar do campo e contribuir para o empoderamento dos trabalhadores rurais, o que favoreceu a organização de diversos sindicatos, movimentos e organizações rurais na região.

Em 1995 foi criado na UFV, o Grupo Apêti de Agroflorestas, cujo nome, símbolo e ações foram inspirados na agricultura e práticas agroflorestais da etnia indígena Kayapó do cerrado brasileiro.

¹¹Fundado em 1975 o Grupo Alfa de Estudos de Ecologia foi uma das primeiras iniciativas dos estudantes da UFV em torno da questão ambiental. Além das ações práticas e teóricas acerca da ecologia, deste grupo originou-se o Restaurante Alfa de alimentação natural e a Comunidade Alfa da Violeira, que posteriormente originou o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata mineira (CTA-ZM). Para mais informações sobre o Grupo Alfa confira Silveira (2016).

¹²A reitoria vetou a palestra de acontecer dentro da universidade e orientou os professores a não participar. O evento foi realizado na cidade e teve ampla participação das escolas.

Na década de 1990 com a colaboração de estudantes e professores da UFV foi criada a Comunidade Educativa Popular Agrícola (Cepa) em de Viçosa, que também contou com a contribuição de agricultores rurais, entre eles remanescentes Puris, como o “Seu Neném”, do município de Araponga. A iniciativa não se consolidou por uma série de motivos, mas gerou frutos para a sua transferência em 2008 para o município vizinho de Araponga, região de forte presença e autoidentificação da raiz indígena Puri, passando a se chamar EFA Puris¹³. A escola veem contribuindo para um ensino contextualizado com a realidade rural e regional (FERRARI, 2011).

Em 2004 surgiu na UFV o grupo Gengibre de arteeducação, projeto de extensão que inicialmente se focou nos estudos de elementos da cultura afro-brasileira na região da Zona da Mata mineira, mas aos poucos foi incorporando estudos da temática Puri, ampliando os horizontes da pesquisa no sentido de buscar a dimensão intercultural da identidade ameríndiafricana da região (ALVIM et al., 2011).

Foi criado em 2005 o Programa TEIA de extensão universitária, existindo até o presente momento. Este abrange diversos projetos de extensão e “ações integrativas inspiradas no legado da comunicação freiriana” (BARBOSA et al., 2013, p. 8). Nessa perspectiva, se esforça para através da dialogicidade consolidar a troca de conhecimentos entre universidade e sociedade. Nas suas próprias palavras:

Se propõe a gerar interação entre Projetos de Extensão a partir da utilização de ações integradoras e de intensa participação popular. Com foco na necessária interligação extensão-ensino-pesquisa procura a investigação-ação¹⁴ e a interdisciplinaridade através de metodologias participativas¹⁵ e densa dialogicidade. Assim, se fortalecem os vínculos entre universidade e sociedade propiciadores de uma ecologia de saberes que se diferencia dos clássicos difusionismo, assistencialismo e mera prestação de serviços (TEIA, 2011¹⁶).

O Programa através de uma concepção de extensão emancipadora baseada na construção coletiva do conhecimento, busca negociações e sintonias com setores excluídos e invisibilizados da população, favorecendo encontros interculturais. Valoriza os saberes populares das comunidades rurais e urbanas, dos movimentos sociais e as experiências contra-

¹³ Para saber mais sobre a EFA Puris consulte Zanelli (2003), Ferrari (2011) e VIEIRA (2016). Para aprofundar sobre o Movimento das Escolas Famílias Agrícolas confira Pacheco (2016).

¹⁴ Isso possibilita a “a presença de uma atitude investigativa, em que a pesquisa da realidade, a capacitação dos envolvidos e a produção do conhecimento são dimensões inseparáveis e colaborativas da prática de extensão universitária” (MOREIRA et al., 2013).

¹⁵ São métodos e técnicas que estimulam a interação e o diálogo coletivo em processos de formação do conhecimento. Possuem uma orientação estratégica e intencional baseada na finalidade educativa pautada pelo envolvimento das pessoas (SILVEIRA, 2016).

¹⁶ Disponível em: <<http://www.ufv.br/teia/Historico.html>>.

hegemônicas na região, contribuindo para potencializar as estratégias comunitárias de organização e enfrentamento às desigualdades sociais. Cumpre o papel de integrar pesquisa, ensino e extensão e tem a capacidade de fazer um contraponto à monocultura do saber e o discurso único vigente por décadas na UFV e construir a pluriversidade através da ecologia de saberes, propostas por Santos (2005) (SANTOS et al., 2013; SILVEIRA, 2016).

O TEIA pratica uma extensão universitária conforme a concepção de extensão elaborada pelo Fórum Nacional de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras (FORPROEX):

A Extensão Universitária é o processo educativo, cultural e científico que articula o Ensino e a Pesquisa de forma indissociável e viabiliza a relação transformadora entre Universidade e Sociedade. A Extensão é uma via de mão-dupla, com trânsito assegurado à comunidade acadêmica, que encontrará, na sociedade, a oportunidade de elaboração da *práxis* de um conhecimento acadêmico. No retorno à Universidade, docentes e discentes trarão um aprendizado que, submetido à reflexão teórica, será acrescido àquele conhecimento. Esse fluxo, que estabelece a troca de saberes sistematizados, acadêmico e popular, terá como consequências a produção do conhecimento resultante do confronto com a realidade brasileira e regional, a democratização do conhecimento acadêmico e a participação efetiva da comunidade na atuação da Universidade. Além de instrumentalizadora deste trabalho dialético de teoria/prática, a Extensão é um trabalho interdisciplinar que favorece a visão integrada do social (FORPROEX, 1987 apud FORPROEX, 2013, p. 21 -22).

O Programa TEIA, junto com parceiros, organiza desde 2009 anualmente a Troca de Saberes¹⁷ da UFV, um dos principais eventos de Extensão da Universidade que possibilita o encontro de povos e comunidades (a maioria trabalhadores rurais e agricultores familiares¹⁸ da região ligados à Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, Escolas Família Agrícola e Movimentos Sociais do campo, indígenas, quilombolas, estudantes, professores e pesquisadores) com intuito de realizar atividades, discussões e socializações sobre suas experiências, conhecimentos e práticas, trocando saberes populares com acadêmicos em uma interação em que ambos se enriquecem mutuamente. Um dos objetivos é fomentar a construção de saídas para problemas sociais através de alternativas sustentáveis e respeitadas aos seres vivos, para um mundo que respeite a terra e o meio ambiente, baseadas na integração do ser humano com a natureza através de relações solidárias e cooperativas, sem gerar prejuízos ecológicos (SANTOS, 2013; SILVEIRA, 2016).

O Grupo de Estudos Indígenas Povos Originários (Geipó)¹⁹ da UFV foi formado em

¹⁷ Para saber mais sobre a Troca de Saberes consulte: SILVEIRA (2016); LOPES et al. (2013); MIRANDA et al. (2009).

¹⁸ Agricultores que mantém o elemento de trabalho familiar, ajuda mútua, parceria (ZANELLI, 2015).

¹⁹ O Grupo também faz parte do Observatório de Movimentos Sociais (OMS) da UFV, Programa de Extensão que congrega e articula diversos projetos extensionistas e coletivos temáticos que promovem a interlocução entre a universidade e movimentos sociais com caráter contra-hegemônico. Existem muitas dificuldades para a construção de um Grupo de Estudos Indígenas na UFV, devido especialmente a falta de verba, de

2012, através da iniciativa de alguns estudantes e professores de diversos cursos que, sentindo a falta desse tema na Universidade, viram a necessidade de um debate mais aprofundado a respeito da realidade indígena no nosso país e especialmente na região em que a universidade se encontra, a Zona da Mata mineira.

As principais ações que o Grupo desenvolve se referem à estudos, apresentação e divulgação da cultura indígena através de arte, pintura, dança e música em escolas, locais públicos e universidade, bem como realização de publicações acadêmicas, participação e construção de eventos, além de realizar trabalhos de campo e diálogos com povos indígenas.

Foram também realizadas aulas em disciplinas dos cursos da UFV, participação em aulas dos Cursinhos Populares²⁰ da UFV, oficinas e discussões no Estágio Interdisciplinar de Vivência da Zona da Mata (EIV-ZM)²¹. O grupo realizou também um ato público em apoio aos indígenas Guarani-Kaiowá do Mato Grosso contra ataques de fazendeiros da região.

À convite de escolas e Secretarias de Culturas também foram realizadas atividades para estudantes e a população, através de oficinas e práticas que contribuem para a divulgação e o conhecimento da cultura indígena, favorecendo o processo de auto-reconhecimento e identidade entre descendentes, a valorização da contribuição da cultura indígena entre todos e a efetivação da Lei 11.645/08²² que inclui o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira na educação.

A sistematização dos estudos coletivos e individuais realizados pelo Geipó são expressos e socializados através da confecção de cartilhas, banners e cartazes, além de publicação das ações e estudos do Grupo em seu blog virtual²³.

Minha participação no Geipó iniciou em seu princípio, em meados de 2012. Pude me envolver na construção de suas atividades e dinâmicas internas, realizando atividades em escolas e municípios da região, contribuindo para o afloramento do autoreconhecimento indígena em diversas pessoas, entre crianças, jovens, adultos e idosos, incluindo as próprias

reconhecimento perante a Instituição e de pessoas, mas aos poucos o Grupo ganhou maior consistência e reconhecimento, podendo expandir suas atividades e aprofundar análises e pesquisas, consolidando-se enquanto um espaço de reflexão e ação em prol da questão indígena.

²⁰Os Cursinhos Populares surgiram como uma iniciativa do Movimento Estudantil da UFV e visa através da educação popular formar estudantes-sujeitos, oriundos prioritariamente das camadas populares.

²¹ O EIV-ZM acontece desde 1996. É um estágio organizado por estudantes com cerca de duas semanas de duração, precedido de pré-encontros, que promove uma formação política teórica, com discussões sobre agricultura, sociedade e opressões, que acontece no Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM), e uma formação prática, através de vivência de estudantes da UFV nos territórios dos movimentos e organizações sociais da região (RAMOS & SILVEIRA, 2016).

²²A referida Lei estabelece que nas escolas de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

²³Para mais informações acesse o blog: <www.geipo.blogspot.com.br>. Acesso em: 09 nov. 2016.

pessoas do grupo.

A parceria com outros Movimentos Sociais e coletivos organizados na universidade, como o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro (NEAB)²⁴ e o Mutirão Ciranda²⁵ favoreceu ações mais abrangentes e apoio mútuo desses grupos. No nosso entendimento estas temáticas que denunciam a opressão não estão isoladas, mas interligadas.

Essa parceria viabilizou a participação do Geipó em algumas Caravanas Agroecológicas e Culturais²⁶ da região, o que fez o grupo conhecer mais das práticas indígenas remanescentes na cultura popular de diversas comunidades, inclusive comunidades negras e quilombolas, bem como estimular as pessoas a despertar e se orgulhar da cultura ancestral que existe dentro delas.

A parceria com o movimento agroecológico também aproximou essa temática do debate indígena. Assim, pesquisas e reflexões demonstraram que os povos originários praticavam e praticam a agroecologia, embora nem sempre utilizem esse nome, ao mesmo tempo em que alguns povos estão abertos e dispostos a entrar em contato com esse conhecimento prático que faz parte da sua história ancestral.

Um estudo que ganhou destaque dentro do Geipó se refere à história da etnia Puri, tanto pelo fato de já existir um acúmulo em relação a pesquisas sobre essa temática, como pelo fato dos Puris serem uma das principais etnias indígenas que habitou historicamente a região da Zona da Mata mineira. O Geipó promoveu espaços de leitura e discussão de teses e pesquisas acerca dessa etnia, tais como Barbosa (2005), Oliveira (2003), Soares (2009), Souza (2003), Lemos (2015) e estabeleceu apoio ao Movimento de Ressurgência Puri, participando e ajudando a construir encontros e discussões acerca desta etnia.

A Troca de Saberes de 2013 possibilitou um salto qualitativo na organização do Povo Puri, onde foi construída com a participação do Geipó e do NEAB a Oca Ameríndiafricana²⁷ e

²⁴ O NEAB foi formado em 2011 e tem o objetivo de realizar pesquisas e ações de enfrentamento e combate ao racismo, organização, empoderamento e valorização do estudante negro, promoção das ações afirmativas, entre outras.

²⁵ Formado em 2008 para a articulação dos grupos de agroecologia na UFV. Para saber mais sobre esses grupos consulte Silveira (2016).

²⁶ Um grupo de pessoas de diversas organizações relacionadas com a agroecologia passam por algumas cidades através de rotas que convergem ao final, realizando atividades em cada parada, entre visitas às comunidades, rodas de conversas, aulas públicas, atividades culturais. Constituem-se como um exercício de mobilização popular e análise coletiva a partir de questões problematizadoras e reflexões em grupo, que permitem realizar um diagnóstico dos distintos contextos observados e lançar um olhar conjunto sobre as contradições dos territórios, explicitando anúncios e denúncias (ANA et al., 2016, apud SILVEIRA, 2016, p. 82).

²⁷ Segundo Barbosa (2005) o processo de etnicidade colonial misturou as etnias presentes no território brasileiro e possibilitou o surgimento ambivalente de pessoas ao mesmo tempo ameríndias, afro-brasileiras e euro-descendentes, formando uma identidade ameríndiafricana.

uma Instalação Artístico-Pedagógica²⁸ acerca da temática indígena e negra. Na ocasião também foi realizado o Encontro do Movimento de Ressurgência Puri (o que se repetiu nas Trocas seguintes), reunindo a *purizada*, mas também outros povos, de áreas rurais e urbanas de cidades dos estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro.

A abertura do curso de Licenciatura em Educação do Campo com habilitação em Ciências da Natureza e Agroecologia (Licena/UFV)²⁹ contribuiu para a maior participação indígena na universidade. O curso teve início em 2014 e na sua primeira turma contou com Dauá Puri³⁰, uma liderança indígena que faz parte desta etnia ressurgente. No ano seguinte Sol Puri³¹ se soma ao curso, fortalecendo e favorecendo as práticas e pesquisas indígenas na universidade. Estes estudantes têm interesse em investigar melhor a história de seu povo e favorecer o reconhecimento de outros descendentes Puris na região, contribuindo com o Geipó e com outras iniciativas de divulgação e articulação da etnia Puri.

Além desses protagonistas indígenas, outras pessoas de forte descendência indígena também fazem parte da Licena (e de outros cursos da UFV), porém não priorizam a atuação no Movimento Indígena, muito embora alguns façam a defesa de suas reivindicações e mantêm memória coletiva da cultura originária no seu dia a dia.

Em 2014 algumas importantes atividades foram organizadas com o intuito de fomentar a reflexão acerca da questão indígena (além de algumas ações espontâneas), contribuindo com a autoestima e autodeclaração indígena na região. Entre elas citamos as Quintas Agroecológicas³² durante o mês de abril (mês da consciência indígena, conhecido como Abril Indígena), onde foram realizadas discussões, filmes, práticas e culinária indígenas. O evento contou com a participação da indígena Watatakalu Yawalapíti, que explicou um pouco do modo de vida do seu povo e do Parque Nacional do Xingu.

Também em 2014 foi realizada uma aula aberta sobre a temática indígena promovida

²⁸ Metodologia de caráter arte-educativa que busca através de uma organização estética e dinâmica gerar reflexões e provocar os sentidos, introduzindo no ambiente da instalação elementos representativos e simbólicos em relação à temática abordada, além de performances, músicas e outras formas de expressão. Se constitui enquanto um espaço diferenciado de interação de saberes que incorpora fazeres educativos horizontais e libertadores, rompendo com práticas convencionais e a lógica exclusiva da oralidade na construção do saber (SILVEIRA, 2016).

²⁹ Para saber mais sobre a Licena consulte KÖLLN (2016).

³⁰ Natural de Paraíba do Sul (RJ), Dauá Puri é indígena autodeclarado e resiste em manter sua cultura ancestral, fazendo parte do Movimento de Ressurgência Puri. Com sua arte, música e poesia é ativista dos direitos indígenas, contador e caçador de histórias e estudante da LICENA.

³¹ Sol Puri é natural de São Fidelis (RJ) e enquanto indígena autodeclarada também resiste em manter sua cultura ancestral. É artesã, possui uma terra na sua cidade natal que batizou de Aldeia Uchôa Puri onde promove atividades de práticas e divulgação da cultura de seu povo. Faz parte do Movimento de Ressurgência Puri e é estudante da LICENA.

³² Espaços de formação sobre temas relacionados à agroecologia que acontecem nas quintas-feiras, promovido pelo Mutirão Ciranda.

pelo Geipó, na qual foi feito o relato de experiências da professora Marilda Telles³³ e do professor Willer Barbosa³⁴, ambos da UFV na temática indígena; e a Exposição Indígena *Nà Thamatih*³⁵ - *Olhares sobre os povos originários do Brasil* na Pinacoteca da UFV, mostrando artigos, fotos e objetos da cultura de diversas etnias nativas do nosso país.

No ano de 2015 o Geipó passa por uma desarticulação, porém segue resistindo e construindo atividades de fomento da cultura indígena na universidade. Continua se fortalecendo a organização Puri com a Troca de Saberes e no final do ano acontece o Encontro Puri em Maricá, no Rio de Janeiro, com a participação de estudantes e professores da UFV.

Tive a oportunidade de construir e vivenciar Encontros Puris que aconteceram durante as Trocas de Saberes em Viçosa e do Encontro Puri em Maricá. Minha trajetória nesses caminhos me possibilitou conhecer indígenas Puris já autodeclarados da região e participar do processo que estão vivenciando de tentativa de organização e valorização de sua etnia.

A Troca de Saberes de 2016 teve como tema: “*Mnhamã* água: roda de saberes das transformações”, utilizando uma palavra de origem Puri para simbolizar a importância da preservação e do respeito com a água, presente na cultura de povos indígenas e hoje em dia tão ameaçada frente à crise hídrica vivenciada. Nessa ocasião foi realizado o lançamento do livro bilíngue *Alkeh Poteh – Poeira de luz*, de Dauá Puri, que visa através da poesia e de sua visão de mundo reavivar a língua de seu povo, que se encontra dispersa e em fragmentos, resistindo na memória e em canções de remanescentes.

Com os debates sobre a cultura indígena nesta Troca pudemos observar que a cultura dos povos originários, particularmente a cultura Puri, se mantém pulsando no coração e lembranças de pessoas de nossa região. Por mais que muitas sejam lembranças tristes, por tudo que seus antepassados sofreram, o carinho e a gratidão pela transmissão que seus pais ou avós lhes fizeram de um pouco desses conhecimentos Puris - que insistem em manter vivos, alegre e conforta esses remanescentes que agora passam a se encontrar.

Muitos descendentes Puris, cada um vivenciando seu momento de autoaceitação e desabrochar indígena, encontram na Troca de Saberes um espaço propício para se autoafirmarem e se fortalecerem individual e coletivamente, e não raro voltam para suas casas com ímpeto de fortalecer e passar adiante, de algum modo, esses saberes.

³³ Professora do Departamento de Geografia da UFV, pesquisou sobre o processo de reterritorialização dos Tupinikim e dos Guarani no Espírito Santo. Para saber mais sobre o tema consulte Maracci (2008).

³⁴ Professor do Departamento de Educação da UFV, pesquisa sobre a etnia Puri e contribui com o processo de re-existência e ressurgência Puri. Para saber mais consulte Barbosa (2005).

³⁵ Bem-viver em Puri.

As Trocas de Saberes, junto com outros eventos e atividades que promovem a visibilidade e conhecimento indígena, mostram-se de grande importância, propiciando reconhecimento e abertura ao modo de vida dos povos indígenas e seus remanescentes, além de pesquisas nesta área. Permitem amplificar vozes historicamente silenciadas e invisibilizadas rumo a construção de uma universidade e sociedade pluriétnica, democrática e popular.

A UFV proporciona essas ações, pois, por mais que seja uma instituição tradicionalmente elitista e excludente, está em disputa constante pela multiplicidade de sujeitos sociais que a compõe, existindo brechas para o rompimento de antigos padrões e o surgimento de novas vibrações mais democráticas e plurais.

Apesar de estar se avançando em passos lentos o afloramento indígena na UFV, ainda falta muito a ser feito para a consolidação de um processo de reparação histórica frente às injustiças cometidas aos povos indígenas e a possibilidade de igualdade social dentro e fora da universidade, gerando oportunidade de realizar coletivamente um projeto político social e justo para nosso país, que ponha um fim nas desigualdades sociais historicamente herdadas da colonização.

1 CAMINHOS INTERPRETATIVOS PARA A PESQUISA DA ETNIA PURI

Neste capítulo vamos discutir alguns conceitos teóricos que utilizamos na caminhada para pesquisa e interpretação da história e da realidade indígena, especificamente do povo Puri. Dividimos em três subtópicos para facilitar a discussão.

Entendemos o processo de resistência e ressurgência da cultura Puri enquanto um fenômeno social complexo e dinâmico, o que nos fez optar por uma abordagem de pesquisa qualitativa, adotando concepções em que a realidade é encarada como algo dinâmico, complexo e imprevisível (GHEDIN & FRANCO, 2008).

Utilizamos as contribuições de pesquisas já realizadas a partir de procedimentos de pesquisa bibliográfica, analisando e aprofundando algumas formulações. Assim, fizemos uma revisão bibliográfica dos registros escritos e orais que encontramos, procurando melhor compreensão da multiplicidade de práticas e interpretações de quem pesquisa e vivencia este processo delicado e complexo de autoreconhecimento indígena, organizando demandas históricas e lutas por direitos.

Compreendemos que sabemos pouco sobre esta etnia, existindo várias lacunas que precisam ser mais bem exploradas em futuras pesquisas. Temos ciência das limitações existentes em se tratar de pesquisa com algumas bibliografias de cunho externo e até preconceituoso às comunidades pesquisadas, o que faz as reflexões ficarem “*antropologicamente reducionistas*”, como aponta Ortiz (2014b), sem a profundidade e o entendimento dos fatos e acontecimentos de quem vivencia essa complexa experiência.

1.1 Diáspora Indígena

Pesquisas apontam que os indígenas Puris eram nômades e seus pequenos grupos interparentais viviam espalhados, se locomovendo pelo litoral do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Os grupos Puris em alguns momentos se distanciavam entre si e acabavam se diferenciando em alguns costumes, se aproximando de características de etnias que passavam a ter mais contatos. Esses entrelaçamentos e fusões marcam a História Puri até os dias de hoje.

Passaram a fazer grandes deslocamentos e ocupar o interior da Mata Atlântica, devido a conflitos com etnias indígenas e principalmente com os colonizadores, alcançando a região da Zona da Mata mineira e o interior do Espírito Santo, São Paulo e Rio de Janeiro. A instalação cada vez mais forte dos europeus nesse território modificou o seu modo de ser e

de se deslocar no espaço.

O contato com os colonizadores aconteceu de múltiplas maneiras. Muitos foram mortos, escravizados, retidos em aldeamentos e diversas mulheres “pegas no laço”³⁶. A política colonial tentava os fixar na terra, mas os Puris tiveram muita resistência, acostumados a se deslocar por vários motivos, saiam e voltavam para os aldeamentos e as vilas quando viam necessidade.

Este povo que inicialmente se deslocava por vontade própria, ao longo dos últimos séculos se dispersou forçadamente. Foram vários os caminhos seguidos pelos Puris. A grande maioria se viu obrigada a esconder suas origens e modificar parte de seus costumes para evitar perseguições e conseguir sobreviver.

A partir do século XIX os portugueses consideraram que não mais existiam centenas de povos indígenas no país, com a intenção de roubar suas terras, vistas então como “terras de ninguém”. A etnia Puri passou a ser tida como extinta, mesmo existindo física e culturalmente. O povo Puri se dispersou e omitiu por um tempo sua identidade.

A cultura é algo que não se perde, se transforma. Os Puris tiveram que se adaptar ao modo de vida que lhes foi imposto, mas diversas características de seus ancestrais permaneceram com eles, em menor ou maior grau. É o que Barbosa (2005) identifica como *estrutura de sentimentos Puri*, utilizando o termo de Raymond Williams, o que contribui para entendermos a cultura Puri. Apesar de reformulações desse conceito, podemos identificar algo em comum, a saber:

Sua especificidade empírica histórica. A estrutura é sempre a do sentimento real, ligado à particularidade da experiência coletiva histórica e de seus efeitos reais nos indivíduos e nos grupos. Sua qualidade empírica não é sempre naturalística ou sociológica: tem tudo a ver com a fenomenologia da consciência intersubjetiva e com os processos interativos estruturais por meio dos quais é formado e subsequentemente transformado em estruturas sociais e culturais nascentes e emergentes (SHUTZ, 1962, apud FILMER, 2009, p. 373).

Outra questão importante é que Williams reflete sobre a estrutura de sentimentos presente em pessoas cujos interesses não são satisfeitos pela ordem social e institucional vigente. São sentimentos que se estruturam em pessoas ou coletivos que estão à margem da sociedade e anseiam por mudanças (FILMER, 2009, p. 373).

No Sudeste brasileiro algumas pessoas começam a se reivindicar índios Puris a partir das últimas décadas do século passado, e em pouco tempo se tornam dezenas e centenas. Atualmente, cerca de 675 pessoas se autodeclaram Puris, de acordo com o último censo do

³⁶ Expressão que se refere às capturas forçadas de mulheres para viverem junto aos colonos.

IBGE. O avanço da luta e dos direitos indígenas contribuiu para a desinvisibilização e afloramento desta etnia.

O sentimento de pertença à etnia Puri é autoidentificado nestas pessoas, em que cada uma delas vivenciou diferentes e complementares historicidades que se relacionam entre si e às possibilitou recriar uma etnicidade comum a partir da experiência coletiva histórica. Esse sentimento em algumas pessoas não é consciência, não conseguindo o explicar ou racionalizar. Logo, é complexo o processo de transição do indígena em si ao indígena para si.

Barbosa buscou compreender as dimensões diferenciais da formação social Puri no município de Araponga, e a partir da *estruturas de sentimentos* conseguiu aprofundar reflexões acerca dos mecanismos que estruturam o modo de pensar e de viver dos Puris. Como essa cultura nunca deixou de existir, é importante entender o modo como ela é transmitida de geração à geração, sofrendo modificações e se resignificando, mas sem perder certa forma de estruturar seu pensamento. De acordo com Barbosa,

as estruturas de sentimentos parecem se repetir, mas a cada repetição se ampliam em outra configuração seletiva, em um desenho que demonstra sua condição de sinal dos tempos que compatibiliza o circunstancial ao processo variável a que dão forma (2005, p. 147).

Durante sua pesquisa, Barbosa inicialmente reconheceu as temáticas resistência cultural, envolvimento ambiental e narrativas de histórias enquanto diferenciais entre as comunidades rurais estudadas, se questionando “a respeito do potencial educativo e da memória social que sustentaram essa cultura até que se reiniciasse seu afloramento e sua emergência” (2005, p. 16). No final da pesquisa com os Puris da região das Serras dos Arrepiados³⁷, Barbosa agrupou três grandes tipos de estrutura de sentimentos: violência, narração de histórias e a vontade de liberdade.

A **violência** foi identificada como algo estrutural já que desde a colonização houve muitas perseguições aos Puris e esse grupo perdeu suas terras e forçosamente se integrou à cultura dominante e ao processo de homogeneização, resistindo e lutando por liberdade e pela sobrevivência de sua visão de mundo. A partir da violência sofrida surge a **resistência cultural**, colocando em tensão o próprio conceito de resistência ao ir além da ideia do confronto físico, conflito bélico, guerras e mortes, tratando-se de relações culturais diferenciadas em meio a imposições culturais, um modo de resistir no cotidiano, através de

³⁷ Local da pesquisa de Barbosa (2005), a Serra é um território de forte re-existência, organização e atuação social dos Puris em defesa da vida e do meio ambiente.

gestos, práticas, atitudes, que quebram uma suposta totalidade e hegemonia da dominação (SILVA, 2003). Durante muito tempo, os Puris para evitar preconceitos e retaliações omitiam sua etnia, até que “pessoas começam a valorizar aspectos antes minimizados pelas formas sociais dominantes e assim que a conjuntura possibilita a recuperação da identidade, ela retoma seu modo de vida e seu processo de manifestação” (BARBOSA, 2005, p. 17).

A **narração de histórias** foi também observada como uma característica estrutural do modo de vida Puri, que sempre se utilizou mais da oralidade para passar adiante sua cultura e ancestralidade, mantendo uma grande expressão corporal. A língua se constitui assim um importante instrumento de estruturação de seu pensamento.

A **vontade de liberdade** se dá principalmente através do **envolvimento ambiental** e preocupação **com a preservação ambiental** que foi também identificado como intrínseco da etnia Puri de Araponga. Desde que perderam seu território original, viram a natureza sendo devastada, mas seguiram mantendo uma relação de proximidade e respeito, se utilizando dela, e hoje se organizam para proteger as florestas e para terem o direito de viver em harmonia com a natureza, entendendo-se enquanto parte dela e mantendo práticas de trabalho coletivo e diversidade de plantio, além de se utilizar de ervas como medicamento.

Cada pessoa que se reivindica Puri passa por um processo social diferente e único, e tem na lembrança, no sangue, na alma, ou em tudo isso misturado, um fragmento da memória e do ser Puri. Esse saber é heterogêneo, abrindo-se num infinito leque de distintas formas de ser. Por mais que existam estruturas de sentimentos em comum, cada pessoa sente e vivencia isso da sua maneira. Se perguntarmos para cada uma delas o que é ser Puri, provavelmente teremos inúmeras respostas, reflexo da multiplicidade de significações culturais referentes a esse termo (CAVALCANTI, 2001, p. 05).

Mas uma coisa é certa, os remanescentes Puris autodeclarados sabem quem são, em seu processo diaspórico reconhecem e assumem sua ancestralidade, carregam algumas características, lembranças e sentimentos de pertença a esse povo. Por mais que sejam diferentes interpretações, elas não se excluem, ao contrário, estabelecem paralelos e se complementam, já que fazem parte de uma experiência e memória coletiva, ainda que dispersa.

Atualmente, os Puris se encontram em diversas cidades dos estados da região Sudeste do país, e em cada cidade eles se aproximam e se misturam com a comunidade local. Cada um ao seu modo e através da especificidade de sua história de vida mantém algumas referências com sua tradição. Essas pessoas se definem, como um próprio descendente

explica: “*Somos um povo misturado*” (SILVA, 2011, p. 218). Ou seja, não são mais Puris “puros”, pois já houve misturas com outras etnias e culturas, tendo atualmente múltiplas identidades.

Esse “conflito de identidades” faz confundir os próprios descendentes Puris, como vemos nas palavras de Silva (2011, p. 220) sobre seu trabalho de campo em Graminha, na Serra do Brigadeiro:

Pessoas de toda a comunidade começaram a falar que eram *purizadas*, porque, em meio a seu sangue “misturado” possuíam sangue dos antigos povos Puri, que algum dos avós, sobretudo as avós, haviam sido “pêgas no laço”, quem eram as pessoas *purizadas* mais “puras”, quais eram os mais “misturados”. Uns chegavam mais acanhados, dizendo nem se lembrarem mais de seus antepassados, justificando não conhecerem o tempo *dos antigos*. Outros negaram o parentesco, para logo depois assumirem.

Nesse relato percebemos como as pessoas têm dificuldade de entender essa sua mistura, e de identificar, especialmente para desconhecidos, seu sangue indígena. Isso revela também como é possível que mais pessoas sejam descendentes indígenas do que está contido nos dados oficiais.

Os Puris hoje não têm necessariamente um território certo para exigir demarcação e nem uma única identidade, possuindo uma formação social interétnica, mas mantendo alguma estrutura Puri ancestral dentro de cada um, que se manifesta de forma específica, podendo manter certa coesão de reconhecimento interno de identidade (BARBOSA, 2005, p. 17). Portanto, podemos sugerir que haja um movimento diaspórico Puri.

Nessa perspectiva trabalhamos com a ideia da *diáspora indígena*, a partir da pesquisa de Stuart Hall (2003) acerca da diáspora negra. Estudando os negros caribenhos na Grã-Bretanha, Hall percebe que mesmo em outras terras e depois de passadas gerações, essas pessoas mantêm certo vínculo com suas tradições, onde a identificação com a cultura de origem permanece forte, muito embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação (2003, p. 26). Hall conclui que a construção dessa identidade pode ser potencializada ao invés de diminuir com o tempo como muitos acreditam.

Para Lamas (2012) os índios brasileiros e os de Minas Gerais sofreram a diáspora, que conceitua como sendo “a dispersão de um povo em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica”. No caso dos indígenas aconteceu para o referido autor uma perseguição étnica que culminou no “extermínio dos indígenas resistentes ao avanço sobre suas terras”. Mas lembra, baseado em Stuart Hall, que o abandono forçado de um território não implica, obrigatoriamente, no abandono de determinadas tradições socioculturais, já que “a mudança do lócus não conduz a uma descaracterização total, apenas

parcial, já que adapta-se para sobreviver” (LAMAS, 2012. p. 228).

Podemos correlacionar a ideia da diáspora à realidade do povo Puri para examinar esse complexo fenômeno. Ao refletir sobre esse conceito no caso dos Puris, vemos que mesmo passando pela destribalização, introduzidos em outras terras, e passadas gerações, alguns sujeitos mantêm traços com suas tradições indígenas, reconhecendo, valorizando e divulgando essas características (BARBOSA, 2005).

No contexto pesquisado por Hall, algumas pessoas querem voltar para seu local de origem e outras não, e mesmo entre aquelas que conseguem voltar, encontram certa dificuldade em se religar com a sua sociedade de origem, pois não são mais as mesmas pessoas de antes. Podemos supor que a estrutura de sentimentos das pessoas vai se modificando de acordo com as experiências que cada um vivencia, produzindo sempre o novo, mesmo que seja uma *nova identidade de origem*, dentro da sua própria narrativa. Assim, Hall explica:

Isso não se deve principalmente ao fato de estarmos ligados ao nosso passado e heranças africanas por uma cadeia inquebrantável, ao longo da qual uma cultura africana singular flui imutável por gerações, mas pela forma como nos propusemos a produzir de novo a “África” dentro da narrativa caribenha. Em cada conjuntura, tem sido uma questão de interpretar a ‘África’, reler a “África”, do que a “África” poderia significar pra nós, hoje, depois da diáspora (2003, p. 40).

De acordo com essa ideia, podemos refletir que cultura nenhuma é inquebrantável e imutável. Dessa forma, a cultura Puri já passou – e passa por diversas mudanças e transformações. A questão é buscar compreender como essa etnia se propõe na atualidade a produzir uma identidade Puri dentro das condições e da realidade presente. Podemos nos perguntar, o que, de fato, o ser Puri significa no tempo presente, depois da diáspora?

Segundo Hall “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (2003, p. 27). Portanto, é comum os Puris se identificarem não apenas com os indígenas, mas também se reconhecerem em outras identidades, como negros, europeus, trabalhadores rurais, além do gênero e outras características. É o que Hall chama de “culturas impuras” (2003, p. 34), a forma em que o novo entra no mundo, e as culturas assim vão se misturando umas às outras e se transformando, produzindo novas e diferentes culturas, definidos como “a natureza intrinsecamente hibridizada de toda identidade e das identidades diaspóricas em especial”. A identidade torna-se “um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (HALL, 2003, p. 15).

Apesar dos Puris atuais serem uma “nova” cultura, guardam algum vínculo com a “antiga” identidade. Barbosa ajuda a entender essas múltiplas personalidades que tem

algumas coisas em comum ao afirmar que “esses desprivilegiados protagonistas das práticas socioculturais Puri não podem ser entendidos uniformemente, mas se unificam ao enfrentar a desigualdade social, a exploração do trabalho e o sistemático combate à sua cultura e saberes populares” (BARBOSA, 2005, p. 18).

As culturas diferentes estabelecem, portanto, uma relação entre elas criando novos elementos, porém, é importante perceber que são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder, sobretudo, as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo (HALL, 2003, p. 34).

Na diáspora Puri, essa etnia sofreu a desterritorialização e teve sua identidade modificada e integrada ao modelo dominante, mantendo algumas características ancestrais que alteraram e contribuíram nessas transformações. A perspectiva diaspórica pode ser entendida como “uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos” (HALL, 2003, p. 36).

O modo cultural dominante no nosso país tentou criar um mito de identidade nacional, subordinando as demais identidades e colocando a cultura européia como a mais importante. Sabemos que o eurocentrismo tentou invisibilizar diferentes práticas culturais, as desvalorizando. Reconhecemos que essa tentativa ainda é atual, se fazendo valer nos discursos da grande mídia e nos discursos públicos contemporâneos.

As culturas subordinadas e marginalizadas selecionam, inventam e recriam a partir dos materiais transmitidos a elas pela cultura dominante, sob uma perspectiva dialógica, mesmo que no interior de poderes assimétricos, e assim criam formas inovadoras de sobrevivência e de enfrentamento da realidade (HALL, 2003, p. 31).

A cultura Puri pode ser entendida não como simplesmente uma viagem de retorno e redescoberta, mas também uma produção, dependendo de um conhecimento da tradição enquanto o mesmo em mutação, fazendo esse desvio através do passado, os capacitando a se produzir a si mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Não é uma questão do que as tradições fazem deles, mas daquilo que eles fazem de suas tradições. Estão sempre em processo de formação cultural, onde a cultura não é uma questão de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p. 44).

A perspectiva diaspórica Puri está recriando os Puris novamente, possibilitando orgulho e autoconhecimento, descolonizando mentes. Essa construção produz a necessidade de buscar uma política de reconhecimento para entender a trajetória de um povo

moderno e dessa cultura moderna (HALL, 2003, p. 44).

1.1.1 Formação Social Interétnica

Eu sou descendente dos índios Puris da região, nos dois lados, dos meus avós paterno e materno. Dentro dessa mistura eu tenho um avô negro também. E também europeu do lado da minha vó. Então eu considero a minha pessoa, assumindo a identidade indígena, mas que eu carrego no meu corpo, na minha alma, como no rosto de cada pessoa brasileira que eu enxergo, o verdadeiro caboclo (PURI, Jurandir³⁸).

O povo Puri não era uniforme e homogêneo, vivendo em uma aldeia onde todos compartilhavam as mesmas características. Ao contrário, se organizavam através de centenas de grupos interparentais, onde não raro por divergências algumas famílias se separavam e formavam um novo grupo. Os agrupamentos Puris também podiam se unificar com grupos de outras etnias. Outro fato frequente eram as guerras intertribais em que algumas pessoas poderiam ser capturadas para viver com a outra etnia.

Os grupos Puris, portanto, tinham contato e se relacionavam de modos específicos com outras etnias que apareciam pelo seu caminho. As relações com os colonizadores também foram múltiplas, apesar do povo Puri como um todo ter sofrido grande exploração e opressão, de um jeito ou de outro. Grande parte das mulheres Puris foram violentadas por séculos pelos colonos, gerando filhos “misturados” que povoavam as vilas em formação. Neste sentido, Raial Puri (2016b) afirma: “*não estou entre aqueles que possam esquecer que os reais motivos pelos quais há, no Brasil, tantos indígenas e negros de peles de tom mais claro, de madeixas loiras e olhos claros são o rapto e estupro de milhares de mulheres*”.

Os casamentos entre brancos e índios foram incentivados pela Coroa e Estado brasileiro para através da miscigenação fazer “desaparecer” os índios dissolvidos em caboclos. Existiam indígenas que casaram com brancos com objetivo de terem uma vida mais segura e serem mais valorizados e respeitados na sociedade que se criava sob paradigmas discriminatórios e preconceituosos.

A relação dos Puris com os povos de origem africana foi bem intensa, havendo muitas trocas interétnicas. Compartilhavam da mesma condição de explorados, criando modos de resistências em comum. Os índios ensinavam os negros os caminhos e a

³⁸ Jurandir Puri é de Araponga e coordena o grupo Folgado dos Arrepiados. A íntegra da entrevista está disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=d7r1s7Kbm7Q>>.

sobrevivência nas matas fechadas para fugir da escravidão e maus tratos. Os quilombos geralmente eram locais de refúgio também para os Puris. Nos aldeamentos e vilas ocorreram casamentos entre Puris e negros, conforme Lemos (2010).

Com toda a miscigenação e discriminação colonial, os Puris foram considerados extintos nos dados oficiais, criando-se o paradigma da extinção, de modo que, segundo Malheiros (2008), sofreram silenciamento e invisibilidade, sendo obrigados a ocultar suas tradições indígenas por gerações. Conforme Ortiz (2014a), a cultura que vinha dos antepassados Puris sofreu dificuldades para ser passada às futuras gerações, o que não impediu de acontecer de modo resiliente, criativo e dinâmico. Um atual descendente relata como isso aconteceu em sua família:

como grande parte dos Puri, (meus familiares) foram deixando a prática da cultura, até mesmo pelos preconceitos e imposições. Quando passava para o filho ou neto tinha que passar escondido, então as vezes não passava ou passava muito pouco da cultura para a frente. Mesmo não vivendo ou não se identificando, ou até mesmo se identificando mais como uma família branca, não se perdeu essa memória (Depoimento Kapuã Lana Puri, 2016).

Podemos entender, com base nestas considerações, que os Puris tiveram ao longo de sua história uma formação social interétnica, ou seja, elementos de diversas culturas estiveram presentes na sua realidade, sendo mutuamente absorvidas e fazendo parte de sua própria cultura. No entanto, esse processo não foi harmonioso e livre de pressões. Em alguns momentos, foram obrigados a deixar de praticar, negar ou esconder a sua cultura indígena, de forma que a cultura branca ganhou maior destaque em muitas famílias, embora a memória e a prática da cultura originária não tenha se perdido, fazendo parte da interétnicidade de grande parte da população brasileira. Concordamos com Mauss (2003) para quem as culturas que existem atualmente são o resultado de trocas socioculturais entre diversos povos e não a forma pura de pensar e agir de apenas um determinado povo.

Atualmente os remanescentes Puris não são Puris “puros”, ou seja, sua árvore genealógica é composta por diversas etnias, entre índios, negros e brancos, como afirma Jurandir Puri, resultado do encontro de culturas tão diferentes que formam uma identidade étnica cabocla ou ameríndiafricana (BARBOSA, 2005).

Por tudo isso, quem se afirma Puri hoje pode não ter os traços físicos presentes no imaginário social que o identifica enquanto indígena. Pode também não ter muitas lembranças e práticas de sua cultura ancestral. Porém, centenas lembram de alguns fragmentos de sua história e se autoreconhecem enquanto Puris, assumindo e vivenciando esta identidade, sem necessariamente negar outras identidades. São a mistura de diversas

etnias, mas fazem uma opção política pela etnicidade indígena, retomando as práticas de parte de sua cultura indígena, que em si, transmuta-se ao para si.

Essa mistura pode causar certo estranhamento e fazer algumas pessoas não reconhecerem outras como índias, mesmo elas afirmando que são. O próprio Estado brasileiro já passou por essa discussão de como classificar e identificar os índios do país. Depois de várias tentativas geralmente criticadas pelos povos indígenas e antropólogos, o Estado modificou seus critérios, antes baseados em definições a partir de interpretações de agentes externos, para a autoidentificação étnica, a qual Melatti (1993) afirma ser a mais plausível por contemplar a manifestação da vontade da própria pessoa ou comunidade envolvida.

Até algumas décadas atrás esta autoidentificação poderia levar à grandes distorções, pois muitos indígenas negavam e omitiam seus laços ancestrais devido à discriminação que lhes era/é imposta. Atualmente, mesmo que ainda exista a discriminação, é menor que antes devido à mudanças de postura do governo e da população em geral pelo fortalecimento da organização e conquistas de reivindicações e políticas públicas indígenas.

Observamos um recente aumento da autoidentificação étnica dos remanescentes Puris. Reconhecem sua formação social híbrida, afirmando serem resultado de uma mistura física e cultural, ao mesmo tempo em que por sua vontade fazem a opção étnica Puri, que foi durante muito tempo tolhida, buscando vivenciar esta identidade, nos remetendo a Hall (2003) quando ele explica que a cultura não é uma questão de ser, mas de se tornar.

1.2 Resistência e Ressurgência étnica

“Sempre estivemos aqui, somos nós que protegemos essas matas, nós somos os Puri” (Depoimento em BARBOSA, 2005, p.123).

De acordo com Lemos (2004), os povos indígenas do nosso país sofreram grande genocídio em que milhares foram mortos, além de violências, opressões e dominação, como a escravidão, estupros, a derrubada da mata, os fazendo passar fome, usurpação de terras, os aldeamentos, prisões, as capturas especialmente de crianças, proibições de práticas indígenas nos aldeamentos, novas vilas e cidades que se formavam, além de muito preconceito. Diversas etnias também foram consideradas extintas, conforme destacado anteriormente.

Porém, isso não aconteceu sem resistência. Os indígenas não aceitaram perder seus campos de caça e coleta para as plantações, nem o regime de escravidão, rebelando-se violentamente. O governo não conseguiu alcançar seus objetivos de extinguir os povos

originários, embora tenham se esforçado muito para isso. Os sobreviventes ou fugiram ou se viram forçados a “adaptar” sua cultura, mas de algumas formas seguiram resistindo.

A tentativa de dominação seguiu existindo e ainda é atual, e assim, as práticas de resistência indígena se renovaram e continuaram por persistir ao longo dos séculos. Apesar das dificuldades, essas etnias se mantiveram vivas. Sua cultura ancestral não acabou ou se perdeu, mas foi *reconfigurada* ao longo dos tempos, e hoje continua a se manter.

O povo Puri vivenciou tudo isso. Sofreu forte etnocídio, através da destruição sistemática de seus modos de vida. Grande parte dos sobreviventes passaram por uma miscigenação, muitas vezes forçada, acarretando transformações na sua cultura, se tornando pacificados trabalhadores dispersos e integrados (ANDRADE, 1998, apud BARBOSA, 2005). A pressão foi tamanha que parte significativa dos Puris foram obrigados a se assumir enquanto trabalhadores, omitindo sua origem indígena, por medo e sobrevivência.

Até pouco tempo a etnia Puri era considerada extinta pelo IBGE, mas a partir da década de 1980 algumas pessoas e comunidades conseguiram romper a barreira da invisibilidade, se identificando e se fazendo reconhecer enquanto Puris, mostrando que mantiveram sua ancestralidade esse tempo todo. Perguntamos-nos: como os Puris conseguiram passar para seus descendentes sua cultura ancestral?

É Barbosa (2005) que explica sobre o potencial educativo dos processos de resistência, reconhecimento e *resiliência* da identidade Puri a partir da emergência dessa cultura em Araponga, município localizado na Zona da Mata mineira e um dos locais em que mais encontramos remanescentes Puri autodeclarados.

Por resiliência o autor entende a flexibilidade de resistir a forte pressão e impactos culturais no sentido de não deformar totalmente sua própria cultura, recuperando sua cultura ancestral através da “capacidade de sustentar conflitos, de resistir a processos de subalternização e de persistir no horizonte futuro, mesmo em condições adversas” (BARBOSA, 2005, p. 24). Os Puris mesmo sofrendo fortes impactos coloniais, conseguiram manter traços de suas tradições de forma reconfigurada e reinventada, permanecendo fiéis às suas raízes, embora se apropriando seletivamente de alguns elementos que pudessem os tornar aceitos dentro da dominação a que estavam submetidos, forjando-se novas identidades.

Portanto, a cultura Puri nunca deixou de existir, mas esteve silenciada em conjunturas políticas e ideológicas desfavoráveis, não encontrando escuta (ALMEIDA, 2012, BARBOSA, 2005). Resistiu e se manteve viva até os dias de hoje, mesmo que transformada pelo tempo e múltiplas adversidades. Assim, os Puris atuais não são menos

indígenas do que os Puris de 500 anos atrás, mas são diferentes. O nosso país passou por muitas mudanças, e com isso, todas as culturas que habitavam ou que vieram a habitar estas terras também passaram.

Os remanescentes Puris em muitos casos não se enquadram nos moldes das imagens e esquemas padronizados na sociedade do índio genérico, o que torna difícil de serem reconhecidos, inclusive por órgãos oficiais, como tendo origem étnica pré-cabralina. Precisam quebrar este preconceito e barreira existentes na sociedade. Por isso, eles mesmos fazem pesquisas e contribuem para a reflexão e análises desta complexa e delicada situação, mostrando o porquê de terem sido considerados extintos e os fragmentos de práticas ancestrais que permanecem em suas culturas.

Com base em pesquisas já realizadas acerca desta etnia (BARBOSA, 2003; LEMOS, 2016; OLIVEIRA, 2003; OLIVEIRA, 2004; SILVA, 2011; SOARES, 2010, etc.) podemos identificar os Puris como um povo considerado ressurgido ou em emergência. A antropologia estabelece o termo *etnogênese* para se referir a esses complexos processos de “emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação”, como explica Bartolomé, para quem esse termo refere-se:

ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. (...) é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade (2006, p. 01).

A etnia Puri passou por esse processo adaptativo muito forte, mas não podemos falar de modo algum em perda da sua cultura de origem, e sim na sua transformação, fruto do dinamismo e plasticidade existente numa sociedade que possuía outro modo de desenvolvimento diferente da lógica dos estados modernos.

José Maurício Arruti (2015) explica que esse processo de etnogênese vem se multiplicando surpreendentemente nos últimos anos, onde mais de 50 grupos vem apresentando a demanda por seu reconhecimento enquanto indígena. O antropólogo afirma que esse termo denomina um processo social e não um tipo específico ou diferenciado de etnia indígena, sendo assim, a etnia depois de reconhecida e plenamente estabelecida, deve deixar de ser considerada emergente. Assim, para Arruti, as designações alternativas, como povos emergidos ou ressurgidos, podem ter o inconveniente de classificar em separado, “convertendo categorias criadas para descrever processos sociais e históricos em categorias de identificação, perdendo seu dinamismo e sua historicidade, para denotarem uma qualidade ou uma substância”.

Essa confusão também pode acarretar em fazer supor que as etnias emergentes deixaram de existir por um determinado período, ou que são “menos índias” que as demais. Porém, o que ocorre é que por múltiplos motivos essas culturas foram silenciadas e invisibilizadas em conjunturas políticas e ideológicas desfavoráveis (ALMEIDA, 2012), demonstrando em um contexto um pouco mais favorável que as raízes indígenas estão presentes na nossa sociedade.

No caso dos Puris, Barbosa explica que estavam passando por um processo de silenciamento, onde “duzentos anos de *ausências produzidas* não conseguiram apagar os supostos resíduos que um povo guarda como estruturas de sentimentos, e que são passíveis de emergência em dadas circunstâncias” (2005, p. 26). Desse modo, a partir de um processo social variável o silenciado se tornou presente.

A etnia Puri, nessa perspectiva, está passando por um processo social e histórico de ressurgência onde se aflora em diversos locais uma identidade étnica identificada como indígena, tendo em vista seu reconhecimento perante o movimento indígena, os órgãos oficiais e a população em geral. Quando essa identificação enquanto etnia indígena se consolidar, não mais será considerada ressurgida. Embora esteja mais consolidada em alguns lugares, esse é um grande desafio, já que existem muitas barreiras, inclusive dentro do próprio movimento indígena.

Uma das consequências dessa emergência étnica é que atualmente os Puris já são considerados uma etnia reconhecida com 675 pessoas autodeclaradas espalhadas nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo, segundo o Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) de 2010. No referido Censo, os Puris fazem parte das etnias cujas línguas não são classificadas nem em tronco e nem em famílias. Portanto, até hoje sua língua ainda é oficialmente considerada extinta, apesar de existir, mesmo que em fragmentos.

Com o reaparecimento da etnia Puri em regiões do Sudeste brasileiro, nos questionamos sobre como está se dando esse processo e quais os desafios enfrentados por essas pessoas. Compreendemos que houve uma reconfiguração da identidade Puri em que se misturou a história de vida coletiva e a de cada um com aspectos da cultura dominante, o que torna cada experiência muito singular.

Faz-se necessário identificar um sistema de significações que essas pessoas tem em comum para se afirmarem pertencer ao mesmo povo, buscando descobrir as articulações específicas que caracterizam essa pré-formação Puri, entendendo se tratar de uma geração

significativa, tendo ligação substancial com seus antecessores (WILLIAMS, 1979a, p. 136, apud BARBOSA, 2005, p. 21).

No processo de emergência étnica desse povo, alguns descendentes assumem a identidade Puri e nos últimos anos tem feito um esforço de organização e rearticulação da sua etnia. Tarefa difícil e delicada, tendo em vista que não se tem muitos registros de como era essa etnia no passado, e no presente momento esse povo de encontra espalhado pelo Sudeste brasileiro, cada qual com suas características próprias, (sobre) vivendo de um jeito, nos campos e cidades.

1.3 Bem Viver como modo de produção da vida

A vida do antigo povo Puri era bem diferente do modo de vida introduzido pela invasão colonial. Tal povo trazia o elemento do deslocamento, pois eram nômades, e assim como os demais povos originários, mantinham uma forma de organização e modo de produção mais comunitária, baseado na caça, pesca, coleta e plantio; a ausência de divisão em classes ou castas sociais; o contato mais recíproco e direto com a natureza, sem estado, rei ou acumulação. Nas palavras de Lemos (2016, p. 71):

A forma de relacionamento não é de simples coleta e caça, na verdade se estabelece um movimento de relação dialética entre aquelas sociedades e a natureza, um movimento recíproco de construção, reconstrução e expansão da floresta e dos povos que dela vivem, pois ao se alimentarem espalham as sementes, para poder se curar replantam ervas e plantas medicinais nas novas áreas que ocupam, por não devastar grandes áreas para fazer roçados, através da coivara, tornam a fertilizar os solos com as cinzas das queimadas de pequenas proporções, por não esgotar os recursos de caça de uma área pela constante mobilidade dentro da floresta, mantinham os ecossistemas menos desestabilizados.

Com as constantes transformações vivenciadas por essa etnia a partir da colonização e do crescente contato com europeus e africanos muita coisa mudou. Podemos identificar que houve uma crescente desterritorialização dos povos Puris desde os primeiros contatos com os portugueses, que os fez recuar para os sertões. Com a derrubada da mata o seu modo de vida foi se modificando. Os alimentos que costumavam comer ficaram difíceis de encontrar, assim como as matéria primas com que faziam seus objetos. Aos poucos foram introduzidos novos objetos, símbolos e valores no modo de vida Puri.

Com a invasão, tomada de terras e conseqüente confrontos e ataque português aos povos indígenas do Brasil, o que predominou no nosso país foi uma visão de mundo pautada na exploração dos seres humanos e da natureza, na superioridade do homem branco e numa imagem do indígena e do negro enquanto inferiores, carregada de preconceitos. Uma

minoria conseguiu garantir e manter um tipo de desenvolvimento no país que ia em sentido contrário ao modo de vida das culturas nativas,

A constante expansão da fronteira colonial causou muitas mortes dos povos indígenas e redução de suas terras. As fronteiras, conforme explica Lemos (2016) são socialmente construídas e tratam do limite entre duas sociedades que se estruturam e se expressam de formas distintas uma da outra, exercendo diferentes *modos de produção da vida*. Assim, cada vez que ocorriam expansões da fronteira colonial, se aumentava a tensão entre saberes conflitivos e se diminuía, descaracterizava e limitava o território indígena, os encurralando.

Por modo de produção da vida, Lemos (2016, p.28) se refere a um conceito de Hobsbawn (1997, p. 177) que significa o “agregado das relações produtivas que constituem a estrutura econômica de uma sociedade e formam o modo de produção dos meios materiais de existência”. A relação entre os diferentes modos de produção da vida entre os povos indígenas e os colonizadores acarretou a desestruturação e destruição do modo de vida indígena. Novamente, com Hobsbawn entendemos que o modo de produção:

Corporifica um programa particular de produção (uma maneira de produzir na base de uma determinada tecnologia e divisão produtiva de trabalho) e também “um conjunto específico e historicamente determinado de relações sociais mediante o qual o trabalho é alocado para arrebatar energia da natureza por meio de ferramentas, habilidades, organização e conhecimento” em uma dada fase de seu desenvolvimento e por meio das quais o excedente socialmente produzido é circulado, distribuído e utilizado para acumulação ou alguma outra finalidade (HOBBSAWN, 1977, apud LEMOS, 2016, p. 53).

A disputa entre os diferentes modos de produção da vida fronteiriços se relacionam com as diferentes *espacialidades* vivenciadas naquele território. O espaço não é externo à sociedade, mas ao contrário, é relacional, ou seja, “é construído a partir de relações existentes entre os elementos naturais e entre estes e os objetos humanos” (LEMOS, 2016, p. 53). O espaço, dentro desta visão, é produzido e construído em conjunto com a população que nele vive e atua, se caracterizando enquanto um “espaço social” (OLIVA, apud LEMOS, 2016, p. 53).

Ainda com Lemos (2016) compreendemos que os índios, não só os do Vale do Paraíba, mas em geral, sofreram restrições da sua espacialidade e forçadamente foram retirados do seu habitat e introduzidos nos aldeamentos. Passaram por um processo inicial de *destribilização*, que depois se acentuou quando foram retirados dos aldeamentos e introduzidos na sociedade que se formava, dessa vez não mais como índios, mas “caboclos” considerados já “civilizados” trabalhadores, confundidos com a massa da população. Esse

“desaparecimento” teve o objetivo de mascarar a realidade para usurpar e se apoderar das terras indígenas.

Durante a história do nosso país, de acordo com Meira (2015) a questão da terra foi central para os interesses do governo, e cada vez que houve a expansão da ocupação territorial, associado ao desenvolvimento econômico, os conflitos com os indígenas aumentaram. Isso se repetiu diversas vezes, como nas primeiras décadas do século XX, durante a Ditadura Militar, e ainda persiste nos dias de hoje, especialmente com as políticas de aceleração de crescimento. A justificativa gira em torno da ideia de que os indígenas não podem “ser um obstáculo ao progresso, ao avanço da civilização” (MEIRA, 2015, p. 01), havendo inclusive quem defenda o seu extermínio.

Podemos afirmar que o ponto de vista eurocêntrico predominou na cultura brasileira durante a maior parte do tempo (desde 1500), justificando as práticas coloniais através da disseminação da ideia de superioridade do branco, e numa imagem do indígena enquanto bárbaro ou selvagem, seres que precisavam ser *aculturados*, *domesticados* e *civilizados*, legado da colonização. Entendemos, portanto, que o que aconteceu desde a colonização do Brasil foi um enorme genocídio físico e cultural dos povos originários, que perdura até os dias de hoje (PICCOLI, 2006).

Dessa forma, ao longo dos séculos os povos indígenas tiveram a mata derrubada, os mananciais de águas poluídos e os seus locais sagrados destruídos, desencadeando um processo forçado de “reconhecimento e incorporação desse espaço ao sistema social, econômico e político vigente” (SOARES, 2009, apud SOARES, 2009, p. 61-68). As práticas e formas de estruturar as ideias para os povos indígenas eram bem diferentes do que a que eles receberam à força com a chegada dos europeus nessas terras.

Essa mudança obteve sucesso através de diversos mecanismos para dispersão e dizimação dos povos ameríndios³⁹. Podemos citar como exemplo a ideia que os colonizadores disseminaram de que os índios eram monstros, selvagens, inúteis, sem fé e prejudiciais (SOARES, 2010), legitimando o que os portugueses chamaram de medidas políticas e guerra justa à diversas populações indígenas, incluindo as dos chamados Sertões do Leste, que abrangia parte dos estados da Bahia, São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, e no caso mineiro o que hoje conhecemos como a Zona da Mata mineira.

Os povos indígenas que habitavam o Brasil antes da invasão portuguesa tinham outra relação com a natureza, usando o que lhes era necessário, sem manter a prática do acúmulo.

³⁹ Consideramos ameríndios os povos que habitavam a América antes da chegada dos europeus e seus descendentes atuais.

Muitas etnias mantêm traços dessas características e encontram dificuldades de sobrevivência no nosso país, vivendo de forma alternativa à cultura hegemônica.

O modo de vida e as relações sociais das sociedades indígenas se diferem bastante do modo de vida capitalista, inclusive no modo de produção, distribuição e consumo. Muitas etnias até hoje possuem terras coletivas, tem uma organização social mais comunitária e solidária, enfim, características que se perdem hoje com a cultura individualista e competitiva que nos impõe as amarras do capitalismo.

Arkonada (2010) nos traz algumas bases desse pensamento. Ela afirma que até hoje persistem certas formas coloniais e racistas de estruturação do Estado e de dominação por uma minoria, e que temos que pensar em formas de desenvolvimento harmônico que saia do esquema tradicional, ocidental e moderno-colonial de exploração das riquezas naturais. Frente a esta realidade uma solução seria trabalhar com a ideia do Bem Viver, que:

Não é viver melhor, mas sim viver bem com menos, reconstruir um pensamento e uma forma de vida mais comunitária, com outras formas de repensar as relações interpessoais e a economia, um equilíbrio entre a cultura e a Mãe Terra, em que a complementaridade ou a reciprocidade sejam as duas faces de uma mesma moeda (ARKONADA, 2010, p. 12).

A reconstrução do pensamento e formas de vida mais comunitários, das relações entre as pessoas e da economia nos remete aos povos indígenas do nosso país e de outros países latinoamericanos, que viviam em maior conformidade com outros padrões de ser e de estar no mundo numa relação recíproca e harmoniosa com a natureza. Por mais que tenham sido incorporados à cultura dominante, mantêm fortes vínculos com sua cultura ancestral. Concordamos com Massa et al. (2016, p. 303) tal para quem:

O indígena enxerga o mundo através das lentes da inter-conectividade com a natureza. A percepção do pertencimento à natureza e a comunhão de valores cooperativos, solidários, decorrem da própria visão que o indígena tem de si mesmo, resultando a construção de sua identidade coletiva e comunitária.

De fato, esse conceito do Bem Viver tem sido trabalhado pelos povos indígenas. Em países como Equador e Bolívia, em que a população nativa é bem maior proporcionalmente à população em geral do país, em comparação com o Brasil, percebemos que conseguem expor e vivenciar melhor a ideia do Bem Viver que engloba o exercício da repartição das riquezas, do desacúmulo, do respeito à diversidade, da descolonização da vida. Exige uma forma de vida em que para uma pessoa estar bem todas precisam estar bem, e para isso todas devem se ajudar reciprocamente. Para além da mudança de relação social, é necessária uma mudança de relação com a natureza, em que o Bem Viver remete à compreensão da terra como mãe, e não como fonte de lucros para poucos.

Os povos indígenas estão problematizando e negando o próprio termo *desenvolvimento*, por não se sentirem contemplados com essa noção ocidental, contrapondo-a com a proposta do *bem viver*, que seria o modo de produção da vida que os povos originários almejam. Portanto, nós, pesquisadores, em conjunto com os diversos sujeitos sociais que estão praticando uma contra-hegemonia, temos que reinventar novas categorias de interpretação do mundo a partir dos saberes produzidos no confronto.

Os próprios povos indígenas nos dão pistas para essa reinvenção. Admitem que os principais problemas da humanidade atualmente são gerados pela acumulação de Bens nas mãos de poucos e a falta de respeito e reconhecimento do Outro. A própria terra é vista como um Bem, e na disputa injusta o resultado é a concentração de terras de um lado e a falta de terras de outro. Faz-se necessário e urgente a redistribuição, e para tanto, precisamos enxergar as pessoas como sujeitos cujos direitos precisam ser plenamente atendidos.

Concordamos com Soares (2010) que explica como “os indígenas foram e são sujeitos de sua História, carregando saberes milenares, conhecimentos múltiplos, experiências importantes que abrem para um referencial mais amplo para que a vida possa ser mantida no planeta Terra”, podendo ser considerados hoje defensores da vida e do meio ambiente (BARBOSA, 2005). Isso é facilmente percebido quando vemos que os locais com maior biodiversidade atualmente existentes no Brasil estão em áreas indígenas. Podemos concordar ainda com as palavras de Almeida (2004, p. 48), quando este afirma:

pensa-se muitas vezes que poderes hegemônicos possuem uma capacidade incontestável para controlar populações e territórios nas margens do sistema mundial. Nessa visão há pouco ou nenhum lugar para mudança política real e para agentes locais da história. Mas a qualquer momento e em qualquer lugar pode haver caminhos alternativos para se construir fatos novos e que possam mudar o rumo das tendências estruturais.

Assim, apesar de termos uma cultura dominante no nosso país que subjuga outros modos de compreensão da vida, estamos vendo pequenas mudanças acontecerem em todas as partes por ações de agentes locais da história, muito oprimidos e desvalorizados socialmente. Um desses agentes são os povos indígenas, os quais vêm aumentando sua organização, articulação e influência, contribuindo para uma auto-valorização e reconhecimento social. Alguns resistem até hoje ao modo de produção vigente na nossa sociedade.

Para o ex-presidente da FUNAI, Márcio Meira⁴⁰, os conflitos com os índios vão se

⁴⁰ Meira presidiu a Funai durante cinco anos, entre 2007 e 2012. Entrevista disponível em <<http://amazonia.org.br/2015/02/conflitos-com-%C3%ADndios-v%C3%A3o-se-agravar-prev%C3%AA-ex-presidente-da-funai/>>.

agravar nos próximos anos. Isto porque houve um “crescimento econômico e o consequente avanço sobre áreas ocupadas pelos índios por empreendimentos do agronegócio, da mineração e hidrelétricas”. Somado a isto, temos o fortalecimento da chamada bancada ruralista no Congresso Nacional.

Do norte ao sul do país temos assistido cada vez mais a essas obras de grande impacto realizadas, sobretudo, com incentivo do governo que mantém a visão de desenvolvimento como crescimento econômico a custas do bem-estar da população mais desfavorecida. Concordamos com Zanelli (2003, p. 14) para quem os processos político-econômicos e territoriais globais têm como tendência a dizimação das populações tradicionais. Portanto, se constitui como uma falácia o discurso de que o desenvolvimento adotado no nosso país vai beneficiar toda a população.

Como bem coloca Acselrad et al. (2004, p. 12) "não dá para chamar de progresso e desenvolvimento o processo de empobrecimento dos que já são pobres", e continua "os propósitos da justiça ambiental não podem admitir que a prosperidade dos ricos se dê através da expropriação ambiental dos pobres". Este (des)envolvimento, para Porto Gonçalves (2012, apud SILVEIRA, 2013, p. 15) “têm como premissa a subversão das relações humanas entre si e com a natureza, tirando o envolvimento e a autonomia, criando um discurso de individualidade e competitividade”.

O desenvolvimento conservador historicamente mantido em nosso país gerou uma divisão na sociedade, entre os poucos que se beneficiam dessa situação e aqueles que perdem seus direitos com esse tipo de lógica injusta e excludente. Isso causa profundas divergências e favorece o surgimento de conflitos sociais. Como afirma Printes et al.:

Sob a dinâmica empresarial, o espaço passa a ser negociado e comercializado como mercadoria, desconsiderando-se o valor de uso em prol do valor de troca. A aliança governo-capital-corporações vai ao desencontro das territorialidades dos minoritários. Nesse contexto, eclodem e se intensificam os conflitos, cujos ciclos parecem intermináveis e imersos em processos históricos de disputas de relações de poder e de afirmações de diferenças (2012, p. 141).

Esta lógica aumenta a exclusão dos que já são excluídos e marginalizados. Assim, diversos sujeitos sociais e especialmente os povos indígenas perdem suas terras e direitos já conquistados em Lei em nome do progresso do país, o que favorece o aumento de lucros de grandes empresas, inclusive multinacionais, e conseqüentemente o aumento da desigualdade social.

Precisamos repensar novas formas de envolvimento social, com justiça socioambiental e igualdade, e formas de implementar essas mudanças. Esse processo passa

pelo empoderamento e organização de parcelas excluídas da sociedade para serem protagonistas desta virada.

O antropólogo Márcio Meira afirma que as comunidades indígenas estão mais bem preparadas para a defesa dos seus direitos. De fato, reconhecemos que nos últimos anos tem se ampliado as articulações das questões indígenas e as pesquisas dessa temática, fruto da luta e mobilização indígena e de seus parceiros, o que conseqüentemente ampliou algumas políticas públicas e leis referentes a essa temática.

Cada vez mais organizadas, as etnias indígenas, incluindo os Puris, exigem que a Constituição se cumpra, e clamam por mais direitos. Conseguem vitórias e parcerias, como a aprovação da Lei 11645/08⁴¹ e a preservação do antigo Museu do Índio no Rio de Janeiro feita pela denominada Aldeia Maracanã e aliados⁴², mas também possuem opositores na sociedade e sofrem derrotas e retrocessos, como a implementação da hidrelétrica Belo Monte em território que afeta os povos indígenas⁴³.

Assim, em que pese diversas vitórias dos povos indígenas, ainda encontramos poucas políticas públicas e efetivação de leis referentes às demandas indígenas, principalmente no reconhecimento e identidade dos remanescentes, a efetivação da demarcação de terras indígenas, a garantia de seus direitos, a valorização da sociobiodiversidade e a disseminação de suas culturas. O resgate de sua língua, em que várias etnias tem sua língua considerada extinta pelo IBGE, como a etnia Puri, também se faz importante.

Consideramos que boa parte dos povos indígenas brasileiros lutaram, resistiram e nunca se entregaram aos dominadores, e atualmente o fazem de forma organizada, especialmente em relação à invasão de seus territórios (SOARES, 2010). Vemos que essas parcelas da população, apesar de enfrentarem muitas dificuldades, preconceitos sociais e possibilidades de retrocessos no Congresso Nacional, tem conseguido se articular para lutar por seus direitos e por justiça social, expressando uma outra visão de modo de vida.

Tatiana Avendaño (2010, p. 28) afirma que setores da sociedade historicamente subalternizados, invisibilizados e deslegitimados pelas “elites do poder” vêm fazendo

⁴¹ Essa Lei inclui a história e cultura indígena como obrigatória nas escolas, acrescentando na Lei 10639 que falava somente da história e cultura afrobrasileira.

⁴² Indígenas da denominada Aldeia Maracanã, aliados a não-indígenas cobraram a preservação do antigo prédio do Museu do Índio condenado à destruição. Diante do clamor público, o então governador Sérgio Cabral, retrocedeu e anunciou a restauração do imóvel situado ao lado do Estádio do Maracanã para sediar um Centro de Referência das Culturas Indígenas (CRCI). Fonte: <<http://racismoambiental.net.br/2015/02/28/o-rio-de-janeiro-continua-indio-por-jose-ribamar-bessa-freire/>>.

⁴³ Com o aumento dos grandes projetos de desenvolvimento nos territórios ocupados tradicionalmente por indígenas, como a mineração, hidrelétricas e construção de rodovias, esses povos são obrigados a se deslocar ou perder suas áreas, além de acentuar os conflitos nessas terras.

rupturas no sentido de desocidentalizar e descolonizar o pensamento e as práticas dominantes no mundo. Os povos indígenas, organizados e combativos, certamente fazem parte deste setor. Constroem outras formas de relações sociais baseados no espírito comunitário e na cooperação. Convidam-nos a repensar o modo de produção capitalista, conquistando cada vez mais espaço, autonomia e autodeterminação em re-existir no espaço brasileiro mantendo controle da sua vida e modo de produzir a vida.

Com Barbosa (2005), afirmamos que comunidades de remanescentes Puris apontam para a organização popular como forma de luta para efetivação de conquistas coletivas, dando destaque para a demanda da posse da terra e a agroecologia, o que gera independência e autonomia para esse povo.

Zanelli (2003) completa que a agroecologia praticada pelos agricultores organizados na Zona da Mata mineira, entre eles muitos remanescentes Puris, se insere em um novo viés de desenvolvimento que se realiza sob base material e simbólica do território, o que ressignifica o próprio território e os sujeitos sociais que nele atuam, possibilitando sobrevivência com soberania e autonomia.

A construção da territorialidade desses agricultores nos remete às estruturas de sentimento Puri acerca da resistência cultural e do envolvimento ambiental, pois de acordo com Zanelli (2003) eles condenam a concentração de terras, da qual seus antepassados foram vítimas ficando sem terras, preservam e recuperam o solo, as nascentes e a diversidade da fauna e flora, construindo uma interação harmoniosa e respeitosa com a natureza ao se sentirem parte dela. Estas ações tornam mais profunda as relações entre os seres humanos e entre estes e seu ambiente físico, dando novos significados à sua existência em sociedade.

2 HISTÓRIA DOS POVOS ORIGINÁRIOS E PURI NO BRASIL

Quem não tem passado não tem como programar um futuro, todo futuro depende de um passado, é muito importante você saber que tem uma história (Entrevista Sol Puri, 2017).

Para termos uma compreensão do fenômeno de Ressurgência Puri e o processo que estão vivenciando de afirmação identitária e luta por direitos, se faz necessário através de uma breve revisão bibliográfica pesquisar a História dos povos indígena no Brasil e desta etnia em específico, bem como contextualizar a situação atual em que os Puris se encontram.

Concordamos com Von Simon (2009, p. 03) quando ela afirma que “o mergulho ao passado nos faz emergir mais conscientes quanto aos problemas contemporâneos da vida da comunidade estudada e geralmente nos conduz a ações conjuntas e politicamente conscientes visando sua superação”. Pretendemos com este mergulho à história indígena e Puri fortalecer a consciência coletiva acerca das questões postas na atualidade referentes a essa etnia, contribuindo com propostas de ações e reflexões para a organização e articulação de seus remanescentes.

Buscamos dados que nos forneceram elementos sobre o processo que os povos originários vivenciaram, marcados pelo extermínio, exploração, dominação e resistência, e como isso tudo afetou a trajetória da etnia Puri, da qual seus atuais remanescentes procuram o reconhecimento, valorização da sua cultura e o reencontro com suas origens e seu povo.

Analisamos algumas pesquisas que falam sobre a história de resistência dos povos indígena que contribuíram para termos informações e expandir nosso entendimento sobre eles. Destacamos os trabalhos feitos por Almeida (2004), Almeida (2009), Almeida (2012), Arantes (2015), Armantino (2009), Bessa Freire (2009), Bicalho (2010), Carneiro da Cunha (1992), Juruna (1982), Lopes (2014), Melatti (1993), Oliveira (2006), Vilar (2000).

Sobre a pesquisa da etnia Puri em específico, a reconstrução de sua história, o processo recente que passam de ressurgimento ou etnogênese, e a experiência da organização em prol de demandas coletivas, destacamos a contribuição de Barbosa (2005), Bartolomé (2006), Lemos (2004 & 2015), Lamas (2012), Oliveira (2003), Oliveira (2004), Paraíso (2011), Puri (2016), Soares (2009), Soares (2010), Souza (2003).

2.1 Povos Originários: uma história de opressões e resistências

Passados mais de 500 anos de genocídio contínuo, nossos algozes têm certamente procurado se sofisticar, procurando diferentes técnicas para melhor chegar ao seu principal objetivo: varrer-nos do mapa (Raial Orotu Puri, 2016c).

O nosso país foi colonizado pelos portugueses, e quando estes chegaram existiam em torno de 6 a 8 milhões de pessoas vivendo nessas terras, fazendo parte de 1.400 povos nativos com uma grande diversidade de formas de organização social. Os portugueses chamaram todos estes povos que aqui encontraram genericamente de índios, apesar de que cada etnia tinha um nome e uma identidade em específico.

O contato causou estranhamentos de ambos os lados. Os nativos tinham costumes totalmente diferentes dos europeus. Sua organização social, política, economia se estruturavam de outro modo. Os povos que aqui habitavam andavam nus, falavam línguas próprias, tinham outro ritmo e fins para o trabalho, não conheciam o valor do dinheiro, a acumulação e nem o deus cristão.

Nas primeiras décadas do século XVI os invasores construíram feitorias e realizaram o escambo, que consistia em trocar mercadorias (objetos, alimentos e ferramentas de pouco valor monetário) com os povos nativos em troca de sua mão de obra para a derrubada e armazenamento do pau-brasil, uma árvore valorizada e utilizada na Europa para tingir tecidos.

A partir de 1530, com a ameaça francesa, a Coroa Portuguesa incentivou a vinda de portugueses para o novo mundo. Dividiu as terras ocupadas em capitânicas hereditárias e pessoas da nobreza portuguesa passaram a administrá-las, construindo vilas, procurando povoá-las e realizar atividades rentáveis, podendo escravizar índios e roubar suas terras.

No início havia grandes dificuldades para a manutenção dessas capitânicas devido a ataques frequentes dos índios que defendiam suas terras e seu povo, entre outros motivos, e a maioria das capitânicas foram abandonadas. No entanto, o objetivo de preservar a posse das terras para Portugal foi garantido.

O açúcar era uma mercadoria valiosa e de grande aceitação na Europa e os portugueses decidiram experimentar plantar cana-de-açúcar no território invadido. Inicialmente tiveram uma experiência positiva no nordeste, em que o solo era favorável para o plantio da cana e os donatários souberam fazer alianças com os índios, baseado nas trocas de ferramentas pela sua mão de obra. Aos poucos se passou para o plantio em larga escala. Deste modo foi introduzida a monocultura da cana-de-açúcar no Brasil.

Os índios depois de um tempo, já satisfeitos com a quantidade de instrumentos obtidos, não tinham tanto interesse em colaborar com os europeus (MERCHANT, 1980, apud MARCHIORO, 2005, p. 02). A escravidão indígena passa a ser o meio mais utilizado

para se obter mão de obra para a manutenção da economia⁴⁴, passando a configurar o predomínio do modo de produção escravista, principalmente africana, que perdurou até fins do século XIX. Era preciso a ajuda dos índios não só na produção de cana, mas também na defesa das terras invadidas e na construção de obras como prédios, igrejas e vilas, o que intensificou a exploração indígena.

Os portugueses utilizavam a prática de colonização nos territórios “descobertos”, entendendo o local como sua colônia, colocadas a seus serviços e interesses. Para justificar e legitimar essa ação, se autoconsideraram uma “raça superior” aos povos aqui encontrados. De diversas maneiras eles buscaram reconhecimento e controle sobre a ocupação e os habitantes do território tomado, aniquilaram por completo diversos povos indígenas que se opuseram ou não aceitaram se submeter à eles (SOARES, 2009, p. 01).

A falta de fé cristã foi alvo de acusações de que os povos nativos não teriam almas ou até não poderiam ser considerados humanos. O primeiro nome escolhido pelos portugueses para esse território, a Terra de Santa Cruz, reflete a importância e o peso da religião católica.

Schwartz (1988, p. 42) mostra como o modo de vida nativo causa espanto aos portugueses que utilizam diferenças culturais para justificar a dominação:

Os europeus surpreendiam-se com o desinteresse dos índios por excedentes de produção, lucros e certas formas de propriedade. (...) O que aos olhos dos europeus parecia prodigalidade, falta de interesse em lucros e despreocupação com os excedentes irritava-os, e mais de uma vez tais atitudes foram apresentadas como prova da irracionalidade do índio e, portanto, de sua falta de humanidade.

Com essas justificativas a população indígena sofreu um etnocídio através principalmente de “guerras de conquista, extermínio e escravização, além do contágio de doenças, como a varíola, o sarampo e a tuberculose, que dizimavam grupos inteiros rapidamente” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 21-23).

O fator doenças contribuiu bastante para o enfraquecimento e desequilíbrio indígena e conseqüente dominação portuguesa, mas as inúmeras guerras com armas de fogo foram cruciais para a morte de milhares de índios, o que causou a extinção de centenas de etnias.

Foram realizadas as chamadas entradas e bandeiras no território para procurar metais preciosos e defender as expedições de ataques de índios. Nos primeiros anos não se encontrou os metais, mas centenas de milhares de indígenas estavam no caminho dos bandeirantes, sendo mortos, escravizados, vendidos e as mulheres violentadas e algumas

⁴⁴ A economia colonial era fragmentada, baseada no trabalho escravo, na agro-exportação, voltada ora para exportação, ora para o mercado interno e subsistência, submetido ao controle burocrático e político metropolitano (PAIVA, 2004, apud CHAVES, 2003).

eram levadas juntas para seguir servindo a seus algozes. Para Vilar (2016) “algumas bandeiras atuavam como grupos paramilitares, sendo contratados por particulares ou até pelo governo, para exterminar quilombos e aldeias rebeldes”.

Alguns índios frente à ameaça do invasor acabaram por se aliar a este, seja por recear a morte, ou por achar que era a única saída, para obter vantagens, ou por imposição. Assim, índios se somaram nas bandeiras, bem como os filhos das índias capturadas com os bandeirantes. As bandeiras também serviam para defender as terras conquistadas de estrangeiros, especialmente os espanhóis e franceses, e para expandir o território para além dos limites acordados com a Espanha (RIBEIRO, 1995, p. 435).

Os indígenas que já se encontravam na região foram os primeiros escravizados: “Diante das necessidades da nascente cultura da cana de açúcar, implantada para acelerar o desenvolvimento econômico do território brasileiro, os colonos começaram a adotar o uso da mão de obra indígena escrava” (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 39, apud SCHWARTZ, 1988). Entre 1540 e 1570 foi o apogeu da escravidão do gentio no litoral brasileiro, conforme Marchioro (2006, p. 04).

Tiveram dificuldades nessa empreitada por diversos fatores, como a resistência pela própria cultura indígena que mantinha uma divisão do trabalho em que as mulheres cuidavam da agricultura, portanto os índios homens relutavam em produzir cana, além de que milhares morriam em contato com as doenças trazidas com os europeus para as quais não tinham imunidade. Os padres também eram, em parte, contra a escravidão dos índios, embora de acordo com Silva (2007) eles quisessem o controle sobre os nativos os empregando em suas propriedades e gerando assim recursos para financiarem atividades religiosas.

A prática de escravidão indígena foi proibida oficialmente pela Coroa primeiramente em 1570, mas seguiu acontecendo de forma intensa durante todo o século XVII. Em 1639 uma bula papal proibiu a escravidão dos índios e orientou que os índios já sob esse regime deveriam ficar sob a responsabilidade dos padres, o que gerou várias reações contrárias e não obediência a essas normas. A escravidão dos nativos foi abolida novamente em outros regulamentos principalmente no século XVIII sob a alegação da grande diferença cultural e social que tinham, além de continuar sendo combatida pela Igreja, no entanto, continuou existindo, como relata Lamas (2012, p. 229) sobre a capitania de Minas Gerais:

(em Minas Gerais) mesmo durante o auge da mineração, momento em que a mão de obra escrava negra (africana e/ou afrodescendente) era largamente

usada, a mão de obra indígena não deixou de possuir um papel relevante, especialmente entre aqueles que não possuíam cabedais suficientes para comprar cativos africanos.

Os africanos foram forçadamente trazidos de seu continente para as novas terras em navios negreiros e escravizados durante a colonização, sendo explorados, tratados como mercadoria e com muita violência. Faziam os trabalhos pesados, inicialmente nas plantações de cana e depois nas minas de ouro, plantações de café, além de serviços domésticos e urbanos. Tinham seus parentes dispersos, trabalhavam muitas horas por dia, eram proibidos de praticar a sua religião e outros elementos de sua cultura, recebiam pouca comida, viviam em péssimas condições e eram severamente castigados física e psicologicamente.

Esses fatores levaram a muitas revoltas cotidianas e fugas para as matas, o que gerou a criação de quilombos, locais de refúgios e resistências desses negros, em que não raro indígenas e brancos pobres se uniam. Nestes locais se vivia em liberdade e eram criadas novas relações sociais. Eram realizados plantios, coletas e caças e se vendiam o excedente para as comunidades vizinhas, o que enfraquecia a escravidão. Diversos desses locais foram exterminados pela Coroa e por bandeirantes, mas muitos resistiram. Até hoje existem centenas de comunidades quilombolas (quilombos remanescentes) no Brasil.

A escravidão negra só acabou oficialmente em 1888 e essa situação deixou um conjunto de valores na sociedade brasileira que fez e ainda faz existir um grande preconceito racial e social na nossa História.

A preferência pela escravidão dos povos negros abria um pretexto para se exterminar com os índios e obter suas terras e cursos d'água. Os povos originários foram massacrados ou de diferentes maneiras sendo obrigados a se adequar ao modo de vida dominante. Esse processo não foi pacífico, havendo muitos modos de resistência. Porém, o poder bélico dos europeus era forte, o que os levou a ter grandes vitórias nessa empreitada, massacrando milhares de indígenas.

As diferenças culturais existentes entre indígenas e portugueses eram entraves para os objetivos coloniais e seguiram sendo usadas para inferiorizar os povos originários e justificar a necessidade do ataque e exploração portuguesa. De acordo com Oliveira & Freire (2006, p. 28), os europeus enfatizavam e ressaltavam as práticas tidas como “bárbaras” e “bestiais”, como a nudez, a poligamia, a antropofagia⁴⁵ e a falta de fé no deus cristão. Essa representação negativa dos povos indígenas autoconferia um caráter humanitário e religioso

⁴⁵ Prática de comer carne humana utilizada em certos rituais indígenas. Geralmente se acreditava que assim as qualidades dos mortos eram passadas a quem os ingerisse.

ao empreendimento colonial.

Alguns portugueses defendiam a conversão do índio ao cristianismo, enquanto outros defendiam que era impossível essa tentativa, e que, portanto, era melhor se livrar desses gentios (pagãos). Prevaleceu oficialmente a ideia de catequização e ressocialização dos índios através da criação de aldeamentos, conforme ordens da Coroa portuguesa de 1548.

O governo português faz uma parceria com os padres jesuítas para realizar os “descimentos”, que foram expedições até às aldeias indígenas lideradas por missionários, brancos em viagens e às vezes até pelos próprios índios aldeados, para convencer os nativos através de presentes e da retórica a irem morar nos aldeamentos, que seriam geridos pelos próprios jesuítas, mas sendo subordinados à Coroa portuguesa.

Os religiosos afirmavam aos índios que a cristandade e a ida aos aldeamentos significaria acesso à terras seguras e às ferramentas (MARCHIORO, 2005, p. 03). Com essa atitude, retiraram vários índios de suas aldeias e os colocaram em um mesmo local de confinamento, os aldeamentos, mesclando diversas etnias indígenas para dificultar uma possível formação social.

Muitos índios relutaram, mas as perseguições constantes sofridas, não mais somente por etnias inimigas, mas pelos europeus, além da dificuldade crescente de encontrar alimento, pela derrubada brusca e rápida das florestas feitas pela colonização, somadas às doenças que começavam a ter acesso para as quais não tinham imunidade, fizeram muitas aldeias indígenas preferir um local seguro que eles acreditavam que teriam condições para seguir suas vidas em liberdade. Porém, essa “liberdade” garantia a “não escravidão” através do trabalho exaustivo e obrigatório sem revelia ou contestação (LOPES, 2014).

Em 1549 surgiu a primeira regulamentação sobre os índios num Regimento da Coroa, garantindo proteção aos índios aliados e dando aos jesuítas poder de decisão nos assuntos relacionados aos nativos. Porém, com o tratamento dos indígenas enquanto “raça inferior”, o que justificava uma “educação” baseada na submissão e obediência. Com Paraíso (p. 81) podemos ver que:

a Coroa portuguesa resolveu ordenar as relações interétnicas na sua colônia americana e assim superar os conflitos entre os grupos indígenas e os colonos, a solidificação da conquista centrou-se na criação de aldeamentos e na ressocialização dos povos indígenas. Essa tarefa foi entregue aos missionários, que se tornaram responsáveis pela criação e administração desses espaços privilegiados. Pretendia-se adequar os novos súditos às exigências do projeto colonial, resgatando-os do “estado de barbárie e do domínio do demônio”, o que os inicianos acreditavam ser possível, apesar de considerá-los pertencentes a raças inferiores. Por possuírem alma, entendimento, memória e vontade, poderiam ser convertidos caso fossem submetidos a uma polícia adequada e à obediência.

O Governo manteve então uma política indigenista revestida de “caráter ético”, e o que prevaleceu foi o discurso de civilizar e catequizar, com uma política de aldeamentos, missões, escolas, seminários, que serviam como confinamento e preparo da introdução indígena na sociedade civil, convertendo os mais velhos e alfabetizando as crianças, possibilitando os colonizadores poderem explorar terras, utilizar a mão-de-obra indígena e os submeter ao projeto colonial. Os interesses comerciais da Coroa prevaleceram em relação às tentativas missionárias de defesa e direitos dos índios.

O projeto colonial envolveu uma política indigenista que fragmentou os povos indígenas em dois grupos, os aliados (mansos) e os inimigos (bravos, hostis). A legislação colonial mudava sua disposição conforme os índios fossem aliados ou inimigos dos portugueses. Porém, para todos os índios não havia o reconhecimento e respeito pela sua diferença cultural, além da negação de sua autonomia.

Os aliados eram os capturados ou retirados das aldeias e levados para aldeamentos, onde deveriam se converter à fé cristã, realizar trabalhos compulsórios, serem catequizados e civilizados para se tornarem “vassalos d’el Rei”, enquanto os “índios bravos” deviam ser submetidos às “guerras justas”⁴⁶ para serem “subjugados militar e politicamente de forma a garantir o seu processo de catequização” e serem preparados para servirem como mão-de-obra escrava nos empreendimentos coloniais (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 35-37).

A regulamentação também incentivava a prática do “resgate”, que era a “compra”, através de ferramentas ou outros objetos de interesse indígena, de prisioneiros de guerra encontrados nas aldeias indígenas, já que algumas etnias aprisionavam índios de outras etnias.

Nos aldeamentos o indígena era obrigado a realizar práticas com o intuito de “sair da sua condição de inferioridade” e se incorporar à cultura dominadora, a chamada “civilização”. Dessa forma, eram proibidos a poligamia, a nudez, o ócio, a liderança tribal, e foram incentivados o casamento – inclusive entre indígenas e não indígenas –, a separação de mães e filhos, a divisão e o estímulo ao trabalho (visto como uma virtude), a adoção de agricultura como base de sobrevivência, entre outras, fazendo os nativos se adaptarem a novos elementos culturais completamente diferentes da sua tradição, sofrendo interferências religiosas e morais. Mas a cultura indígena encontrou mecanismos de continuar se mantendo, sofrendo modificações e se misturando com a cultura que lhes era imposta.

⁴⁶ A legislação sobre guerras justas era originária do direito de guerra medieval e foi instrumentalizada no séc. XIV em Portugal. Era uma doutrina que autorizava a Coroa e a Igreja a declararem guerra aos pagãos. No Brasil-colônia foi utilizada para matar e aprisionar índios hostis.

Os padres jesuítas tiveram um papel fundamental no projeto de aldeamentos, assumindo todo o controle desses espaços. Aprenderam a falar as línguas indígenas, convenceram muitos índios a descerem de suas aldeias para se unirem aos aldeamentos, oferecendo uma solução satisfatória para a dominação indígena e o uso da força de trabalho destes povos. Eram responsáveis pela catequese, pela organização dos aldeamentos e repartição dos índios para os trabalhos nestes locais, para os moradores e para a Coroa. Impediam a escravização dos índios aldeados, muitas vezes entrando em conflito com os senhores de engenho.

De acordo com Farage (1991, p. 31, apud Marchioro, 2006, p.05), era possível encontrar quatro tipos de aldeamentos, divididos conforme a repartição da sua mão-de-obra:

aldeias do serviço das ordens religiosas, as quais eram voltadas para o complemento de renda recebidas pelos missionários; as aldeias do Serviço Real, em que os serviços dos índios eram focados mais para o Estado; as aldeias de repartição, cujo os índios preferencialmente trabalhariam para os colonos; e as missões sertão adentro que eram espécies de “unidades autônomas de produção”.

Os aldeamentos e missões não eram apenas empreendimentos religiosos, mas também econômicos e político militares, onde o índio era retirado de lá quando era necessária sua mão-de-obra em outros locais ou para a guerra, estando forçadamente a serviço da colonização. Os trabalhos geralmente eram exaustivos, causando sobrecarga e exploração. De acordo com a legislação vigente, os trabalhos realizados pelos índios deveriam ser remunerados, porém em muitos casos isso não acontecia.

Os índios sofriam severas penalidades, geralmente físicas, quando não obedeciam a alguma exigência. Os aldeamentos também sofriam ataques constantes de bandeirantes a procura de índios para venda como escravos.

Muitos indígenas, conforme sugere Ferreira (apud LEMOS, 2004, p. 78) tinham resistência em viver naquele local cheio de regras e que também apresentava perigos. Vários deixavam os aldeamentos depois de um tempo, mostrando de acordo com Oliveira & Freire (2006, p. 37) que até mesmo os jesuítas observavam que os índios abandonavam com facilidade os ensinamentos que recebiam e retornavam aos sertões⁴⁷. Para Almeida (2001, p. 232, apud Marchioro, 2006, p. 05) essa dispersão era “uma estratégia de fugir do assédio dos brancos necessitados de mão-de-obra”.

Através de um Alvará Régio de 1680 foi instituído o Indigenato, que reconheceu o direito congênito e primário dos povos indígenas ao seu território tradicional. Assim deveria

⁴⁷ Sertão não era um espaço vazio a ser ocupado como divulgava os portugueses, mas sim o espaço ocupado por indígenas que a Coroa tentava adentrar para usurpar as terras e angariar mão de obra para seus projetos.

ser reservado o direito do índio em todas as concessões de terras aos colonos. No entanto, o conceito de reserva nunca foi claro, e esse conceito somente se aplicava no Pará e Maranhão, tendo pouco efeito. Em 1755 outra lei expandiu o Indigenato para todos os índios do país, porém foi regulamentada apenas em 1850 e nunca entrou em pleno vigor.

A Coroa elaborava leis para atrair os índios aos aldeamentos. Foi concedida, por exemplo, uma légua em quadro⁴⁸ para aldeias ou missões com um mínimo de 100 casais através do Alvará de 1700, mesmo que essas terras estivessem em terreno de sesmarias. Havia também como receber um pedaço de terras os locais com menos casais. A posse das terras ficaria com os aldeados. Com esse argumento, muitos índios que tinham dificuldade de encontrar alimento pelo desmatamento causado pela colonização, e com medo das perseguições, foram viver nesses locais.

Os novos vassalos do Rei tinham uma característica que os diferenciava dos demais vassalos, sua identidade indígena, que era a condição para terem o direito às terras dos aldeamentos. Apesar das inúmeras sujeições que sofriam, tinham como garantido o direito a terra coletiva.

Nesse período (a partir de 1693) os colonizadores começaram a descobrir as jazidas de ouro nas Serras Gerais, fortalecendo a interiorização do povoamento na capitania de Minas Gerais. Conforme Magalhães (2002, p. 03):

A atração exercida pelas novas áreas mineradoras levou um sem número de paulistas, bem como homens de outras partes da colônia e do exterior, a se dirigirem às Minas. De qualquer forma, a escravização do gentio, continuou sendo, para os povos de Serra Acima, importante atividade econômica.

O interesse para a produção econômica do país passa a se voltar para a procura de ouro. Mas a escravidão e venda indígena permaneceu e seguiu sendo uma das principais fontes de renda e mão de obra, conhecida como o ouro vermelho.

Vários povoamentos e vilas foram fundados em Minas Gerais e houve um grande aumento populacional, se consolidando cada vez mais um mercado interno, como mostra Lemos (2016). A Coroa com medo de extravios, impediu a abertura de rotas alternativas na região que compreende atualmente a Zona da Mata mineira. Com a importância da mineração o centro político e econômico da colônia se modificou, alterando a capital do país de Salvador para o Rio de Janeiro em 1763.

A partir dos primeiros anos do século XVIII se intensificou a discordância na sociedade luso-brasileira acerca do modo de se relacionar com os indígenas, onde alguns

⁴⁸ O equivalente a uma área de 23,3 Km².

defendiam que eles deveriam morrer, outros queriam escravizá-los e outros acreditavam que eles deveriam se integrar à sociedade (LEMOS, 2004).

O conflito entre missionários e colonos também aumentou, os primeiros sendo contrários a escravidão indígena e a favor do trabalho com remuneração, enquanto tinham aqueles que queriam gastar o mínimo possível com a mão-de-obra indígena, como vemos com Paraíso (2011, p.95):

os desentendimentos entre os proprietários de terras e os missionários se ampliavam, tendo como pano de fundo a disputa entre dois projetos de ressocialização e inserção dos indígenas no sistema produtivo nas áreas de fronteira ainda descapitalizadas.

Depois de muitos embates prevaleceu a ideia de integrá-los à sociedade sendo a “liberdade” aos indígenas garantida pelas reformas do Ministro Marquês de Pombal na década de 1750. Permaneceu a estratégia de cristianizar e “civilizar” os índios através do assimilacionismo, negociando para estabelecer povoações e evitando que as bandeiras os transformassem em escravos (PAIVA, 2005, p. 02).

A Lei de 1755 converteu em vilas as aldeias com grande número de índios, dando para as novas Câmaras das vilas as posses das terras das léguas em quadra e distribuindo aos índios as terras adjacentes. Assim as vilas ganharam em extensão, possibilitando muitos índios reforçarem práticas de sua cultura, como atividades de caça, pesca, navegação e migrações temporárias (REGO, 2013, p. 51).

Isso mostra que os índios aldeados não perdiam sua cultura, mas mantinham características próprias anteriores ao aldeamento, mesmo com todas as manobras do Estado para fazê-los abandonar antigos costumes e absorver a cultura dominante.

Em 1757 foi criado o Diretório dos Índios⁴⁹, documento que se aplicava aos estados do Pará e Maranhão e em 1758 foi estendido a todo território. O documento expressava importantes aspectos e algumas mudanças na política indigenista do século XVIII. Com 95 artigos, destacou-se por diminuir o poder dos padres nos aldeamentos, incentivar a vinda de brancos para esses locais e proibir a escravidão indígena, salvo em caso de guerra justa. O Diretório manteve a obrigatoriedade da (baixa) remuneração de serviços prestados pelos nativos, porém, em muitos casos, os indígenas continuavam não sendo pagos.

A norma também criou regras para evitar a segregação, isolamento e repressão aos povos indígenas, como o fomento ao ingresso de não-índios aos povoados indígenas, entre outros pontos, o que contribuiu para a sua integração forçada como súditos da Coroa.

⁴⁹ Para ler na íntegra os artigos do Diretório dos Índios acesse: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>.

O Diretório trouxe a responsabilidade sobre a administração dos índios para o governo, e não mais para os religiosos, que por sua vez teriam ações limitadas apenas aos domínios espirituais. Essas mudanças garantiram que a política indigenista fosse feita de acordo com os interesses da Coroa, especialmente na utilização do trabalho indígena em favor de interesses coloniais (REGO, 2013, p. 49).

Já a mudança de gentio para súditos da Coroa em relação a todos os índios do território conquistado, revelava a estratégia de consolidar os limites territoriais do Brasil, garantindo que as terras ocupadas nas fronteiras ao norte, em disputas com espanhóis, fossem consideradas como terras ocupadas por vassallos do rei de Portugal.

Além disso, o Diretório também proibia o uso da palavra “negro”, incentivava o casamento entre índios e colonos dando benefícios e prêmios aos colonos que se casassem com mulheres índias, elevava os aldeamentos indígenas à categoria de vilas, que deveriam ser administradas por um Diretor auxiliado por padres, retirando dos missionários o papel central na “civilização” dos índios, obrigava os índios a terem nomes e sobrenomes tal qual o das famílias de Portugal, e as crianças indígenas passariam a ser obrigadas a frequentar escolas públicas. O Diretório determinava ainda a substituição da língua geral, o *nheengatu*, pela língua portuguesa, ação decisiva na mudança linguística do Brasil nessa época, condenava práticas de ritos religiosos indígenas, entre outras normas que alteraram significativamente a cultura indígena.

Neste conjunto de artigos é possível ver o persistente preconceito com os povos indígenas que mantinham sua identidade e costumes e as tentativas de modificá-los, com base em ideias assimilacionistas em que o índio deveria para o seu próprio bem assimilar a cultura “civilizada”, abandonando antigos hábitos “incivilizados”:

Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado: Estes duos virtuosos, e importantes fins, que sempre foi a heróica empresa do incomparável zelo dos nossos Católicos, e Fidelíssimos Monarcas, serão o principal objeto da reflexão, e cuidado dos Diretores. (...) Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes, e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração,

e a obediência ao mesmo Príncipe (Diretório dos Índios, 1757).

Termos como bárbaros e abomináveis costumes, infelizes, ignorantes e miseráveis povos, demonstrava a falta de respeito e o uso de justificativas nefastas para lhes impor a cultura dominante. Também ficou nítido o objetivo do Diretório com as mudanças colocadas para os índios de prepará-los para o trabalho e o comércio.

A introdução da religião católica continuou sendo uma necessidade importante, mas se antes o discurso era de converter e catequizar, agora se falava em civilizar e catequizar, com ênfase no primeiro ponto, conforme Lemos (2016).

Foi diminuída a influência dos religiosos sobre os índios, sendo os jesuítas expulsos do país em 1759, o que aumentou a pressão sobre as terras indígenas. Essa ação visava tirar o poder político dos jesuítas que em alguns momentos rivalizava com os poderes da Coroa. Enquanto Portugal queria desenvolver a colônia econômica e culturalmente, com ideias iluministas, os religiosos se enriqueceram e através de suas escolas e missões determinavam o comportamento e costumes da população, contrários às artes, técnicas e a ciência. Com a expulsão, os colégios jesuíticos são fechados e em alguns anos a colônia passou a ter uma nova rede de ensino (OLIVEIRA et al., 2013).

A lei colocava a necessidade do trabalho para organizar os índios e os “civilizar”, legitimando o uso de mão de obra barata indígena da qual os colonos poderiam utilizar, porém também continuou sendo ignorado o tipo e a divisão de trabalho que já fazia parte de sua cultura. A proibição da língua foi vista como uma das formas mais eficazes para a perda dos antigos costumes e fundamental para a obediência à Coroa. O governo com essas medidas assumiu interesses favoráveis aos colonos em detrimento dos padres.

Mesmo depois da implementação do Diretório dos Índios, grande parte da população branca era a favor do trabalho escravo indígena, e continuaram ocorrendo ataques e escravização dos nativos. As terras dos aldeamentos também eram alvo constante de conflitos e disputas, assim como aumentava o extravio de madeiras desses locais. Paiva (2005) apud Resende (2004) afirma que “inúmeros foram os casos dos índios coloniais exigirem seus direitos a liberdade acionando a justiça”. Vemos com essa afirmação que os índios lutavam pela sua liberdade utilizando múltiplas ferramentas, incluindo as leis e instituições coloniais.

O Diretório teve uma série de dificuldades para aplicação das suas normas e foi abolido com uma Carta Régia em 1798, mas teve tanta repercussão que muitas de suas

diretrizes seguiram vigorando e a partir dos anos 1850 voltou a nortear a política indigenista (ALMEIDA, 2012, p. 24-25).

Com a expansão da fronteira agrícola⁵⁰ a referida Carta Régia retomou o conceito de guerras defensivas, passa a considerar o índio como órfão e passou a incentivar ainda mais o estabelecimento de brancos em aldeamentos e vilas indígenas. Houve também o incentivo de ocupação dos chamados Sertões do Leste, região que abrangia principalmente os estados de São Paulo e Minas Gerais. Novos ataques aos “índios bravos” ocorreram e diversos aldeamentos e presídios foram feitos com o objetivo de capturar e civilizar os índios.

Há uma lacuna no que tange a política indigenista mais consistente, articulada nacionalmente, com uma legislação apenas pontual e casuística nas primeiras décadas do século XIX. Mas seguiu vigorando e até sendo acentuada a política assimilacionista.

Como as populações indígenas eram muito diversas e cada uma mantinha um grau de aproximação e inserção nas sociedades envolvidas, foram adotadas diferentes medidas: nos sertões se criavam aldeamentos, presídios e eram realizadas “guerras justas”, enquanto que para os índios aldeados e considerados “civilizados” era proposta a assimilação, sendo distribuídas terras individuais das antigas terras coletivas que seriam extintas junto com as antigas aldeias (ALMEIDA, 2012, p. 25).

A distribuição de terras individuais passa a ser exaltada como um benefício a ser conquistado com a condição de civilizado, porém rompia com valores importantes à cultura indígena como vida comunitária e reciprocidade, vistos pelos colonizadores como negativos e obstáculos ao progresso (ALMEIDA, 2012, p. 30).

As ações do Estado brasileiro para com os índios durante todo o século XIX foram marcadas por contradições, influenciadas pelos regimes diferenciados do período (colônia, império e república). Mas preponderou mais o interesse e a conquista das terras indígenas do que a sua mão-de-obra. O Estado se apoderou das terras dos aldeamentos e das que encontrou no seu caminho (CUNHA, 1992, apud LEMOS, 2004, p. 09).

Com a transferência da família Real de Portugal para o Brasil no ano de 1808 teve um retrocesso em que as políticas indigenistas ficaram mais ofensivas. O governo voltou a decretar guerra aos índios dos sertões, sendo retomadas as chamadas “guerras justas”, desta vez contra os povos Botocudos e Kaingangs, assim como a escravidão temporária, visando a liberação do território ocupado pelos índios, possibilitando a expansão agrícola e

⁵⁰ A fronteira é agrícola e também social, tendo em vista que se trata do limite e disputa de espaço entre duas sociedades diferentes entre si, que utilizam esses territórios para reprodução biológica e cultural de um determinado modo de produção de vida (LEMOS, 2016).

organização de atividades mercantis. A preocupação principal do Governo girava em torno da questão da terra e não necessariamente do bem estar dos povos indígenas (LEMOS, 2004; BARBOSA, 2005).

A diferenciação entre índios mansos e bravos que existia na legislação desde o século XVI se acentuou, sendo mantida a política de defender e zelar, inclusive dando alguns benefícios aos índios aliados, enquanto os demais eram considerados inimigos, devendo ser combatidos. De acordo com Langfur, apud Almeida (2012, p. 25) a Carta Régia decretando guerra justa apenas sancionou uma prática que já existia, já que “as guerras contra os índios dos sertões de Minas Gerais nunca deixaram de ocorrer”. Porém, com o incentivo da Coroa, as guerras e as mortes aumentam.

No início do século XIX a produção de café impulsionou a economia brasileira, inicialmente no Vale do Paraíba entre Rio de Janeiro e São Paulo. Para garantir as plantações de café nesses locais foi preciso derrubar florestas, aumentar as áreas cultiváveis e conseguir uma quantidade grande de mão de obra africana e indígena, em que muitos foram utilizados como escravos. De acordo com Lemos (2004, p. 05): “o café transforma a economia nacional e a paisagem, rasgando a floresta, conquistando o Vale do Paraíba num ritmo acelerado, fundando vilas e povoados, que implicará um impacto acentuado aos povos indígenas fluminenses”.

Destacamos as emboscadas e aprisionamentos de guerra, em que os índios pegos deveriam ser destinados a algum serviço para os milicianos e colonos por no mínimo dez anos. Com Paraíso (2011, p. 85) vemos que “A retomada da escravidão era vista, portanto, como tendo um caráter pedagógico essencial para elevá-los à “condição de humanos”. A dificuldade nessa época em conseguir escravos africanos fortaleceu a escravidão indígena.

As crianças indígenas capturadas eram colocadas em severas escolas para que se “extirpasse sua natural rudeza” através de um processo intenso de ressocialização. A prática de aprisionar crianças foi relatada mais explicitamente a partir de 1815, e a partir de 1840 ocorreram denúncias de tráfico de crianças indígenas pelos missionários. Além de serem mais fáceis de “educar” e “civilizar”, havia o interesse de estudos e exposição delas no continente europeu.

A captura e venda de crianças estimulavam os indígenas aldeados a optar por auxiliar nessa tarefa para conseguir alguma remuneração, porém isto dificultava a construção de alianças intertribais:

permitia desviar os esforços de captura para as aldeias dos inimigos. Dessa forma, ampliavam-se os conflitos interétnicos e intergrupais, transformando o comércio de

crianças em poderosa ferramenta de dominação por acirrar os conflitos e as oposições entre os diversos grupos indígenas, tornando inviável qualquer aliança intertribal. Saint-Hilaire atesta que esses conflitos, alimentados pelos conquistadores, consistiam em uma das táticas mais eficientes de conquista de terras, sem que para isso tivessem de disparar um tiro (PARAÍSO, 2011, p. 89).

Essa prática gerou muita insatisfação entre diversas etnias, que viram suas aldeias acabarem sem crianças para a necessária renovação e continuação do ciclo da vida. Ainda com Paraíso podemos ver que alguns indígenas sequer compreendiam os objetivos dessa emboscada, quando a autora cita o questionamento de um cacique do Vale e Jequitinhonha (norte de Minas Gerais) dirigido a Saint-Hilaire indagando se os brancos não possuíam bastante mulheres que lhes dessem os filhos que desejavam.

A maioria das crianças eram vendidas ou doadas aos colonos para se transformarem em trabalhadores rurais ou domésticos ou ficava sob a guarda do Estado e transformados em soldados ou intérpretes. Existia um conflito entre colonos e o Estado, pois ambos disputavam a guarda dessas crianças para satisfazer suas necessidades.

Grande parte morria em poucos anos devido, sobretudo, a trabalhos exaustivos. Os que sobreviviam por vezes acabavam sendo solidários aos colonos e ao Estado em oposição aos indígenas. Para Paraíso (2011, p. 91) isso pode ser explicado pela “perda dos sentimentos de pertencimento e solidariedade para com seu grupo de origem”, já que foram retirados de sua família quando pequenos. Existiam ainda casos mais raros de doação de crianças indígenas à autoridades, ao imperador ou levados pelos naturalistas a Europa.

Em 1822 aconteceu a independência do Brasil e segundo Suess (2016) os mecanismos da colonização, dominação e escravidão continuaram sendo reproduzidos pelas elites que assumiram o governo. O novo império se esforçou em construir uma nação e um povo brasileiro, mascarando a realidade e unificando a diversidade de pessoas e etnias existentes em torno de algumas características comuns onde o etnocentrismo e a superioridade do homem branco era o pensamento predominante. Tinham dúvidas e divergências em como deveriam retratar os índios. O debate entre políticos e intelectuais nesse contexto seguia sendo se o índio tinha capacidade ou não de se civilizar, e se era melhor lidar com eles com violência ou brandura.

O afloramento do romantismo no Brasil se dá nessa época e contribui para uma visão positiva do povo brasileiro gerado pelas três raças (europeu, africano e índio). Diversos poetas idealizam o índio do passado como o herói brasileiro, escrevendo obras com esse viés, dando maior visibilidade para essas pessoas e fazendo o próprio Estado utilizar mais a imagem do índio como “incivilizado, mas bom selvagem” para construir seu projeto

nacionalista de país. Esta imagem, como nos mostra Almeida (2012, p.28) não tinha relação com os reais habitantes dos sertões e aldeamentos que ameaçavam colonos, recusavam o trabalho lhes impostos e lutavam para conservar suas aldeias. Mas o discurso científico, artístico, literário e histórico mantinha essa falsa impressão.

De acordo com Soares, depois de muitos embates “a recomendação passou a ser a utilização de meios brandos e persuasivos no trato com os índios, de modo a incorporá-los à sociedade civil” (SOARES, 2009, p. 07). O Estado se compromete formalmente com a integração pacífica destes povos à nação brasileira, porém mantém o viés assimilacionista e reconhece a necessidade de uso da força em alguns casos.

Foram usadas múltiplas táticas para se obter êxito nessa difícil tarefa de controlar a ação dos povos indígenas. Nesse período foram criados diversos aldeamentos, modificando radicalmente o modo de vida dos índios. O índio seguiu resistindo e sendo discriminado. Nas palavras de Vilar (2016):

enquanto as obras de José de Alencar e Gonçalves Dias procuravam exaltar o papel dos indígenas como ancestrais e heróis do Brasil, procurando conceder um valor cultural e histórico, mesmo que através da ficção, nem tudo eram flores. Os indígenas assim como os negros, eram descriminalizados; não eram cidadãos (com raras exceções); eles viviam em vilas, fazendas ou nas pequenas cidades; mas a maioria ainda habitava aldeias e mantinham seus antigos hábitos, evitando conviver com o restante da população. Em forma geral, os indígenas eram indivíduos pobres, viviam a margem da sociedade e eram na sua maioria considerados ainda incivilizados.

De 1822 a 1850 o Brasil não teve uma legislação que regulasse o processo de apropriação de terras, fazendo muitos colonos e posseiros tomarem posse de terras por todo o território de modo irregular, com o uso da força e violência. Estava plantado o germe do que mais tarde se consolidaria na classe dos grandes proprietários rurais do país, de acordo com Moreira (2001).

A Constituição de 1824 colocou como competência das Assembleias Legislativas Provinciais a questão indígena, fazendo prevalecer interesses das oligarquias locais. Diversas leis locais foram criadas em prejuízo dos interesses nativos. Continuou existindo forte discriminação aos povos indígenas, sendo negada sua cidadania, conquistada apenas com a superação da condição indígena e adoção dos chamados padrões civilizados. Os índios tinham a liberdade de escolher entre a “civilização” ou o “extermínio” (ALMEIDA, 2012, p. 29).

Foi pensada a possibilidade de retomar o projeto educacional missionário, proposto pelo coronel Guido Marliere, comandante das Divisões Militares de Minas Gerais. O

coronel defendia a entrega das crianças a mestres de ofícios para que aprendessem uma profissão desde cedo, mostrando desconsideração ao que elas aprendiam na sua cultura. Defendia também que quando adultos voltassem a aldeia de origem para catequizar os demais (PARAÍSO, 2011, p. 92).

No início da década de 1830 é proibida a guerra justa e escravidão indígena, o que não impediu essas práticas de seguirem acontecendo fora da lei. Contudo, permaneceu a “visão educativa da política indigenista”, definindo os indígenas bravos enquanto órfãos e, portanto, sendo necessário seus cuidados por juízes que os sustentariam até ingressarem no mercado de trabalho (PARAÍSO, 2011, p. 92). Em 1832 foi criada em Minas Gerais um colégio para índios dos dois sexos.

Lemos (2004, p. 02) explica que com o Ato Adicional de 1834 as províncias, através das Assembleias Legislativas, passam a ter poder e definir as políticas de catequese e civilização dos índios, dando mais autonomia local para os rumos das políticas indigenistas.

De 1835 a 1840 ocorre a Cabanagem no Grão-Pará, atuais estados do Amazonas, Pará, Amapá, Roraima e Rondônia. Foi uma revolta em que negros, índios e mestiços se uniram a algumas pessoas da classe média e alta, se insurgiram contra a elite local e tomaram o poder no estado. A tomada de poder se deu por duas vezes e durou até 1836, mas depois o movimento seguiu organizado no interior até 1840, quando foi duramente reprimido. Entre os principais motivos do levante estavam a situação crítica em que o povo vivia de extrema pobreza e a irrelevância política da província após a independência, além de reivindicarem a igualdade social.

Na década de 1840 houve uma maior necessidade de conseguir trabalhadores devido a dificuldade em obter escravos africanos, a incorporação de novas terras ao país e fracassos na administração da questão indígena. Havia diferentes ideias em disputa e a que prevaleceu foi submeter administração indígena especialmente nas áreas de conflito aos missionários italianos, que passaram a ser os responsáveis pela conversão e educação dos indígenas aldeados ao trabalho, ensinando a língua portuguesa e técnicas agrícolas e mecânicas.

Essa posição gerou descontentamento aos colonos que já tinham posse de indígenas e queriam manter isso. Nessa tensão os missionários denunciavam abusos sexuais, maus tratos, trabalhos exaustivos e exploração excessiva por parte dos colonos.

Em 1845 o Estado reutilizou várias ideias do Diretório dos Índios e por meio do regulamento 426 acerca das Missões, Catequese e Civilização dos Índios retomou uma proposta mais articulada para o país, mantendo o viés assimilacionista. Definiu como

política imperial de relação com os índios um processo de catequese com métodos brandos de “civilização” e contato com indígenas, além da criação de instituições para aplicar esses princípios e proteger os índios. Em cada província foi criada a função do diretor geral e em cada vila ou aldeia os diretores parciais, permanecendo os índios com “incapacidade temporária”. As aldeias poderiam ser extintas caso o diretor decretasse seu estado de decadência.

O diretor geral e diretores parciais tinham a função de examinar os terrenos das aldeias e vilas indígenas e designar as terras para uso coletivo, para as famílias ou particulares, e as demais para arrendamentos a terceiros fora das vilas. Esses arrendamentos tinham o prazo de três anos e a renda deveria ser convertida em benefícios para os índios. Infelizmente, não foi isso que aconteceu.

Para Moreira (2001) este regulamento dava pouca atenção a diversos fatores que afetavam e impactavam as comunidades indígenas da época, prevalecendo a simplificação, descaso e até arbitrariedade em relação aos direitos territoriais e patrimoniais dos índios.

Vemos com Rego (2013) que os diretores eram mal pagos e em muitos casos se utilizavam de estratégias ilegais em seu próprio benefício. Muitos diretores eram também latifundiários vizinhos das vilas indígenas e tinham intenções de aumentar seus domínios em detrimento do território indígena. Assim, davam pouca terra para as famílias indígenas e para uso coletivo e arrendavam mais do que o permitido, geralmente para seus próprios familiares ou amigos. A renda também não era utilizada em favor dos índios. Os diretores possibilitaram ainda a entrada de colonos nas vilas indígenas e a concessão de terras a eles.

A Lei de Terras de 1850, além de instituir que terras só poderiam ser adquiridas a partir da compra, tinha o objetivo de demarcar as propriedades fundiárias do país. No seu artigo 12 estabelecia a reserva de terras devolutas para a colonização indígena. Mas deixou vaga a idéia de terras devolutas, gerando múltiplas interpretações e aplicações que na maioria das vezes não contribuía com a obtenção de terras para os povos indígenas. A Lei não mencionava o indigenato, isto é, o direito originário dos índios sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam, viabilizando diversas interpretações, e também não fazia referência aos índios considerados já “civilizados” (MOREIRA, 2001).

Com a Lei de Terras se instalou uma política excludente que foi pensada para dificultar a posse de terras para ex-escravos, indígenas, imigrantes e população pobre em geral, e em contrapartida, favorecer o reconhecimento jurídico da posse de terras obtida por grandes fazendeiros de maneira irregular. Não faltaram esforços das oligarquias para manter

e ampliar seu acesso a terras. Segundo Sousa (201?):

A partir de então, uma série de documentos forjados começaram a aparecer para garantir e ampliar a posse de terras daqueles que há muito já possuíam. Aquele que se interessasse em, algum dia, desfrutar da condição de fazendeiro, deveria dispor de grandes quantias para obter um terreno. Dessa maneira, a Lei de Terras transformou a terra em mercadoria no mesmo tempo que garantiu a posse da mesma aos antigos latifundiários.

O regulamento de 1854 explicitou a política assimilacionista ao reservar temporariamente terras coletivas aos índigenas, mas conceder o pleno gozo delas enquanto terras individuais para cada um quando assim o permitisse o seu estado de civilização. Continuava permitindo aos índios não civilizados o direito às terras coletivas, mesmo que temporariamente, e com esse interesse os índios mantiveram sua identidade própria, ou, nas palavras de Roberto Cardoso Oliveira, sua “identidade contrastiva”, uma identidade reconstruída nas aldeias coloniais (ALMEIDA, 2012,p. 31).

Grande parcela dos índios preferia ficar nos aldeamentos, manter terras coletivas, uma vida comunitária e uma identidade própria do que ganhar terras individuais, ter que sair dos aldeamentos e não ser mais considerados índios. Como mostra Almeida (2012, p. 31):

Foi principalmente em torno da ação política comum pela manutenção desses direitos que essas identidades, a meu ver, se mantiveram e até se fortaleceram nesse período, contra as pressões que se faziam no sentido de reconhecê-los como mestiços. Unificava-os a ideia de pertencer à aldeia e o compartilhamento de um passado comum (...) A razão principal que os unia em torno do objetivo de manter as antigas aldeias decorria, a meu ver, do fato de elas ainda constituírem, nesse período, espaço de proteção. Ali, ainda tinham garantidos, além da terra e de seus rendimentos, a vida em comunidade.

Legislações posteriores reforçaram ainda mais as ideias assimilacionistas, incorporando aos bens do Estado as terras de aldeamentos onde não existissem mais índios ou que eles “estivessem confundidos na massa da população civilizada”. Essa noção partia do princípio de que o índio não poderia mais ser considerado índio depois de “civilizado”.

O Estado criou mecanismos para obrigar os nativos a abandonarem os seus aldeamentos, desde corte de verbas, fazendo a aldeia chegar ao estágio de decadência, diminuição de suas terras, até ameaças de morte. Os índigenas ao saírem dos aldeamentos passavam a ser considerados “caboclos”, “confundidos com a massa da população”, o que forçava o seu “desaparecimento político” enquanto índios. O Estado com isso tinha o objetivo de se apropriar de suas terras. “O desaparecimento” não era real, tendo em vista que havia uma considerável continuidade e fluidez entre os ditos estágios de selvageria e civilização (ALMEIDA, 2009).

Em 1861 a questão indígena passou para o Ministério da Agricultura e Obras

Públicas, vinculando as políticas indígenas com a questão de terras. Nesta década as elites rurais moveram maiores esforços para a tomada de terras dos aldeamentos por vias legais e ilegais. Foram diminuídas as verbas para os aldeamentos, passando a ser consideradas obras filantrópicas. Os massacres e vendas como escravos de indígenas aumentaram e muitas crianças foram distribuídas entre fazendeiros. Colonos e seus filhos já estavam em número significativo nos aldeamentos, não só com o objetivo de se apropriar das terras indígenas, mas de facilitar a chamada mestiçagem, tendo cada vez mais pessoas consideradas mestiças e, portanto, não mais índias.

Porém, os índios tanto dentro como fora dos aldeamentos, mesmo que transformados, não se confundiam com a população, continuavam recusando as políticas assimilacionistas, mantendo diversas características próprias e antigas práticas culturais, “agindo e reagindo diferentemente às múltiplas formas de aplicação da política para eles traçada, lutavam e continuavam reivindicando direitos na justiça na condição de índios” (ALMEIDA, 2012 p. 22).

Não raro as lideranças indígenas mandavam documentos ou iam pessoalmente até o imperador reivindicando a defesa de seus direitos e de suas terras diante das injustiças dos poderes locais, pedindo ainda a não extinção das aldeias. Segundo Almeida (2001, p.227-9), apud Marchioro (2006, p. 10), com a intensa apropriação das terras indígenas por colonos, “os índios aprenderam a lançar mão dos títulos para dar um embasamento legal às suas reivindicações, conforme os padrões portugueses”. Com isso tiveram algumas vitórias, porém, a justiça, assim como o Estado e as leis, geralmente não estava a seu favor, e por isso tiveram outras tantas derrotas.

Em 1887 os aforamentos das extintas aldeias e vilas indígenas passam a ser da competência das Câmaras Municipais. Aumentou assim o interesse em extinguir aldeamentos, conforme explica Rego (2013, p. 53):

Câmaras passaram a negar a existência de índios ou alegar sua incorporação cultural e social ao conjunto da população nacional. As Câmaras foram elementos importantes no processo de extinção oficial de aldeamentos, ou melhor (para incorporarmos o caso das vilas indígenas), de revogação da concessão fundiária legada aos índios desde a lei de 23 de novembro de 1700. No afã de aumentar as suas rendas, não pouparam esforços para arrendar mais e mais terrenos, confinando os índios em espaços cada vez menores e contribuindo para expeli-los das suas antigas concessões.

Outra forma muito comum de se apropriar das terras indígenas era sumir com documentos de tombamento das aldeias e vilas que constavam os limites das terras doadas aos índios comprovando a legitimidade de donos de determinadas terras. Os oficiais e

escrivães geralmente faziam parte da elite, junto com os diretores dos aldeamentos indígenas, e usaram desta tática para negar o direito à terra aos índios e ir diminuindo as terras indígenas garantidas pela lei.

Os assassinatos e ameaças aos índios ainda eram constantes nessa época, e “não foram poucos os casos de conveniência ou negligência para com práticas de expulsão ou mesmo de extermínio dos indígenas, quando não ocorria do administrador dos aldeados ser o motor principal de tais atos” (REGO, 2013, p. 55).

Os índios aldeados, portanto, foram perdendo novamente suas terras e expulsos das mesmas, sendo obrigados a se incorporar à população. Muitos denunciavam essa situação, mas a fiscalização era deficiente e até conivente com esse tipo de infração. Os próprios funcionários do Estado que deveriam cuidar dos interesses indígenas eram poucos e mal remunerados, e acabavam se virando muitas vezes contra os interesses indígenas em benefício próprio. Um jeito encontrado por muitos índios era ir para outras vilas e lá omitir sua identidade e história, evitando o preconceito, para assim tentar constituir uma nova vida.

A política indigenista no final do século XIX foi centrada na extinção de aldeamentos e vilas, considerando os indígenas extintos e já incorporados na população, não mais os incluindo enquanto tais nos documentos oficiais. Por trás desse argumento estava o interesse nas suas terras. Os índios se indignavam e tentavam manter seus direitos, embora fosse tarefa difícil. Corroboramos com Almeida (2012, p, 22) para quem:

Esses discursos justificavam, conforme a política indigenista vigente, a extinção de antigas aldeias coloniais e de suas terras coletivas e, ao mesmo tempo, serviam à construção do nacionalismo, cuja proposta era criar a nação em moldes europeus, onde não havia lugar para pluralidades étnicas e culturais (...) Predominava a proposta de incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes (...) O processo de extinção das antigas aldeias coloniais envolveu, em várias regiões, o apagamento das identidades indígenas por diferentes autoridades e moradores. Esse apagamento era contrariado pela ação política dos próprios índios que, com requerimentos e petições, desafiavam esses discursos afirmando a identidade indígena e seus antigos direitos obtidos pelos acordos com a Coroa Portuguesa

Os índios aldeados em antigos aldeamentos, através de uma intensa batalha contra as violências, enganações e mentiras que perduraram por mais de cem anos, ao fim, conseguiram dificultar e retardar o processo de extinção dos aldeamentos, mas a extinção foi inevitável e acabou acontecendo. Perderam, desse modo, o direito de permanecerem nos aldeamentos, de compartilharem terras coletivas e de serem considerados índios. Foram obrigados a se transformar em trabalhadores rurais ou urbanos subalternizados e marginalizados. Porém, contrariando os dados e vontades oficiais, eles não deixaram de ser índios, mantendo uma identidade singular.

A Constituição Federal de 1891 desconsiderou a existência do índio, reafirmando o discurso oficial de extinção dessa identidade. Na abertura da cerimônia de comemoração dos 400 anos do “descobrimento” do Brasil em 1900 ficou nítido o esforço de manter a retirada do índio da história presente do país negando sua nacionalidade, o desqualificando e o ameaçando, no discurso de Paulo Frontin⁵¹:

O Brasil não é índio. Este, onde a civilização ainda não se estendeu perdura com os seus costumes primitivos, sem adeantamento nem progresso. (...) Os silvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas majestosas florestas e em nada diferem dos seus antepassados de 400 anos atrás, não são nem podem ser considerados parte integrante de nossa nacionalidade, a esta cabe assimilá-los e, não conseguindo, eliminá-los (FRONTIN, apud BESSA FREIRE, 2009, p. 187).

No início do século XX intelectuais travaram polêmico debate acerca da capacidade ou não de “evolução”⁵² dos índios do Brasil. Ambas as posições revelavam uma falta de respeito e discriminação com a cultura indígena e a negação da possibilidade do índio se manifestar como realmente era.

Nessa época, segundo Arantes (2015) ganhou destaque o militar positivista Marechal Cândido Rondon, responsável por implementar linhas telegráficas na região oeste e norte brasileira. Ele se posicionou contra o extermínio e situações de escravidão ou semi-escravidão indígena, práticas ainda existentes nestes sertões. Defendia uma política de integração nacional baseada na convivência pacífica com os nativos e ações para a sua evolução rumo à civilização. A ideia era através do convencimento e persuasão, e não da força e da violência, transformá-los em mão-de-obra à serviço do desenvolvimento da nação, tendo em vista que eram a única força de trabalho disponível no norte do país.

O marechal insistia que se criasse uma agência indigenista ligada ao Estado brasileiro para garantir a sobrevivência física dos índios e ensiná-los a trabalhar para contribuir e fortalecer a produtividade agrícola do país, o que ia de acordo com interesses do governo. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com Rondon sendo seu primeiro diretor.

O órgão incorporou os ideais republicanos de separação entre Igreja e Estado, possibilitou a diminuição da influência que os estados tinham sobre os povos originários, além de manter a ideia de transitoriedade do índio, influenciado pelo positivismo, que consistia em acreditar que os índios eram incivilizados, e assim, ainda precisavam ser orientados e tutelados até evoluírem à civilização, se transformando em trabalhadores

⁵¹ Político que se tornaria anos depois, em 1919, prefeito da cidade do Rio de Janeiro.

⁵² O evolucionismo traz a ideia de que existem estágios evolutivos nas sociedades e os indígenas estariam numa fase evolutiva primária, inferior à civilização nacional. Tal ideologia influenciou a fase inicial da antropologia.

nacionais. Continuava a existir um preconceito e inferiorização em relação à identidade indígena, difundindo o pensamento de que essa identidade como tal deveria se extinguir (ARANTES, 2015).

Os regulamentos do SPI estavam voltados para o “controle dos processos econômicos envolvendo os indígenas, estabelecendo uma classificação que definia o modo de proceder e as intervenções a serem adotadas”. Visavam proteger e intervir na vida dos povos originários no sentido de pacificar e sedentarizar os grupos indígenas, doando terrenos, alimentos, disciplinando as suas atividades econômicas e empregando diversas técnicas educacionais rumo à integração e nacionalização. Também proibia a separação forçada dos membros da família indígena, ação até então praticada por alguns sertanejos (FUNAI, 2012, p. 23-25).

O órgão foi marcado por contradições e proporcionou mudanças culturais aos índios, modificando suas habitações, sua alimentação, seu sistema produtivo, os fixando na terra, difundindo tecnologias agrícolas e o ensino da pecuária. Para Lopes (2014) o órgão com forte poder tutelar era uma forma reelaborada da “guerra de conquista” dos primeiros colonizadores, onde permaneciam certas continuidades lógicas e históricas. Sobretudo se mantinham alianças visando garantir objetivos econômicos para os conquistadores.

Continuavam-se ideias e práticas coloniais sobre os indígenas, onde o Estado se preocupava apenas com a sua sobrevivência física e não cultural, visando os integrar a massa de trabalhadores e usurpar boa parte de suas terras. Nesse sentido, concordamos com Oliveira (2001), para quem “a terra, a representação política e o ritmo de vida foram administrados por funcionários estatais, impondo aos índios uma indianidade genérica”. A diversidade de povos originários via suas terras serem destruídas, perdiam seus locais de caça e coleta de alimentos, e acabavam passando a depender do auxílio do Estado brasileiro.

Os inspetores do SPI organizavam as chamadas práticas de atrações, aplicando técnicas de contato difundidas por Rondon, influenciadas, por sua vez, pelas práticas de contato dos jesuítas com os indígenas desde o século XVI. As técnicas mais recorrentes consistiam em se aproximar de aldeias com interlocutores que pertenciam ao mesmo tronco linguístico para trabalharem como intérpretes, dar presentes e se colocar como amigo. Instalar postos indígenas, inicialmente chamados de postos de integração e depois de postos de civilização, plantar um roçado para a produção agrícola, exibir armas de fogo caso houvesse algum ataque indígena, explorar a área, ficar na defensiva até conquistar a amizade dos nativos e, por fim, pacificá-los (ARANTES, 2015).

Os postos indígenas foram criados com base nos antigos aldeamentos missionários, contando com escolas formais que tinham como objetivo ensinar aos índios a cultura nacional e possibilitar sua integração à sociedade. Desse modo, ensinavam os índios a se vestir, falar a língua portuguesa, entre outras coisas. Tinham também as oficinas mecânicas que o faziam desenvolver algum ofício considerado necessário (por exemplo casa de farinha, engenho de cana). Assim, os nativos se transformavam em trabalhadores nacionais ou pequenos produtores rurais (LIMA, 1995).

Depois de pacificados, o órgão tomava decisões sobre o que seria melhor para os índios, se esforçando para possibilitar a posse de terra aos nativos através de concessões estaduais de terras devolutas. Negociava essas terras com governos estaduais visando garantir reservas indígenas, porém, conforme Oliveira & Freire (2006) estes governos se mostravam na maioria das vezes resistentes em doá-las e o que geralmente acontecia era a transferência de muitos povos para locais inadequados que não atendiam as suas necessidades básicas com o intuito de liberar o território para o “progresso”.

Alguns governos estaduais fizeram doações de terras individuais para cada indígena, e o próprio SPI muitas vezes acabou concordando. Rondon e outros sertanistas se posicionavam contrários a esses acordos por desprezitar características indígenas de propriedade coletivas das terras, propondo a doação de lotes familiares, o que na maioria das vezes era negado.

Por falta de planejamento, estrutura e verba, muitas das ações do SPI resultaram em epidemias de doenças para as quais os índios não tinham imunidade, dizimando aldeias inteiras, além de que os novos locais em que os índios eram transferidos não tinham saneamento básico, assistência ou alimentação acessível, gerando um índice extremamente alto de mortalidade indígena. O SPI não conseguiu solucionar esse problema de forma satisfatória ao longo de toda sua existência.

As áreas de terras reservadas para os índios serviam mais para obtenção de reserva de mão de obra barata do que como estímulo à reprodução do modo de vida tradicional indígena, já que os próprios funcionários do SPI acreditavam no inevitável fim da cultura indígena (OLIVEIRA, 1998).

O SPI como administrador da vida dos índios incorporou a definição legal de índio que foi formalizada através do Código Civil de 1916 e o Decreto 5.484 de 1928. Esta definição colocava o índio como incivilizado e mantinha a disposição de sua tutela pelo Estado brasileiro, o que implicava em um aparato administrativo mediando relações entre

povos indígenas, Estado e Sociedade nacional (FUNAI, 2012).

A Constituição de 1934 colocou como responsabilidade do Governo Federal as políticas indigenistas e garantiu pela primeira vez o respeito “à posse de terras aos silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934, art. 129). Porém, o Governo Federal não regulamentou essas normas e os governos estaduais não cumpriam a legislação, ocupando essas terras ou vendendo a fazendeiros.

Na Ditadura do Estado Novo entre 1937 e 1945 o Governo Federal se esforçou em ocupar a região oeste do país, pouco conhecida até então e habitada por uma diversidade de índios. Assim, organizou a *Marcha para o Oeste*, ação marcada pela colonização e conflitos pela terra, conseguindo mascarar os conflitos exaltando as qualidades do índio e promovendo discursos sobre a necessária e bela unidade das raças que formavam o brasileiro. Vemos com Garfield que:

A redescoberta do índio fez parte da campanha governamental para popularizar a Marcha para o Oeste. Lançada na véspera de 1938, a Marcha para o Oeste foi um projeto dirigido pelo governo para ocupar e desenvolver o interior do Brasil. Nas palavras de Vargas, a Marcha incorporou "o verdadeiro sentido de brasilidade", uma solução para os infortúnios da nação. Apesar do extenso território, o Brasil havia prosperado quase que exclusivamente na região litoral, enquanto o vasto interior mantinha-se estagnado - vítima da política mercantilista colonial, da falta de estradas viáveis e de rios navegáveis, do liberalismo econômico e do sistema federalista que caracterizaram a Velha República (1889-1930). Mais de 90% da população brasileira ocupava cerca de um terço do território nacional. O vasto interior, principalmente as regiões Norte e Centro-oeste, permanecia esparsamente povoado. Muito índios, é claro, fugiram para o interior justamente por estas razões. Mas os seus dias de isolamento, anunciou o governo, estavam contados (GARFIELD, 2000).

A marcha visava incorporar territórios pouco explorados à lógica econômica dominante na nação, onde o governo afirmava não mais desperdiçar as potencialidades do sertão oeste do país. Com o plano de integração nacional os índios passaram a ser definidos mais intensamente como seres que precisavam ser transformados em trabalhadores para o bem do país. Os religiosos que já vinham estreitando relações com os governos republicanos receberam apoio para organizar contatos com indígenas e constituírem missões no oeste. Outras tantas missões foram criadas sem apoio oficial. Esses espaços contavam com oficinas, escolas (muitas eram internatos para separar as crianças dos pais) e em alguns casos hospitais (OLIVERIA & FREIRE, 2006).

O SPI recebeu mais verba e seguiu o seu trabalho de localizar, contactar e promover a coexistência pacífica entre índios e colonizadores nessas frentes de expansão econômica, doutrinando os índios e os impondo a compreensão da importância do trabalho segundo à

lógica dominante. Para isso foram construídas mais escolas e proporcionados serviços de saúde aos índios, além de redes de comunicação e transporte, conforme explica Garfield (2000). Porém, o contato continuava causando doenças e mortes entre os povos nativos e a sua assistência era bastante limitada e aquém da qual precisavam. A mortandade indígena seguia aumentando consideravelmente.

No Estado Novo, Vargas também criou o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), órgão de caráter consultivo que visava propor decisões acerca das questões indígenas por meio de consultorias de profissionais especialistas na área, auxiliando o SPI em casos de difícil solução. Porém, Vargas escolheu uma maioria de positivistas para o Conselho, sendo Rondon seu presidente. Vários indígenas que tinham problemas ou não confiavam no SPI pediam suas reivindicações, geralmente ligadas à defesa de suas terras, diretamente ao Conselho, na tentativa de obter seu apoio.

Nos primeiros anos o Conselho, hierarquizado, teve suas decisões baseadas na vontade de Rondon, realizando publicações, exposições de filmes, palestras, cerimônias cívicas e comemorações do Dia do Índio, criado no ano de 1943, além de auxiliar o SPI, tentando subordinar o órgão às suas orientações, porém sem sucesso.

Os irmãos Cláudio, Orlando e Leonardo Villas-Bôas, sertanistas que trabalhavam para a Fundação Brasil Central, ganharam destaque nas décadas de 1940-50 por desenvolverem uma técnica diferente no contato com os índios. Através de inovações protecionistas eles possibilitavam a chamada aculturação dos índios num ritmo mais lento, o que favorecia a sobrevivência física e cultural dos povos originários. Também levavam alguns índios às cidades para conhecerem o modo de vida urbano, divulgarem seus problemas e necessidades, que geralmente se tratavam de reivindicações pela defesa de suas terras e melhores recursos assistenciais às áreas indígenas (OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

De 1950 a 1954 o SPI foi dirigido por José Maria da Gama Malcher. Frente ao genocídio e etnocídio existente até então no país, que beirou a extinção física e cultural dos povos indígenas, o órgão mudou a sua política. A visão positivista, herdada de Rondon, foi substituída por outra baseada nas ideias da Antropologia Social. Jovens profissionais foram contratados para renovar e inovar o SPI, entre eles, destacamos Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira. Darcy Ribeiro fora contratado ainda no final da década de 1940.

Ao longo da década de 1940 e 1950, influenciado pelas mudanças políticas e pela transição do modelo positivista para o novo paradigma da Antropologia Social, o Conselho também foi modificando suas práticas no sentido de ter um maior respeito e consideração

em relação à cultura indígena. De 1955 até 1967, quando o órgão foi extinto, a antropóloga Heloísa Alberto Torres presidiu o Conselho e uma maioria de cientistas sociais foram seus membros, entre eles Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Na década de 1960 o Conselho traçou uma nova política indigenista para ser implementada em um novo órgão indigenista, a Fundação Nacional do Índio (OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

Devido a mudança significativa na política do SPI, a população indígena começou a aumentar. Contribuiu para isso a proposta de criação do Parque Nacional do Xingu, em 1952, a criação do Museu do Índio, em 1953, e a criação de 106 postos de assistência às populações indígenas, em 1955. Devido à importância histórica das duas primeiras ações, falaremos um pouco mais detalhadamente sobre cada uma delas.

A primeira proposta de criação do Parque Nacional do Xingu surgiu no ano de 1952 e seu tamanho seria cinco vezes maior do que é atualmente. As oligarquias locais foram contra a formação do Parque, e apenas com a diminuição considerável de sua área foi autorizada, em 1961, a sua fundação no Norte do estado de Mato Grosso. Foi a primeira terra indígena homologada pelo Governo Federal e tinha o intuito de concentrar naquele território os diferentes povos indígenas da região que existiam na época e estavam no caminho das frentes de expansão, preservando assim a cultura nativa e a natureza. Muitos índios que perderam suas terras e estavam ameaçados foram colocados e salvos no Parque.

O pensamento dos envolvidos nesse projeto era de respeito ao modo de vida indígena e na garantia da posse de terras, ficando os nativos protegidos de invasores e das frentes de expansão econômica, sendo controlado o contato com a população regional. Ali os índios estavam salvos não só fisicamente, mas culturalmente.

Atualmente o Parque se denomina Parque Indígena do Xingu e já perdeu parte do seu território original. Seus quase 6.000 habitantes de 14 etnias diferentes vivem em constantes disputas e conflitos com os vizinhos que querem tomar e utilizar suas terras. O Parque Indígena é circundada por monoculturas de soja e milho que utilizam muitos agrotóxicos, o que contamina os rios que passam pelo Parque e comprometem a biodiversidade e a sobrevivência indígena. Assim, denunciamos que:

O Parque Indígena do Xingu, situado na parte sul da Amazônia brasileira, é hoje uma ilha cercada pelo desmatamento. Nos últimos 30 anos, 42% das florestas do seu entorno foram derrubadas e deram lugar a monocultura de soja e milho. Em 2010, incêndios florestais atingiram 10% do seu território (INSTITUTO CATITU, 2016).

Os povos indígenas que vivem neste território estão sendo diretamente afetados por desmatamentos e mudanças climáticas que vem acontecendo pela ação do homem branco

que o cerca cada vez mais. Essa situação afeta e modifica o modo de vida tradicional indígena.

Por sua vez, o Museu do Índio foi criado em 1953, mas sua origem está na instalação da Seção de Estudos do SPI, em 1942. O objetivo na época era de realizar pesquisas e divulgar as ações do órgão, despertando o interesse da população pela temática indígena. Desde então se coletam documentos e objetos sobre a vida dos povos originários.

Darcy Ribeiro ampliou essa proposta quando inaugurou em 19 de abril (dia oficial do índio) de 1953 o Museu do Índio na Rua Mata Machado, em frente ao Estádio do Maracanã, no Rio de Janeiro. Devido a grande diminuição numérica de índios no Brasil se pensava que essas etnias indígenas seriam extintas, e a ideia era guardar o máximo de informações e dados possíveis para pesquisas.

Em 1978 o Museu foi transferido para o bairro de Botafogo, existindo até hoje. Nele há uma biblioteca com inúmeros livros especializados, trabalhos acadêmicos e uma vasta documentação sobre toda a história e atuação do SPI e da FUNAI. Também é possível encontrar um acervo da cultura material indígena, registros escritos e audiovisuais. Lá são realizadas mostras, oficinas, exposições, ações pedagógicas e outras atividades sobre os povos originários do nosso país.

Já o prédio no bairro do Maracanã que abrigou a primeira sede do Museu do Índio foi abandonado e sofreu deteriorações. Em 2006 a área foi ocupada por indígenas que exigiam a cessão do prédio pelo Ministério da Agricultura para sua restauração. Nada foi feito e os índios decidiram permanecer no local. Ali se instalaram, fizeram uma horta no quintal, casas de adobe e realizavam atividades de fomento e visibilidade da cultura indígena, tais como oficinas de artesanato, música, dança, contações de histórias. O local também passou a contribuir para o aumento da articulação entre os povos indígenas e a ampliação da visibilidade de suas lutas.

Em 2014 o prédio foi ameaçado de demolição por obras da Copa do Mundo, tendo o governo cogitado a possibilidade do espaço se transformar em estacionamento. Devido à forte resistência e repercussão internacional da situação houve uma negociação com o Estado, e depois de muito atrito se chegou a um consenso em que os índios se retiraram do local com o acordo de que o prédio seria restaurado e voltaria a ser um espaço para a preservação e divulgação da cultura indígena. Retomaremos esse ponto mais adiante.

Em 1957 a Organização Internacional do Trabalho (OIT) escreveu o primeiro documento internacional acerca dos povos indígenas a partir da sua Convenção 107, onde

expôs a perspectiva protecionista e integracionista aos aborígenes. Essas ideias influenciaram todo o mundo e foram utilizadas nas futuras Constituições brasileiras (LOPES, 2014).

A partir deste ano de 1957 o SPI enfrentou problemas com governos estaduais, passou a ser usado para fins particulares, partidários e eleitorais nas ações institucionais e entrou em declínio. Os próprios funcionários ficaram indignados, e alguns chegaram a abandonar o SPI. Segundo Oliveira & Freire (2006) o órgão foi acusado de má-gestão, corrupção, assassinato de índios, negligência e venda de terras indígenas, tendo sido investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), o que resultou na demissão ou suspensão de mais de 100 funcionários. O Estado teve forte parcela de responsabilidade nessa situação lastimável.

A Ditadura Militar (1964-1985) foi um período sombrio e triste não só para o Brasil de modo geral, mas para as populações indígenas em específico. O Estado maltratou milhares de índios através do seu projeto desenvolvimentista, além de dificultar a organização indígena e o seu acesso a direitos. Foi retomado o genocídio a essas etnias por meios bárbaros, como a utilização de aviões jogando objetos e brinquedos infectados com doenças nas aldeias de índios poucos contatados. O “desenvolvimento” mais uma vez ignorou e massacrou a cultura indígena, a vendo como um entrave.

Em Minas Gerais foram criados dois “centros de reabilitação” oficiais para índios, o Reformatório Krenak em Resplendor e a Fazenda Guarani em Carmésia, além de outros não-oficiais. Nesses locais, indígenas de diversas etnias considerados “subversivos” ou que desacatassem ordens eram levados para trabalhos forçados, sendo torturados e passando a viver em condições análogas à escravidão.

A crueldade do Estado nestas décadas para com os povos indígenas atualmente ainda é invisibilizada. Recentemente a Comissão Nacional da Verdade, que investiga os crimes da Ditadura, divulgou o relatório final em que consta que ao menos 8.350 indígenas foram mortos no período compreendido entre 1946 e 1988 (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014).

A Constituição de 1967 manteve a necessidade de integração dos povos originários, mas inseriu a proteção às terras dos silvícolas, sendo incluídas como bens da União, e reconheceu o direito indígena ao usufruto exclusivo dos seus recursos naturais. A Emenda Constitucional de 1969 ainda acrescentou que as terras habitadas por indígenas seriam inalienáveis, além de ter barrado juridicamente quem quisesse se apossar destas terras.

Essas mudanças na Carta Magna nas palavras de Lopes (2014, p. 91) visavam um controle e exploração dos “territórios interessantes para os planos “desenvolvimentistas” do governo, portanto, neutralizar, pacificar e controlar as terras ocupadas por essas populações transformaram-se em tarefa de urgência para os planos de base militar”.

Neste ano também aconteceu a extinção do SPI, assim como do CNPI e do Parque Nacional do Xingu, e no mesmo ano foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com objetivo de substituir o SPI, herdando o acervo do Parque do Xingu e SPI. A FUNAI foi criada com o objetivo de elaborar as diretrizes e garantir o cumprimento das políticas indigenistas, assegurando a posse de terras e o bem estar das comunidades nativas. Essas diretrizes foram influenciadas por indigenistas e antropólogos famosos como Darcy Ribeiro e os irmãos Villas-Bôas, sendo mais avançadas que as ideias do SPI, muito embora permanecessem diversas semelhanças com o antigo órgão. A proposta inicial era a Fundação ser dirigida por um conselho deliberativo ao invés de um presidente. Infelizmente, manteve a tutela dos índios e o respeito pela sua cultura subordinado a sua aculturação e integração à sociedade nacional e passou por sucessivas crises de gestão durante a Ditadura e o período democrático (FUNAI, 2012).

Os primeiros dirigentes da FUNAI dividiram os índios em categorias: aculturados, semi-aculturados e isolados, remetendo-se a divisão que os colonizadores faziam entre índios civilizados, semi civilizados e selvagens. . Os primeiros não seriam mais índios, pois não apresentavam mais os estigmas de “indianidade” estimados “necessários” para serem considerados índios. Essa divisão manteve uma dimensão “meio delirante” de acordo com Viveiro de Castro (2006, p.10) em que o ontológico e o jurídico entraram em processo de “acasalamento”. Ainda com Viveiro de Castro, afirmamos que “ser índio” tem a ver antes com questões subjetivas, as tradições e os sentimentos de cada um do que com referências estabelecidas por não-índios.

A FUNAI foi organizada tendo como base o SPI, mantendo muitas semelhanças com ele, como a manutenção de antropólogos no seu quadro de funcionários, uma política para as terras e para a saúde indígena. Os postos indígenas permaneceram e as inspetorias foram transformadas em delegacias regionais. Ao longo dos anos outras instâncias foram criadas. Os funcionários do antigo SPI que não sofreram punições foram transferidos para a FUNAI, porém foram mantidos os baixos salários e pouca capacitação técnica.

Após a morte de indigenistas nas frentes de atração nas primeiras atuações da FUNAI, o órgão decidiu por realizar capacitação técnica dos seus funcionários. Estes

servidores se tornariam chefes de postos indígenas ou continuariam nas frentes de atração, porém, pesquisas apontam que estas pessoas mantiveram uma relação paternalista com os indígenas, herdadas dos ensinamentos de Rondon para o SPI (SALDANHA, 1966, FREIRE, 2005, apud OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 132).

Apesar da capacitação técnica, a FUNAI não executou uma política para o contato com os índios isolados⁵³, adotando as mesmas práticas do SPI, o que fez esse contato ser desastroso, exterminando aldeias inteiras e levando a muitas doenças, fome e dependência frente ao Estado.

Enquanto a FUNAI foi pensada e criada para defender o direito dos índios, a ditadura em poucos anos se apoderou da Fundação e a transformou em um órgão militar a serviço da colonização nacional, assim como foi o SPI. Os primeiros anos da FUNAI foram de criação de várias frentes de expansão na Amazônia. Muitas rodovias foram construídas passando por terras indígenas, como a Transamazônica, o que causou doenças, conflitos e mortes. (ARANTES, 2015).

De acordo com Machado (2008, apud ARANTES, 2015), em 1973, como resposta do Estado brasileiro às críticas internacionais que vinha recebendo de diversas organizações em defesa dos povos originários, foi criado através da lei 6.001 o Estatuto do Índio, cujo objetivo foi de regular a situação jurídica dos índios, “maquiar” as ações contrárias aos interesses dos indígenas por parte do Estado e diminuir as mobilizações indígenas. No Estatuto se consolidou a legislação específica de proteção e defesa dos direitos indígenas, incluindo suas terras, que deveriam ser demarcadas num prazo de cinco anos.

Ainda permaneceu a diretiva de integrá-los à comunhão nacional, sendo os índios não integrados tutelados pelo Estado. Para deixarem de ser tutelados, precisavam ter mais de 21 anos, falar o português, ter habilidade para o exercício de atividade útil à nação e uma compreensão razoável dos usos e costumes nacionais. As terras indígenas foram abertas a possíveis intervenções estatais por motivos de “desenvolvimento” ou de “segurança nacional”, demonstrando como aponta Lopes (2014, p. 93) que “não há, de fato, nenhuma garantia das terras aos povos indígenas”.

O Estatuto também deu um poder exclusivo para a tutela indígena e um caráter empresarial à FUNAI ao exigir que a aplicação da renda fosse em atividades rentáveis

⁵³ Somente em 1987, no contexto de redemocratização nacional, foi pensada uma política de proteção para os índios isolados, que reside no monitoramento das aldeias, apenas os contactando em último caso para livrá-los das ações dos madeireiros e garimpeiros. A FUNAI trata os índios isolados e pouco contactados dessa maneira até hoje.

segundo a visão do Estado, como o corte de madeira ou a exploração das riquezas do subsolo. Com isso, o Estado induziu os nativos a fazerem determinado uso das suas terras, muitas vezes contrárias ao modo de vida indígena (LOPES, 2014).

No entanto, houve algum avanço, principalmente no reconhecimento dos indígenas como cidadãos brasileiros, tendo os mesmos direitos e deveres que a população em geral, incluindo o direito à educação, saúde, moradia e previdência social. E o direito a exercer sua cultura particular. Também deveriam ter documentos, como identidade, carteira de trabalho, título de eleitor, certidão de nascimento, óbito, casamento, entre outros (VILAR, 2016). Grande parte do que estava escrito no Estatuto foi deixado de lado pela própria FUNAI, principalmente no que se refere às demarcações das terras.

Em meio a um Estado autoritário, antidemocrático e violento, os povos originários, seguindo a maré de fortalecimento e aumento da organização popular que se dava no país, conseguiram engrossar sua auto-organização. Contribuiu para isso as entidades internacionais que financiaram a atuação de antropólogos junto às comunidades indígenas. Diversas ONG's se originaram dessa atuação.

Missionários também se aliaram aos indígenas, em uma perspectiva contrária a de outrora. Como explica Oliveira & Freire (2006), se no início do século XX era forte a pressão aculturativa das missões religiosas em que os índios deveriam deixar suas malocas coletivas, suas crenças e herança cultural para se submeterem à pedagogia missionária, no final do século a defesa da cultura e dos direitos indígenas se tornou o principal objetivo dos religiosos, com exceção dos protestantes que mantiveram uma política aculturativa e de difusão de textos bíblicos entre os índios.

De acordo com Bicalho (2010) a década de 1970 se destacou pelos indígenas terem dado um importante salto rumo a sua organização de forma articulada nacionalmente. Em meio a toda violência sofrida pela atuação do próprio Estado, os índios inicialmente graças à contribuição do Conselho Indigenista Missionário – CIMI⁵⁴ realizaram a partir de 1974 as Assembleias Indígenas⁵⁵, que possibilitaram pela primeira vez no país o diálogo entre

⁵⁴ “Com o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a popularização da Teologia da Libertação, a Igreja Católica iniciou um novo momento como defensora dos povos indígenas. Em busca de um amplo processo de libertação e conscientização dos pobres e oprimidos (...) a Igreja revestiu-se de práticas políticas sociais cuja finalidade maior era devolver aos indígenas a condição de sujeitos da sua própria história” (BICALHO, 2012, p. 152). Assim surgiu o CIMI em 1977 como uma associação civil indigenista de caráter religioso e filantrópico, vinculado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com a proposta de dar voz aos índios e os deixar falar por eles mesmos, respeitando suas crenças e costumes.

⁵⁵ As Assembleias reuniam os chefes indígenas de várias etnias ou seus representantes e não se tem um consenso de quantas foram realizadas ao todo, mas é certo que ocorreram ao longo da década de 1970 e 1980 pelo menos dezenas delas pelo país. Algumas Assembleias foram em parte gravadas, transcritas e publicadas pelo CIMI,

diversas etnias indígenas e uma “maior disposição para a resistência” (MOONEN, 1985, apud BICALHO, 2010, p. 157). Desta maneira, foram se percebendo enquanto uma coletividade na qual precisavam estar unidos para fortalecer suas lutas por reconhecimento e direitos. Contrariando as normas do modelo tutelar, pensaram e encontraram por si mesmos soluções para seus problemas, dando corpo ao chamado Movimento Indígena no Brasil.

Com o passar do tempo, por pressão e reivindicações indígenas, as Assembleias foram sendo espaços de protagonismo dos povos originários, provocando uma ruptura “na forma de atuação dos indígenas dentro da política indigenista (...) foi a primeira vez que os indígenas apareceram como sujeitos históricos e conseguiram tornar pública a sua versão da história do Brasil” (ARANTES, 2015, p. 06-07).

Outro elemento que surgiu nessa época e que contribuiu para uma maior indignação e organização indígena, conscientização e emergência étnica foi a tentativa do governo militar de “regulamentar” alguns pontos do Estatuto do Índio ao criar o Decreto de Emancipação, sem lhes garantir, no entanto, terra para subsistência. O governo queria criar critérios raciais de identificação dos povos indígenas e, nas palavras do Ministro do Interior: “acabar com o paternalismo da FUNAI e adotar uma medida agressiva de integração através da implantação de projetos de desenvolvimento econômico de áreas indígenas” (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, apud BICALHO, 2010, p. 180).

Para os índios e seus apoiadores essa medida proporcionava uma falsa emancipação, e, portanto, era negativa, pois aos moldes das políticas assimilacionistas e desenvolvimentistas, faria a identidade indígena acabar, integrando o índio forçadamente ao projeto dominante de nação, lhes reservando as fileiras dos setores menos favorecidos da sociedade e lhes roubando - mais uma vez, suas terras, que seriam transformadas em mercadorias. Eles alegavam que “antes de falar em emancipação, o governo deveria observar se as responsabilidades do Estado enquanto tutor foram plenamente realizadas” (BICALHO, 2010, p.182), num contexto em que nem as demarcações eram atendidas.

Muitas manifestações, atos públicos, moções, cartas, protestos e embates foram travados contrários ao Decreto, chegando a mobilizar universidades (incluindo professores, servidores, estudantes e entidades representativas de graduação e pós-graduação), associações, igrejas, entidades, antropólogos, artistas, intelectuais, etc. Os índios passaram a frequentar regularmente o Congresso Nacional afirmando suas posições e pressionando para

apesar de que o Conselho não acompanhava o tempo todo as conversas para deixar os índios mais a vontade e evitar paternalismo (BICALHO, 2012, p. 155-158).

que suas demandas fossem atendidas. Eles afirmavam que para serem tratados de forma respeitosa e igualitária aos demais brasileiros não precisavam deixar de ser eles mesmos, cobrando o necessário respeito à diferença.

Diversas organizações foram criadas nessa época com representação em praticamente todos os estados brasileiros, como a Associação Nacional em Apoio ao Índio (ANAÍ), a Comissão Pró-Índio (CPI), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI)⁵⁶, enquanto outras se aproximaram e fortaleceram a defesa dos índios, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)⁵⁷, o Museu Nacional e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).

Ao contrário do que o Estado supunha, os índios seguiram fortalecendo sua articulação e lutando pelos seus direitos, o que preocupava os ditadores autoritários que fiscalizavam e se esforçavam para intervir no Movimento quando achassem necessário. Vemos com Bicalho (2010) que isso aconteceu, por exemplo, quando os índios se mobilizaram para discutir o cerceamento de direitos e as sucessivas invasões em seus territórios em uma Assembleia em 1977, na qual a própria FUNAI a interrompeu e dissolveu. Meses depois os índios organizaram a próxima Assembleia, na qual foi geral a insatisfação com a FUNAI:

Se o SPI foi cassado por causa dos abusos nas áreas indígenas, a FUNAI não cumpriu ainda o que prometeu: a limpeza da área (limpar dos intrusos), legalização das terras indígenas, a situação do índio. Temos que lutar para que seja feito aquilo que prometeram – terra, saúde e educação em primeiro lugar precisa ser normalizado (Klinton Kaingang, 8 Assembleia de Chefes Indígenas, 1977, apud Bicalho, 2010, p. 146).

Neste ano a ANAÍ, recém-criada, e o CIMI passaram a ser considerados pelo Estado como subversivos e destabilizadores da ordem por apontarem defeitos exagerados da FUNAI e incitarem os índios à violência, sendo então proibidos de entrar em contato com os indígenas. Também foi proibida a criação da União das Nações Indígenas (UNI) por trazer ideias contrárias à ideologia integracionista do governo, tais como os conceitos de nações indígenas, autodeterminação, representatividade política e autonomia cultural (BICALHO, 2010).

A imprensa através dos meios de comunicação da época também fez campanhas anti-indígenas, atendendo aos interesses do Estado. O Jornal *O Estado de São Paulo* foi um dos

⁵⁶ Em 1994 se transformaria no Instituto Socioambiental (ISA).

⁵⁷ A ABA criou uma Comissão Interna de Assuntos Indígenas e produziu Dossiês que comprovaram os direitos dos povos originários e criticaram os chamados “critérios de indianidade”, se manifestando em importantes momentos da política indigenista (OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

principais articuladores dessa campanha, tendo publicado diversas matérias contra as organizações de apoio aos povos indígenas e defendendo ideias assimilacionistas. Em 1978 surgiu o jornal *Porantim*, organizado pelo CIMI, com fins de divulgação, informação e denúncia acerca da situação indígena, sendo um dos únicos que contrapunham os grandes meios de comunicação (BICALHO, 2010).

Os jornais a serviço do Estado aumentaram sua atuação e na década de 1980 chegaram ao ponto de divulgar falsos documentos em relação ao CIMI, que logo foram desmascarados e apresentados a uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) instaurada no Congresso Nacional para apurar esses fatos (BICALHO, 2010). Importante observar que até os dias de hoje a imprensa se esforça em manipular informações em relação aos povos e movimentos indígenas de acordo com seus interesses.

No ano de 1980, os povos indígenas fortalecidos na sua articulação, finalmente conseguiram criar com ajuda de parceiros nacionais e internacionais a primeira organização nacional eminentemente indígena, a União das Nações Indígenas (UNI), com objetivo de defender as demandas das diversas etnias indígenas existentes pelo país.

A UNI foi estruturada aos moldes de organizações de não-índios e foi alvo nos primeiros anos de disputas internas e práticas verticalizadas em que as lideranças não tinham uma relação muito próxima com as comunidades, o que enfraqueceu a organização indígena. Ganharam maior espaço e destaque na entidade os indígenas que falavam o português e eram alfabetizados. Com os anos a UNI passou por reestruturações visando se aperfeiçoar, como a criação do Conselho Indígena representado por diversas etnias, o que foi muito positivo, mas diversos desafios continuaram.

Alguns dos principais debates e reivindicações travados pela UNI se referiam aos direitos indígenas no acesso às terras; autodeterminação; garantia de saúde; mudanças nas escolas indígenas, especialmente no material didático, currículo escolar e metodologias, de modo que estas fossem conectadas à realidade indígena; combate à mineração, ressaltando os danos à saúde, ecológicos e culturais (BICALHO, 2010).

No início dos anos 1980 o Estado ditatorial demitiu cerca de 40 funcionários da FUNAI que criticavam algumas ações da entidade e o próprio regime. Os povos originários se sentiram cada vez mais desamparados por parte do Estado. Em contrapartida, mais entidades indígenas locais e regionais surgiram no decorrer desta década. Com o aumento da organização indígena, cresceram as divergências internas e as iniciativas regionais e autônomas entre os índios. Algumas etnias adotaram práticas de ocupação da FUNAI e

pressão sobre os burocratas para exigir seus direitos (OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

Em 1982 aconteceu um fato inédito: pela primeira e única vez na história do país um indígena venceu as eleições e se tornou deputado federal pelo Rio de Janeiro para o mandato de 1983-87. Mario Juruna⁵⁸ (PDT-RJ), da etnia Xavante, obteve 31 mil votos e sua vitória ganhou grande repercussão no Brasil e no mundo. Como deputado ele foi o responsável por criar a Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional – o que fortaleceu o reconhecimento oficial sobre a questão indígena, lutou e contribuiu para a demarcação de terras indígenas, conseguindo recuperar metade das terras do seu povo roubadas com a conivência de funcionários da FUNAI. Também fazia denúncias constantes de corrupções no Congresso (JURUNA, 1982).

O deputado indígena foi alvo de campanhas difamatórias e preconceituosas por parte da mídia, se destacando a Rede Globo e o Jornal do Brasil. O próprio presidente da República Figueiredo e seus ministros o ridicularizavam. Darcy Ribeiro⁵⁹ fez várias denúncias dessa situação, porém não tiveram resultado, o que atrapalhou o trabalho e reconhecimento público das ações de Juruna. O líder Xavante não conseguiu se reeleger.

Esta experiência amadureceu e fortaleceu o debate da representatividade entre os povos originários, onde eles afirmaram que eles mesmos eram os mais legítimos para se representar, como expresso em documento da UNI apresentado na Organização das Nações Unidas (ONU): “A representatividade significa saber quem tem legitimidade para falar em nome de cada Nação Indígena e falar, eventualmente, em nome de todas elas em conjunto” (ARQUIVO DO CIMI, apud BICALHO, 2010, p. 266).

Algumas lideranças indígenas surgiram⁶⁰ e os índios se esforçaram para falar por eles mesmos, não querendo interlocutores ou tutores: “as novas lideranças indígenas passaram a exercer posições mais autônomas e independentes das chamadas entidades de apoio” (BICALHO, 2010, p. 154). Os povos originários a partir desse período se destacaram por protagonizar suas lutas e organizações políticas, reivindicarem direitos e afirmarem sua identidade distinta. Assim:

índios vestiram-se de “terno e gravata” tornando-se “lideranças políticas indígenas”, viajaram até os centros urbanos, aprenderam o português, o que até então era

⁵⁸Ele ficou famoso na década de 1970 e 1980 por percorrer os gabinetes de representantes da FUNAI e do Governo Federal com um gravador pedindo a demarcação de terras indígenas e registrando todas as falsas promessas que os brancos faziam, mostrando que eles não cumpriam suas palavras. Para saber mais sobre essa história consulte: Juruna (1982).

⁵⁹Darcy Ribeiro foi umas das pessoas que o incentivou e o apoiou a se filiar no PDT e a concorrer às eleições de 1982, o apoiando também durante seu mandato.

⁶⁰Tais como Raoni Metuktire, Megaron Txukarramãe, Marcos Terena, Mário Juruna, Davi Kopenawa Yanomami, Ailton Krenak, Ládio Veron, entre outros (ARANTES, 2015).

inesperado para muitas comunidades, já que havia um distanciamento muito grande entre as aldeias e a escola tradicional; organizaram um movimento indígena; os parlamentares tiveram relevantes contribuições nos momentos de fala dos antropólogos e indigenistas que passaram pelo Congresso Nacional, e a própria Igreja (re)criou o seu processo de relacionamento com os índios (LOPES, 2014, p. 105).

Através da UNI os indígenas apresentaram candidaturas próprias à Constituinte, sem, no entanto, eleger nenhum dos candidatos⁶¹. Propuseram um programa mínimo para a campanha pré-Constituinte e apresentaram uma emenda popular⁶² à Comissão que depois de muita pressão teve grande parte do texto aprovado. O documento abrangia diversas questões, entre elas os seus direitos territoriais, a demarcação, a função social da terra indígena e o usufruto exclusivo dessas terras e das riquezas do solo, a representatividade indígena e reconhecimento de suas organizações sociais e culturais, sua cidadania e a superação da política integracionista. Assinaram essa carta entidades indígenas e indigenistas⁶³. Essa rede de apoio às causas indígenas contribuiu para a luta dos povos indígenas tomarem as ruas, as mídias e se popularizar na sociedade.

Organizados e mobilizados, os povos originários participaram massivamente do processo de retomada da Democracia, da Constituinte e da elaboração da nova Constituição Federal de 1988, contando com caravanas de índios vindos de todos os cantos do país acompanhar as votações. Entravam nos gabinetes dos parlamentares para pressionar pelas suas reivindicações e executavam suas danças e rituais nos corredores do Congresso. A aprovação da Constituição foi um marco histórico em que pela primeira vez na história do país a elaboração de uma Carta Magna foi realizada com a participação dos povos originários (LOPES, 2014).

Fruto de intensa articulação e pressão indígena, a chamada Constituição Cidadã reconheceu a diversidade cultural existente no Brasil, a soberania, autodeterminação e capacidade civil dos povos indígenas de defender seus direitos e interesses, e teve-se um avanço na ampliação e garantia desses direitos. Foi, enfim, rompida a idéia etnocêntrica, tutelar e integracionista de que os índios eram seres incapazes de gerir suas vidas,

⁶¹ Apesar de não elegerem nenhum indígena, essa ação aproximou os povos originários do processo de transação e votação dos deputados constituintes no Congresso. Os candidatos indígenas foram: Davi Yanomami (PT-RR), Gilberto Pedroso Macuxi (PT-RR), Álvaro Tucano (PT-AM), Biraci Brasil Iauanauá (PT-AC), Nicolau Xavante (PDT-RJ), Indjahúri Karajá (PMDB-GO), Marcos Terena (PDT-DF) e Mario Juruna Xavante (PDT-RJ). Disponível em: Bicalho, 2012, p. 199.

⁶² Segundo Oliveira & Freire (2006, p. 194) a imprensa fez uma campanha atacando essas propostas e os índios tiveram que fazer bastante mobilização, defesa das suas pautas, pressão e vigília no Congresso Nacional para garantirem suas reivindicações. Eles contestavam especialmente a separação entre índios aculturados e não aculturados e faziam a defesa de suas terras.

⁶³ Entendemos por indigenistas as entidades que apóiam as causas indígenas e por entidades indígenas as próprias dos índios.

precisando ser tutelados para se integrarem à nação, e os índios pela primeira vez passaram a ter o direito garantido na Constituição de manter a sua cultura diferenciada, assegurando-lhes saúde específica, educação diferenciada para cada povo indígena com um processo próprio de aprendizagem, e terra, sendo garantida a demarcação de todas as terras indígenas em um prazo de cinco anos, que deveria se encerrar em 1993. Por terra indígena passou a se entender o território capaz de manter a reprodução física e cultural dos povos indígenas, segundo seus usos, costumes e tradições (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, apud LOPES, 2014).

Também foi assegurado na Constituição que o Ministério Público e a Advocacia Geral da União (AGU) teriam função de defender judicialmente os direitos e interesses indígenas e que à Justiça Federal competia processar e julgar as disputas sobre estes direitos. Embora o respaldo jurídico possibilitasse que estes órgãos desempenhassem um papel relevante, nem sempre suas decisões estiveram de acordo com interesses indígenas, além de que processos judiciais sobre o reconhecimento de terras indígenas geralmente demoram anos para ser concluídos, o que faz aumentar o conflito entre índios e não-índios (FUNAI, 2012).

O que os indígenas e seus apoiadores não conseguiram aprovar foi o reconhecimento do Brasil como uma nação pluriétnica e o direito dos indígenas ao usufruto do subsolo. E também, como sabemos, muito do que está escrito na Constituição de 1988 em relação aos povos indígenas nunca foi efetivado, especialmente a demarcação que ainda hoje não terminou. O que a própria história nos mostra, como bem ensinou Juruna (1982) é que, de fato “o branco mente muito”. Retrocessos nos direitos indígenas também vêm acontecendo ao longo desses anos. Os conflitos pelas terras são constantes, inclusive por parte do próprio Estado, e assim se renovam e se atualizam constantemente as ideias etnocêntricas colonizadoras.

No entanto, a Constituição de 1988 não deixou de ser uma conquista para os indígenas, que passaram a sentir-se livres, autônomos e autoconfiantes de acordo com Oliveira & Freire (2006, p. 249), ampliando sua atuação nas entidades que os representavam, fortalecendo e legitimando sua organização institucionalmente, bem como a articulação entre as diferentes etnias das diversas regiões do país, o que favoreceu e possibilitou a criação de dezenas de organizações indígenas. As políticas indígenas passaram a ser conduzidas não apenas pela FUNAI, mas por um conjunto de ministérios e autarquias com grande participação e poder de decisão dos próprios indígenas. Essa importante e

significativa vitória abriu caminho para vários povos considerados misturados assumirem sua identidade indígena, proliferando movimentos de *etnogênese*, principalmente no nordeste, mas também em outras regiões do país (ARANTES, 2015).

Apesar de todo o esforço da elite brasileira, do Estado e de particulares para exterminar os índios de todas as maneiras, eles resistiram e conseguiram se organizar na década de 1970 e 1980 através principalmente de assembleias, e “tal como em outras regiões da América e do mundo, os índios no Brasil, ao invés de desaparecerem como previsto por teorias assimilacionistas, chegaram ao final da década de 1980 crescendo e multiplicando-se” (ALMEIDA, 2012, p. 23).

Também cresceu a defesa do meio ambiente e dos recursos naturais nas terras indígenas e a articulação indígena com outros setores das camadas populares, o que possibilitou a criação da Aliança dos Povos da Floresta⁶⁴ na década de 1980, aproximando indígenas, seringueiros e castanheiros contra o capitalismo predatório que invadia as terras dessa população; e as lutas e reivindicações pela demarcação de terras indígenas defendidas e encampadas pelo recém criado Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)⁶⁵ (BICALHO, 2010).

Com todas essas experiências o movimento indígena progressivamente deixou de ser representado por poucas lideranças carismáticas e entrou numa fase de profissionalização política, na qual os índios se esforçaram em se fazer representar nos espaços políticos e conseguiram eleger dezenas de vereadores nas eleições de 1988.

A UNI em todos esses anos de existência cumpriu um papel fundamental e excepcional em aprofundar demandas, garantir direitos indígenas, contribuir para debates na ONU e denunciar ao mundo a realidade enfrentada pelos povos originários do Brasil, mobilizando a opinião pública mundial. Mas acabou mantendo dificuldades de organização interna e de representação nacional dos povos originários, sendo administrada por poucas lideranças. A entidade foi desmembrada no início da década de 1990, atuando mais em regiões com maior número de comunidades indígenas (BICALHO, 2010).

Nesta década, com o aumento populacional indígena crescente, a visão de que os índios seriam extintos foi derrubada de vez e houve um maior interesse e pesquisas sobre as populações indígenas. O enfraquecimento da UNI favoreceu o fortalecimento da Coordenação

⁶⁴ A Aliança fortaleceu a luta em comum pela terra naquele momento, mas depois de um tempo as categorias seguiram cada vez mais caminhos diferentes na conquista de seus direitos (BICALHO, 2010 p. 97).

⁶⁵ Os povos indígenas foram convidados e participaram do II Congresso do MST que aprovou um documento final exigindo a demarcação de todas as terras indígenas do país. Os sem-terra também participaram de algumas das Assembleias indígenas (BICALHO, 2010 p. 96).

das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e de dezenas de organizações locais e regionais em prol dos direitos das diversas etnias indígenas, como ONG's, Associações, Conselhos, Federações, entre outras (foram contabilizadas pelo CIMI cerca de 100 organizações indígenas e indigenistas em 1990)⁶⁶. Estas organizações expressavam a diversidade, heterogeneidade e especificidades das demandas e necessidades dos povos originários. As entidades indigenistas cumpriam o papel de assessorar as organizações indígenas, deixando estas como protagonistas das lutas (BICALHO, 2010).

Com a nova realidade novos desafios se apresentaram. Uma dificuldade relatada pelos próprios indígenas na condução das organizações por eles criadas foi ter que adequar as entidades às exigências do Estado, tendo que ser estruturadas aos moldes de organizações não-índias, burocratizadas e hierarquizadas, bem diferentes do universo de suas próprias organizações políticas.

Os povos indígenas com as suas diversas organizações se unificaram para cobrar a atualização do Estatuto do Índio que ficou defasado com as mudanças e avanços da Constituição de 1988. A COIAB propôs que se acrescentasse no Estatuto a criação da Secretaria de Assuntos Indígenas ligado à Presidência da República. Entrou em tramitação no Congresso Nacional um projeto de lei que faria essa atualização, porém deputados contrários aos interesses indígenas o arquivaram, de modo que até o presente ainda não foi conquistado essa demanda.

Em 1991 por dificuldades financeiras e técnicas da FUNAI, fruto do seu sucateamento das últimas décadas, e com a maior articulação das políticas indigenistas do Estado, possibilitadas pela Constituição de 1988, a educação indígena passou a ser responsabilidade do Ministério da Educação. No ano seguinte foi criado o Comitê de Educação Escolar Indígena (CEEI) no âmbito do MEC, o que favoreceu o surgimento de diversas associações de professores indígenas. (BICALHO, 2010; OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

Em 1992, cerca de 300 lideranças indígenas ligadas à COIAB reunidas em Brasília para discutir um novo Estatuto do Índio que contemplasse mais os seus direitos, decidiram criar o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). Estruturado através de uma Assembleia Geral e de uma coordenação executiva composta por representantes das cinco regiões do país, seu objetivo era através da atuação dos próprios

⁶⁶ Como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-Acre), o Instituto Socioambiental (ISA), etc (OLIVEIRA & FREIRE, 2006; BICALHO, 2010).

indígenas, possibilitar uma articulação nacional dos povos originários fortalecendo a luta de cada povo e aumentar a pressão em Brasília, buscando avaliar a conjuntura das políticas indigenistas e pedir apoio nacional e internacional para as causas indígenas. Nas palavras de uma liderança indígena:

O Capoib foi fundado para articular e fortalecer cada uma das lutas de cada um dos 200 povos e mais de uma centena de organizações indígenas presentes em todo o território nacional. O Capoib não veio para substituir nenhum povo, nenhuma organização, nenhuma luta...veio para dar mais força a cada povo, a cada organização, a cada uma das lutas indígenas (TERENA, Edvaldo Félix, 1995, apud BICALHO, 2010, p. 270).

A fala do Terena demonstra o esforço de explicar que a recém-criada articulação não pretendia diminuir ou minimizar as lutas de cada povo indígena, mas ao contrário, visava potencializá-las. Assim, respondia ao receio que os povos tinham de que uma organização nacional não conseguisse representar toda a multiplicidade e especificidades das lutas locais.

A demarcação de terras indígenas avançou no início dessa década, sendo estimulada com a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente, a ECO-92, realizada no Rio de Janeiro, em que lideranças indígenas de todo o país e a UNI organizaram a aldeia Kari-Oca para participar do evento.

Na ocasião, diversos movimentos sociais do mundo todo fizeram discussões relacionadas à temática ambiental e começaram a colocar a preocupação quanto à garantia de modelos mais sustentáveis de desenvolvimento e a crítica ao modelo urbano-industrial e à cultura hegemônica globalizada sob a égide do capital (SILVEIRA, 2013, p. 09).

Esse episódio possibilitou a criação de projetos de proteção às populações e terras indígenas da Amazônia Legal, o reconhecimento da maioria das terras indígenas da Amazônia e maior pressão internacional para a sua demarcação. Também se fortaleceu a visão das áreas indígenas como importantes unidades de conservação. Essas mudanças foram fundamentais para a criação de novos procedimentos no âmbito do Governo Federal, como o Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais no Brasil na FUNAI. (FUNAI, 2012).

Em 1993 a COIAB protagonizou uma grande ação de coleta de abaixo-assinado que conseguiu milhares de assinaturas exigindo a demarcação de terras indígenas dentro do prazo da Constituição Federal que era até aquele ano (lembrando que a demarcação ainda não aconteceu até o presente). Também ocorreu neste ano o I Seminário Nacional de Educação Indígena em que o Ministério da Educação (MEC) divulgou as Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena. Também foi aprovado o regimento interno

da FUNAI.

Seguiram sendo criadas uma profusão de organizações indígenas e indigenistas. A partir da fusão de várias ONG's surgiu em 1994 o já citado Instituto Socioambiental (ISA)⁶⁷. A FUNAI definiu neste ano a atuação das missões religiosas em área indígena, que era realidade muito frequente em todas as partes do país. Em 1995 a entidade reativou seu Conselho Indigenista, atendendo a uma reivindicação indígena e nomeando o índio Marcos Terena como integrante.

O Decreto 1.775 de 1996, assinado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, colocou novos empecilhos na demarcação das terras indígenas ao introduzir a ideia de “contraditório” ainda no processo administrativo inicial. Com essa mudança, o presidente argumentou que o processo se tornaria mais “transparente” ao obrigar a FUNAI a levar em consideração os documentos e argumentos das partes que se sentiam prejudicadas com a demarcação, o que seria válido inclusive para terras já homologadas. Porém, essa situação ia contra a ideia de que os índios eram habitantes originários dessas terras e foram expropriados delas. Além disso, como aconteceu em outros momentos da história, diversos documentos forjados apareceram reivindicando as terras que estavam para ser demarcadas (BICALHO, 2010).

Este Decreto foi visto com desconfiança e temor pelos povos originários e seus parceiros, sendo a CAPOIB uma das principais articuladoras das grandes e impactantes mobilizações e denúncias contrárias a ele, alegando que o texto era um retrocesso, pois dificultaria a demarcação das terras que não estavam registradas e beneficiaria os invasores das áreas indígenas. Dezenas de entidades nacionais e internacionais assinaram documentos contrários ao Decreto e as organizações indígenas manifestaram sua preocupação.

Em carta aberta, os caciques Francisco Alves Teixeira da etnia Tapeba e Francisco Marques do Nascimento da etnia Tremembé alertaram: “*Nós não consegue entender porque os nossos direitos não tem mais valor e quem decide o nosso direito é os empresários, os latifundiários, os políticos, os que querem tomar as nossas terras...*” (DOSSIÊ DECRETO 1.755 de 1996, apud BICALHO, 2010, p. 272).

Diferente da UNI, a CAPOIB manteve uma relação mais direta e forte com as bases, onde contava com representantes das diversas organizações que a compunham trazendo as necessidades, desejos e propostas dos indígenas de todas as partes do país, sendo

⁶⁷O ISA é uma associação sem fins lucrativos fundada em 1994 e caracterizada enquanto Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) desde 2001, sendo grande referência na promoção e defesa dos direitos indígenas.

considerada uma organização com formato horizontal e que contribuiu com o avanço o protagonismo indígena, se estruturando mais de acordo com a organização política e visão de mundo indígena. (BICALHO, 2010).

Em 1997 seguiu o processo de fortalecimento e articulações do movimento indígena e a COIAB indicou o indígena Jorge Terena para a presidência da FUNAI, justificando que somente um deles próprios teria legitimidade para representá-los e defender seus direitos, o que foi recusado pelo governo. Neste ano aconteceu a chocante tragédia mundialmente conhecida em que a liderança indígena Galdino Jesus dos Santos, da etnia Pataxó, foi brutalmente assassinada sendo queimado vivo em Brasília. Também foi aprovado neste ano um Convênio entre FUNAI e Embrapa permitindo que recursos botânicos e genéticos fossem coletados nas áreas indígenas, mostrando os interesses nas riquezas destas terras.

Em 1998 a FUNAI denunciou para a Câmara dos Deputados que 60 terras indígenas estavam sendo invadidas por madeireiros, o que evidenciava que estas terras continuavam em constantes disputas gerando acirrados conflitos. A denúncia teve poucos resultados efetivos para os índios e fez o governo substituir o presidente da FUNAI por alguém conivente com a situação, o que desencadeou revoltas entre os povos indígenas e fez com que os Xavantes ocupassem a sede da entidade exigindo a demissão do seu presidente.

Em 1999 houve um avanço pela Lei 9.836 e pelo Decreto 3.156 em relação ao direito à saúde dos povos originários, em que o governo reforçou a necessidade do atendimento a esta população pelo Sistema Único de Saúde - SUS através da Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), assegurando os serviços de atendimento básico de saúde nas terras indígenas e reconhecendo o valor e a complementação das práticas da medicina indígena. Foi criado no âmbito do SUS o subsistema de saúde indígena, sendo garantida a participação indígena nos conselhos da saúde local, estadual e nacional. Muitas organizações indígenas se fortaleceram e aprofundaram o debate da saúde através de parcerias com a FUNASA, embora também tenha tido problemas com essa parceria em alguns locais, conforme Oliveira & Freire (2006).

Na década de 1990 existiram recuos e avanços na articulação e conquista de direitos indígenas. A quantidade de organizações indígenas e indigenistas se multiplicou (de 100 em 1991 passou para 293 em 1999 de acordo com Bicalho, 2010). Enquanto a assistência do Estado em relação à saúde e educação melhorou, suas terras seguiram sendo roubadas. Continuou tendo um número alto de mortes entre a população indígena, tendo sido registradas cerca de 130 mortes por surtos de doenças pelo contato com não-índios e falta de

assistência médica, pelo menos 10 assassinatos de lideranças indígenas e por volta de 40 suicídios indígenas, em sua grande maioria da etnia Guarani-Kaiowá, pela falta de terras e condições de sobrevivência (OLIVEIRA & FREIRE, 2006).

No ano de 2000 aconteceu uma desarticulação e retraimento do Movimento Indígena. Um dos principais fatores foi a forte e violenta repressão com tropas de choque aos movimentos sociais durante a comemoração dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil. Esse triste episódio, somado a divergências e desentendimentos internos ao Movimento e em relação a alguns de seus apoiadores, fez o Movimento se retrair e entrar em uma crise de identidade acerca da representatividade e do protagonismo indígena. A recente CAPOIB se fragilizou e se desarticulou a partir desse momento. As lideranças voltaram para as suas comunidades a fim de buscarem reflexões coletivas junto ao seu povo (BICALHO 2010).

Em janeiro de 2002, fruto de antiga reivindicação dos povos originários, o Código Civil que atestava a incapacidade indígena foi revogado e um novo foi feito através da Lei 10.406. Neste, os índios não foram mais considerados incapazes. Esse avanço pode ser identificado enquanto uma tentativa de conquistar o apoio dos povos indígenas do atual governo nas eleições daquele ano. Porém, os indígenas apoiaram a candidatura de Lula para presidente da República, processo intenso que contribuiu com o fôlego e reestruturação do Movimento.

O apoio à Lula aconteceu pelas suas promessas aos povos indígenas de que faria uma reestruturação da FUNAI, aprovaria o novo Estatuto do Índio, combateria fortemente os crimes cometidos contra os índios, entre outras. Com a vitória de Lula, seus dois mandatos enquanto um governo de coalizão foram marcados pela conciliação de classes e contradições, havendo muita resistência ao avanço de pautas indígenas dentro da administração pública, ainda prevalecendo a “visão assistencialista e clientelista que travaram o processo democrático de participação dos povos indígenas na elaboração, execução e acompanhamento das políticas públicas relacionadas a seus direitos e interesses” (FUNAI, 2012, p. 41).

As promessas de campanha de Lula se complicaram para ser postas em práticas e demoraram a vir, algumas jamais se efetivando⁶⁸ e o Movimento Indígena compreendeu que o governo só ia conseguir de fato cumprir o que prometeu com muita mobilização e

⁶⁸ A reestruturação da FUNAI foi um processo iniciado em 2007 que terminou somente no final de 2009 e não abarcou todas as reivindicações indígenas; a aprovação do novo Estatuto do Índio ainda não aconteceu, a violência aos povos indígenas continua e a demarcação de suas terras anda a passos lentos, ambas tendo mais dificuldade de efetivação com o Programa de Aceleração de Crescimento (PAC).

reivindicação dos povos indígenas. Sob forte pressão e articulação dos povos originários alguns avanços aconteceram, especialmente em relação à saúde e educação indígena e ao diálogo entre indígenas e o governo.

O Movimento Indígena se reestruturou e começou um novo ciclo de articulação, tendo um papel relevante a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Os povos originários lançaram uma campanha com o tema “Terra, Justiça e Autonomia” e se fortaleceram enquanto protagonistas de sua própria história.

Em 2004 as organizações indígenas e indigenistas criaram o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI) e organizaram o Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília, acontecendo desde então anualmente e se caracterizando como uma das maiores mobilizações nacionais que reúne por volta de 1.000 indígenas de todos os cantos do país para cobrar do governo mais compromisso com as demandas indígenas e mostrar a partir da sua diversidade e riqueza sociocultural como querem que seus direitos se efetivem, tendo em vista a Constituição Federal e as normas internacionais de promoção e proteção dos Direitos Humanos (ARANTES, 2015).

Em 2004 o Brasil se tornou signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que é bem avançada, porém, sua aplicação ainda hoje é frágil. Ela reconhece as aspirações dos povos indígenas de assumir o controle de suas próprias instituições, formas de vida e de seu desenvolvimento econômico, mantendo e fortalecendo suas identidades. Também estabelece como critério fundamental de determinação de grupos indígenas a sua própria consciência de identidade indígena. A partir daí estabelece orientações para governos, que com a participação dos povos indígenas, devem criar mecanismos para garantir o direito desses povos, bem como sua integridade física e cultural e condições de igualdade em relação aos demais membros da população.

Foi criada em 2005 pelo Acampamento Terra Livre a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)⁶⁹, uma associação de entidades indígenas. A articulação passa a organizar os ATL, que podem ser considerados as atuais Assembleias do Movimento Indígena e sua instância deliberativa superior. Além dessa instância, a APIB possui uma Comissão Nacional Permanente, responsável por executar os planos decididos coletivamente.

Fazem parte da APIB as seguintes organizações: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Articulação dos Povos Indígenas do

⁶⁹ Fonte: <<http://www.apib.org.br/institucional/>>.

Pantanal e Região (ARPIPAN), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASSÚ) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

Em 2006 os índios mobilizaram o Abril Indígena, organizando diversas ações durante este mês. Em resposta a uma antiga reivindicação indígena foi instituída a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)⁷⁰, o que fortaleceu a participação dos povos originários nas políticas públicas indígenas.

Em 2007 se iniciou o processo de reestruturação da FUNAI, aumentando o salário e a quantidade de funcionários e os qualificando. O governo neste ano nomeou e deu posse aos membros da CNPI que por sua vez tiveram a função de debater sobre prioridades do governo e contribuir para o protagonismo indígena nas implementações de políticas públicas. As mulheres indígenas participaram da II Conferência Nacional de Política para as Mulheres, o que se repetiria nas próximas Conferências. O governo também apresentou a Agenda Social dos Povos Indígenas, fruto de reuniões junto aos povos originários, com prioridade em três eixos:

proteção, com ênfase nas questões fundiárias, recuperação das áreas degradadas e fortalecimento das frentes de proteção aos povos em isolamento voluntário; promoção, voltado para documentação de línguas indígenas, implantação de pontos de cultura e fomento a projetos autossustentáveis; *qualidade de vida* dos povos indígenas (FUNAI, 2012, p. 42).

Durante o ano de 2008 foram realizados seminários do governo com mais de 1.500 lideranças indígenas para discutir o projeto de Lei 2.057 de 1991 sobre a atualização do Estatuto do Índio, que se encontrava até então engavetado. Desses encontros foi elaborada uma proposta de consenso pelo CNPI com contribuição de organizações indígenas ligadas a APIB para ser apresentada ao Congresso Nacional.

Em 2008 a saúde indígena foi o tema principal do Acampamento Terra Livre e em resposta foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena, vinculada ao Ministério da Saúde, fortalecendo o acesso ao SUS e a prevenção de doenças. No mesmo ano foi sancionada a Lei 11.645 que incluiu a diversidade da história e cultura indígena e afro-brasileira no currículo das escolas brasileiras. Essas medidas foram positivas e têm gerado

⁷⁰ Foi instituída em 2006 e instalada em 2007, integrada à estrutura do Ministério da Justiça e paritária, com 20 representantes indígenas de diferentes regiões, dois representantes de organizações indígenas não governamentais, treze membros do governo e três convidados permanentes: o Ministério Público Federal, a Advocacia Geral da União e a Secretaria Especial de Política de Promoção de Igualdade Social (FUNAI, 2012).

mudanças, inclusive no âmbito das universidades, favorecendo a desinvisibilização indígena na sociedade brasileira e a aproximação do movimento indígena com as escolas e universidades, muito embora exista o desafio de efetivar essas mudanças integralmente.

Ainda em 2008 foi criado o Observatório de Direitos Indígenas (ODIN) pela APIB, com o objetivo de articular os advogados e estudantes de Direito indígenas para serem porta-vozes de denúncias de violação de seus direitos, o que refletiu a preocupação indígena em formação, capacitação e atuação de seus representantes.

Em 2009 a FUNAI enfim finalizou sua reestruturação através do Decreto 7.056, reivindicação antiga dos povos indígenas, se alinhando às políticas internacionais e nacional que garantem o direito e proteção dos povos indígenas. Esta medida atua na superação da prática assistencialista, tutelar, patrimonialista e clientelista. Os indígenas também participaram neste ano na I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena.

No ano de 2010, depois de anos de mobilizações, mais de 100 lideranças indígenas lotaram o Senado Federal para um esforço conjunto final pela aprovação da criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). Neste ano foi realizado o último Censo Demográfico do IBGE, no qual foi constatado um número total de quase 900.000 indígenas no nosso país. Depois de muito ter se dizimado até a década de 1980, especialmente no século XVII e na ditadura militar, nos últimos 30 anos a população indígena vêm crescendo no país, como mostra a Tabela 01:

Tabela 01: Números absolutos da população autodeclarada indígena nos Censos demográficos de 1991, 2000 e 2010

	1991	2000	2010
nº absoluto	306.245	734.131	817.963

Fonte: IBGE, 2010.

Para se chegar ao número total de índios, 896,9 mil pessoas, o IBGE (2010) somou aqueles que se autodeclararam indígenas (817,9 mil) com 78,9 mil que vivem em terras indígenas, mas não tinham optado por essa classificação ao responder à pergunta sobre cor ou raça. Para esse grupo, foi feita uma segunda pergunta, indagando se o entrevistado se considerava índio. O objetivo foi evitar distorções. Os povos considerados índios isolados,

pelas limitações da própria política de contato, com objetivo de preservá-los, não foram entrevistados e não estão contabilizados no Censo 2010.

Alguns fatores que levaram a esse recente aumento populacional⁷¹ são o crescimento real dessa população, o aumento da autodeclaração indígena, devido, sobretudo, a *revalorização* dessa identidade cultural, antes ocultada em muitos casos, a implementação de políticas públicas direcionadas a este segmento populacional, a atualização e aprimoramento dos últimos Censos realizados pelo IBGE, e os processos de etnogênese, em que há a “reconstrução das comunidades indígenas”, que supostamente não existiam mais.

A ampliação da população indígena está se traduzindo em aumento de articulação, organização e resistência indígena. Segundo Bicalho (2010) existiam no ano de 2010 por volta de 487 organizações indígenas e indigenistas pelo país. Essa diversidade contribui para a representação de todas as especificidades das demandas e reivindicações dos inúmeros povos indígenas do nosso território. O desafio maior é unir toda essa heterogeneidade através de bandeiras de luta em torno de objetivos em comum, em especial a defesa dos direitos já conquistados, a luta pela terra, educação e saúde diferenciada.

Fruto desse acúmulo e fortalecimento da organização indígena, os povos originários exigiram e participaram de consultas regionais às populações indígenas durante os anos de 2009 e 2010 para a formulação em conjunto da proposta de uma política de gestão territorial e ambiental das terras indígenas.

Em 2010 e 2011, frente a situação de dezenas de mortes indígenas por falta de assistência que poderiam ser evitadas, o movimento indígena promoveu protestos e ocupações dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI's) para denunciar o descaso do governo e a não aplicação das políticas públicas em relação à saúde indígena.

Os indígenas cobraram uma reunião e audiências com a presidenta reeleita assim que começou seu segundo mandato em 2011 para tratar de suas reivindicações, e como não tiveram resposta, em junho do mesmo ano decidiram suspender a sua participação na CNPI, anunciando que só retornariam quando a presidenta se reunisse com eles.

Aconteceu no dia mundial do meio ambiente, 05 de junho de 2012, a tão esperada criação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

⁷¹ Acreditamos também que muitos indígenas ainda não se autodeclaram, seja por falta de conhecimento, por se identificar mais com outras etnias ou outros motivos. Assim, o número real de indígenas provavelmente é muito maior do que os dados do IBGE. Certamente, muitas famílias brasileiras possuem sangue indígena e mesmo algumas características herdadas ou modificadas a partir de práticas indígenas.

(PNGATI)⁷², com o objetivo de garantir e promover a proteção, recuperação, conservação e uso sustentável das terras indígenas. A referida gestão territorial e ambiental passou a ser garantida com participação dos povos indígenas através de um mapeamento e planejamento participativo.

Os indígenas foram convidados a participar da cerimônia neste dia e a liderança Sonia Guajajara entregou um documento⁷³, o lendo parcialmente, acerca da extrema dificuldade e vulnerabilidade enfrentada pelos povos indígenas e ataques no Congresso Nacional. Por fim, apresentou reivindicações referentes ao cumprimento das obrigações da FUNAI, a implementação da PNGATI, a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, recursos para efetivação da Secretaria Especial de Saúde Indígena, autonomia e participação indígena nos DSEI's, cumprimento das resoluções aprovadas na Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, participação garantida das mulheres indígenas nos assuntos referentes a questão indígena, a não criminalização das lutas indígenas e a consulta prévia às comunidades indígenas afetadas pelos empreendimentos em suas terras ou próximo delas, conforme estabelecido na Convenção 169 da OIT.

Como vemos os indígenas se esforçam para pressionar e exigir do governo a implementação e efetivação das Leis e políticas indígenas que em sua maioria não são cumpridas. Na ocasião da cerimônia sete terras indígenas também foram homologadas e a presidenta sinalizou o diálogo tão esperado com o movimento indígena, o que os fez voltar a participar da CNPI depois de um ano afastados.

Neste ano a APIB em conjunto com diversos movimentos sociais de vários países participou da organização da Cúpula dos Povos⁷⁴, realizada no Rio de Janeiro paralelamente à Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável. Na ocasião denunciaram internacionalmente as violações de direitos humanos contra os povos indígenas.

Em 2015, depois de anos de reivindicações, foi criado o Conselho Nacional de Política Indigenista em substituição à Comissão, de caráter apenas consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação das políticas públicas voltadas aos povos indígenas. O Conselho é paritário entre o Poder Executivo Federal e os povos e

⁷² Para ler a PNGATI na íntegra acesse: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm>

⁷³ Para ler o documento na íntegra acesse: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/510198-depois-de-longa-temporada-dilma-sinaliza-a-indigenas-com-pacote-timido-de-medidas-diz-cimi>>.

⁷⁴ O objetivo da Cúpula dos Povos foi de discutir as causas da crise socioambiental, apresentar soluções práticas e fortalecer movimentos sociais do Brasil e do mundo.

organizações indígenas e entidades indigenistas.

Porém, o movimento indígena entende que com poucos funcionários e recursos na FUNAI fica difícil a implementação das políticas públicas e a demarcação de terras indígenas. Assim, em 2015 aconteceu ocupações pacíficas da FUNAI em diversos estados para pressionar o cumprimento e efetivação dos direitos indígenas. Em meados de 2016 os povos indígenas através da APIB organizaram com mais força e organização o *Ocupa FUNAI*. Eles exigiram o fortalecimento da Fundação e denunciaram, entre outras coisas, que as Bancadas Ruralista e Evangélica estão travando a demarcação de terras indígenas, pois têm interesses de expansão agrícola nestas terras.

Em nossos dias, os povos indígenas estão, cada vez mais, conquistando novos espaços políticos, sociais e acadêmicos (ALMEIDA, 2012, p. 23). Mas, ao mesmo tempo em que com muita mobilização e pressão conseguem avanços, outros grupos contrários aos interesses indígenas também se fortalecem e impulsionam retrocessos, a exemplo da PEC 215 que passa do Executivo para o Congresso Nacional a decisão final sobre a demarcação das terras indígenas e o PL 1610 que libera as terras indígenas para a exploração mineral.

Conforme ressalta Barbosa (2005, p. 139) “as mazelas e bem-aventuranças do período colonial persistem residualmente e ainda se fazem expressão. E se perduram é porque as estratégias da dominação se renovam”. Portanto, entendemos que práticas colonialistas existem até hoje, mas de formas modificadas e atualizadas.

É Silveira (2010, p. 19-20) quem explica que essas formas atuais de dominação evidenciam uma nova fase de expansão da fronteira agrícola através do grande capital agroindustrial e financeiro, do agronegócio e da disputa pelo uso de recursos naturais em um contexto de globalização neoliberal, criando novos mecanismos de des e reterritorialização dos povos originários. Assim, os indígenas, suas terras e sua cultura seguem ameaçados e alvos de fortes embates e disputas.

Para Raial Puri (2016c), ao mesmo tempo em que são praticadas velhas técnicas de extermínio indígena, como massacres, ameaças, violência, expulsão, envenenamento, estas são inibidas, ainda que timidamente, pela velocidade de informações que fazem estas notícias circularem mais depressa. Com isto, as principais ações e práticas atuais de extermínio dos povos indígenas acontecem de modo mais velado e menos explícito do que antes. Não temos mais declarações oficiais de guerras ofensivas ou defensivas, mas convivemos com:

o Estado omissivo, conivente e não raro, também participante deste projeto de extermínio. Esse projeto é diversificado, e se desdobra em diferentes frentes:

omissão na investigação dos crimes cometidos contra indígenas, sentenças judiciais que acolhem pedidos de reintegração de posse que incidem sobre os Territórios Ancestrais, desmonte do Órgão Indigenista, criminalização das Lideranças Indígenas e de seus apoiadores (...) É preciso destacar, em separado, aquele que é talvez o mais funesto de todos: a desconstrução das seguranças jurídicas presentes na legislação brasileira.

Assim, mesmo que os povos indígenas em articulação, mobilização e movimento já tenham conquistado avanços na Constituição Federal referentes aos Direitos dos povos originários, Raial Puri (2016c) lembra que estas conquistas são perigosas ferramentas que embora importantes e que devem ser apropriadas pelos indígenas, estão situadas em terreno movediço e traiçoeiro, no qual a legislação é limitada e apresenta falhas, sendo alvo de diferentes interpretações, de modo que:

quem maneja bem o Direito pode fazer qualquer coisa com ele. Inclusive matar. Em cada época, as Guerras se revelam diferentes, e para sobreviver a elas, é preciso aprender a lutar com as armas que estão disponíveis. Hoje, mais do que nunca, as Guerras têm sido travadas nos tribunais, na arena atapetada do Congresso Nacional, razão pela qual se faz necessário que os povos indígenas estejam lutando também aí, e que possam fazê-lo em igualdade de condições.

Com a passagem pela história indígena brasileira, compreendemos que, no geral, os povos indígenas sofreram etnocídio e violências no processo de colonização, perderam suas terras ou as tiveram diminuídas ao longo dos séculos, tiveram negadas as possibilidades de viverem diferentes modos de produção da vida e foram relegados às camadas mais baixas e excluídas da sociedade hierarquizada e desigual que vem se estruturando em nosso país. Mas não aceitaram essa situação passivamente e resistiram de inúmeras formas à dominação lhes imposta.

A movimentação indígena na história nos ensina a capacidade de luta pela sobrevivência física e cultural de diversos povos que por mais diferentes se unificam através de carências, resistências e reivindicações em comum enquanto povos pré-coloniais que sofreram genocídio, perderam suas terras e foram explorados, subjugados e marginalizados.

A partir da década de 1970 conseguiram se organizar nacionalmente com apoio inicial de alguns parceiros. Aos poucos foram tendo cada vez mais autonomia e criaram suas próprias organizações e articulações. A resistência, reivindicação e mobilização foram a mola propulsora de avanços na conquista de direitos historicamente negados.

A Constituição de 1988 foi um marco para os povos indígenas, pois além de ser a primeira em que eles conseguiram influenciar ativamente, também foi a primeira em que foi garantido o direito dos povos originários serem quem são, brasileiros com características específicas, não precisando se modificar forçadamente para se integrar à população.

Concordamos com a líder indígena Joênia Wapichana (apud BICALHO, 2010, p. 255) para quem a organização e o movimento indígena é sinônimo de renovação e mudanças constantes que perpassam contextos históricos do país. Vimos com esse histórico que os índios em movimento tiveram inúmeras formas e estratégias de sobrevivências e estão organizados, atentos e fortes no presente.

A resistência e a sobrevivência dos povos indígenas no Brasil, desde os tempos coloniais, denotam a capacidade de reivindicação, participação, articulação, adequação e oposição ao sistema, inserindo-os como participantes do processo e no processo histórico de formação do país. O que está em pauta no momento é o papel das populações indígenas no modelo político social que o Brasil deseja para si. É preciso inserir cada vez mais os indígenas como formuladores dessas políticas. Bem articulados e organizados, eles próprios estão caminhando neste rumo (ARANTES, 2015, p. 09).

2.2 Cultura Puri em Transformação

Queria poder olhar o passado como se estivesse em outra dimensão, sem que me vissem, e recontar a história dessa nação de Puris, Kroatos e Koropós. No entanto, posso me reportar aos registros, embora sejam antropológicamente reducionistas (Sonia Ortiz, 2014b).

Neste tópico pretendemos pesquisar a partir de uma revisão de literatura e dos relatos investigados a trajetória Puri no nosso país com o intuito de termos elementos que nos ajudem a entender o que significa ser e se sentir Puri atualmente. Faz-se importante conhecer os locais históricos habitados por esse povo, sua espacialidade e algumas de suas características, o que eles passaram com o processo de colonização, as transformações que foram acontecendo e como eles subrepticiamente se inseriram na nova sociedade.

Partimos da ideia de que a cultura indígena, assim como todas as demais culturas humanas, passa pela capacidade que seus integrantes têm de dar significados coletivos às ações que praticam e à realidade que os cercam, e, portanto, não é algo estática, mas que vai mudando ao longo do tempo, influenciada e influenciando constantemente outras culturas humanas que venham a estabelecer algum contato:

As sociedades indígenas – e suas respectivas culturas – são antigas, sim, mas nunca estiveram “paradas no tempo”, como muita gente pensa. Tanto as sociedades quanto às culturas indígenas passam por transformações. Elas têm, também, a sua história. Uma história marcada pelos contatos e dificuldades que tiveram no confronto com outros povos. Uma história marcada pelos territórios que percorreram, que conquistaram, e que perderam (SILVA, 1993, p. 10).

Os Puris ao longo dos últimos cinco séculos sofreram genocídio e etnocídio, ganharam e perderam territórios, foram desterritorializados, silenciados, afastados de seu povo e de sua história e introduzidos forçadamente numa cultura e modo de produção da vida diferente da sua. Resistiram muito para conseguir sobreviver tanto física como culturalmente. Deste modo, os Puris do tempo presente já passaram por muitas modificações, se reinventaram constantemente e não são mais exatamente como eram antigamente.

Com Barbosa (2005) sabemos que os remanescentes possuem uma memória social ancestral que teima em resistir à uniformidade cultural imposta pela dominação histórica colonial. Nos últimos 30 anos, por múltiplos fatores, especialmente pelo processo de organização e visibilidade dos povos indígena, se abriram possibilidades para a *purizada* reconquistar espaços e se re-valorizar, os permitindo reconhecer e defender sua etnicidade, revelando orgulho em auto-proclamar sua identidade Puri.

O silenciado se torna presente e através do desabrochar do ressurgimento étnico Puri em algumas cidades, nas palavras de Barbosa (2005, p. 17) “as pessoas começam a valorizar aspectos antes minimizados pelas formas sociais dominantes”. Isto possibilita que cada vez mais pessoas se assumam e vivenciem sua cultura ancestral, permitindo um esforço coletivo de reorganização destes remanescentes enquanto povo ressurgido.

Com a nossa pesquisa sobre esta etnia conseguimos coletar alguns fragmentos da história do povo Puri desde a chegada dos portugueses até os dias de hoje, o que possibilita a investigação acerca do processo de manutenção, afirmação e recriação dessa identidade.

Ainda permanecem lacunas e dúvidas, até porque os relatos que pesquisamos por diversas vezes generalizam ou confundem as etnias das quais pertencem os índios neles expostos. A etnia Coroado também aparece nos relatos como de grande proximidade étnica com os Puris, o que faz com que muitos pesquisadores se refiram a esses grupos indígenas como Puri-Coroados, como explica Scaramella (2011). Se faz necessário novas pesquisas para desvendar os mistérios e limitações existentes no nosso trabalho.

2.2.1 Espacialidade e práticas tradicionais dos antigos Puris

Os Puris entre os séculos XVI e XIX foram reconhecidos e relatados por alguns cronistas, naturalistas, memorialistas, viajantes, padres e colonos. Cabe destacar que essas pessoas eram “agentes de expansão do mundo ocidental” (FLORESTAN FERNANDES, 1975, p. 272), estando a serviço dos interesses coloniais, detentores de um pensamento etnocêntrico, e ainda, cada um deles construía interpretações e ações singulares com base no

seu contexto, como aponta Falcão & Teixeira (201?). Além disso, entendemos que as descrições culturais possuem limitações e frequentemente há confusões e equívocos na identificação das populações, além de pouca compreensão de como os índios se articularam para fazer frente ao projeto colonial português (PACHECO DE OLIVEIRA, 1897, apud OLIVEIRA & FREIRE, 2006). Por tudo isso, nos utilizaremos desses relatos com uma visão crítica dos mesmos.

Nos tempos pré-coloniais os Puris já viviam no território do Brasil atual e tinham contatos com outras etnias indígenas, o que gerava hibridismos culturais e surgimento de novas etnias. Eram nômades, se deslocando no espaço, e praticavam guerras intertribais. Os registros se focaram mais nas disputas com outros povos indígenas, mas é provável que também mantivessem outras relações com eles, como trocas de objetos e alimentos.

Esta etnia indígena nômade e ramificada era complexamente organizada em pequenos grupos interparentais (MERCADANTE, 1990, apud BARBOSA, 2005). Sua cultura era dinâmica e fluida, com agrupamentos Puris espalhados por diferentes territórios, geralmente próximos de rios e lagos. É provável que cada grupo interparental fosse adquirindo algumas características próprias ao mesmo tempo em que mantinham parte da identidade em comum. Os Puri, também denominados Telikong ou Paqui, pertencentes ao Tronco Linguístico Macro-Jê e dentro dele à família linguística Puri⁷⁵, se dividiam em pelo menos três subgrupos: Sabonan, Uambori e Xamixuna, como explica Raial Puri (2016b).

Para Spix e Martius (apud SCARAMELLA, 2011) os deslocamentos constantes se davam pela procura de alimentos, em que migravam de local acompanhando o período de frutificação de determinadas espécies, sendo as mulheres responsáveis pela coleta de frutas enquanto os homens eram responsáveis pela caça. Lemos (2016) aponta que se retiravam do local depois da morte de alguém do grupo, característica que fazia parte da cultura deles.

Não tem como sabermos com precisão as regiões por essa etnia habitadas, pois ela faz parte das etnias indígenas que foram massacradas pela colonização. Provavelmente muitas aldeias Puris foram exterminadas e grande parte da sua história morreu junto. O que temos desses povos são alguns registros de pessoas que faziam parte de outras culturas, cujo estranhamento causado entre universos tão diferentes influenciou os escritos e retratações acerca da “exótica cultura nativa dessas terras” hoje chamada Brasil (ALMEIDA, 2009).

Não há um consenso sobre o significado e o porquê do nome Puri. De acordo com Soares (2009, p. 239), esse povo se autodenominava PUCKI que para eles queria dizer algo

⁷⁵ A Família linguística Puri é composta pelas etnias Puri, Coropós e Coroados (FREITAS, 2016).

como gente boa. Para Debret (1989), Oliveira (2012), Lima (apud PURI, 2016b) e Ortiz (2014b) era o nome como os Coroados os chamavam e vice-versa. Para o primeiro significa “audaz” ou “bandido” e era a denominação com que diversas etnias em guerras se davam entre si. Oliveira acredita que poderia designar “povo miúdo, de pequena estatura”, enquanto Lima afirma que significa “outro”, com um caráter pejorativo. Já Ortiz acredita que significa “manso ou de boa índole”, o que reforça a ideia do quão eram mansos e amigáveis para os que ao fazer contato com eles também eram mansos, mas aguerridos com aqueles que os enfrentavam e os enganavam.

Do mesmo modo, não há um consenso sobre a origem dos Puris. Para Maghelli (2000, apud OLIVEIRA, 2012) eles se originaram dos Goitacazes. Oliveira (2003, p. 07) reforça esta hipótese ao afirmar que assim como as outras etnias que habitavam a mata mineira “seriam, supostamente, descendentes de grupos Goitacá que migraram do litoral fluminense, região de Campos e São Fidelis”. Essa possibilidade veio a partir do estudo linguístico que identificou semelhanças entre as línguas dessas etnias. Para Spix e Martius (1976) os Puris se originaram dos Coroados e Coropós. Alguns pesquisadores atestam que tiveram a mesma origem dos Coroados (FREIREYSS et al. apud OLIVEIRA, 2012). Metraus (apud OLIVEIRA, 2012) afirma que uma rixa entre duas famílias os fez se separar e tornarem-se inimigos. Outros afirmam ainda que são descendentes da mescla entre Goitacases e Gês enquanto Malheiros (2008) aponta que todas essas etnias acima possuem traços socioculturais bem diferentes entre si.

Os Puris que habitavam o litoral provavelmente foram uma das etnias que reagiram frente ao ataque português, promovendo grandes deslocamentos para o interior adentro, para escapar da escravidão e das moléstias trazidas pelos europeus (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p. 24). Foi possível observar esse deslocamento no mapa etno-histórico de Curt Nimundaju⁷⁶. Silva (2011, p.215) reforça essa possibilidade ao afirmar: “a ampliação das fronteiras brancas (...) independente das inúmeras lutas violentas pelo controle do território, interiorizou cada vez mais os povos indígenas, deslocando-os para o “sertão” dos sertões”.

Nimendaju (RIBEIRO, 1982, apud FREITAS, 2016) registrou os Puris por duas vezes (1597 e 1645) próximos à nascente do Rio Paraíba do Sul, em uma área que atualmente pertence ao estado de São Paulo. Em 1800, segundo o etnólogo estavam na divisa dos estados de São Paulo e Minas Gerais. Em 1831 foram vistos no interior do Espírito Santo. Em 1849 estiveram perto da nascente do Rio Doce e ocuparam uma área que

⁷⁶ Nimundaju, Curt. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimundaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

vai da província de Minas Gerais até metade da província do Rio de Janeiro. Por fim, em 1886 os Puris estiveram presentes na nascente do Rio Manhuaçu, no médio Rio Doce e na divisa entre Minas Gerais e Espírito Santo.

Diversos outros autores também afirmam a procedência litorânea dos Puris (MERCADANTE, VASCONCELOS, ESCHWEGE, apud SOUZA, 2003, p. 54), que teriam ido do Rio de Janeiro e Espírito Santo para Minas Gerais para evitar as guerras intertribais, o massacre dos primeiros colonizadores e a escravidão⁷⁷. É provável que eles tenham seguido o caminho dos rios da mata atlântica da região.

Um dos primeiros registros que se tem dos Puris é feita pelo inglês Knivet (1591, apud OLIVEIRA, 2012) e data do final do século XVI na região do Médio Vale do Paraíba, localizado no sul e centro-sul do Estado do Rio de Janeiro. Os Puris eram uma etnia nômade que iam se locomovendo e se espalhando no período pré-colonial. Com a chegada dos europeus esse processo se intensificou. Esses deslocamentos rumo ao interior mostram que os Puris eram desconfiados em relação aos colonizadores e evitavam contatos, o que os fez demorar a se relacionar com os europeus.

Para Barbosa (2005, p. 129) eles viviam desde os tempos pré-cabralinos por toda a Mata Atlântica, provavelmente avançando até a região centro-oeste do país e possivelmente alguns grupos foram retratados pelos colonizadores como parte do povo que tinha como nome genérico Botocudo em função de adereços usados nos lábios e orelhas e outros foram incluídos na denominação Tapuias, considerados índios bravos e hostis que não aceitavam o sedentarismo.

Soares (2010, p. 239-240) nos explica que os Puris ocuparam parte do Sudeste brasileiro, na região que vai desde o Vale do Paraíba que passa pelo Rio de Janeiro e São Paulo, até a área do Rio Pomba no sudeste de Minas Gerais. Lemos (2004) acrescenta ainda a região litorânea do Espírito Santo, o entorno do rio Muriaé, a Serra do Brigadeiro e outras regiões da Serra da Mantiqueira. Para o historiador, os Puris “transitavam pelo Rio Paraíba do Sul e seus afluentes” (LEMOS, 2004, p. 08). Aguiar (2010) alega que eram encontrados no século XIX na porção sul do Espírito Santo e nos vales dos Rios Casca e Matipó.

Raial Puri (2016b) também confirma esta localização do seu povo ao dizer que suas “*terras originárias estavam espalhadas por uma região que hoje corresponde a parte dos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo, na região do rio Paranaíba e Serra da Mantiqueira*”.

⁷⁷A escravidão indígena existiu oficialmente até 1758. Depois disso, embora a legislação tentasse coibir essa prática, ela ainda se manteve por um longo período (SOUZA, 2004).

O rio Paraíba do Sul pela classificação atual começa no estado de São Paulo e cruza todo o estado do Rio de Janeiro, passando pelo sudeste de Minas Gerais, e tem como principais afluentes o rio Jaguari, rio Paraibuna, rio Buquira, rio Piabanha, rio Pomba e o rio Muriaé. É possível que os Puris tenham passado pelo percurso de todos esses rios.

Essa ideia corrobora com os estudos de Armantino (2009, p. 127), confirmando que no final do século XIX os Puris viviam na região Sul de Minas Gerais, Norte do Rio de Janeiro, Sudoeste do Espírito Santo e Noroeste de São Paulo, justamente o entorno da Bacia do Rio Paraíba do Sul.

De acordo com esses registros acima citados destacamos na Figura 1 a possível área de maior abrangência dos antigos Puris estimando a região em que foram encontrados ao longo dos últimos séculos, embora reconhecemos que não haja um acordo entre os pesquisadores, tendo em vista que os registros são limitados e não conseguem capturar toda a espacialização ocupada por esse povo, sendo possível que ocupassem uma área maior do que a citada acima.



Figura 1 – Mapa dos territórios de maior incidência histórica do povo Puri
Fonte: <<http://blogdoalderi.blogspot.com.br/2014/>>.

Através de relatos e da historiografia podemos supor que os Puris habitavam o litoral norte do atual estado do Rio de Janeiro e o litoral capixaba e quanto mais a colonização se intensificava mais esse povo se espalhava por grupos interparentais pelo entorno do Rio Paraíba do Sul e Rio Doce e seus afluentes, além dos aldeamentos construídos pela colonização. Os Puris buscavam ficar próximos das nascentes e seguir os direcionamentos

dos rios, e conforme a colonização avançava, mais procuravam áreas de difícil acesso. As pesquisas revelam sua opção de estar próximos da natureza e das águas.

Hábéis pescadores e nadadores, de baixa estatura, cabelos caindo aos ombros, pele escura - o que os fez ficar conhecidos como negros da terra ou negro Puri, pés largos e dedos grandes, pele macia, sem pelos nas axilas e peitos, rosto largo, boca e nariz pequenos. Assim eram retratados por naturalistas e viajantes (SPIX E MARTIUS, 1976). Na Figura 02 destacamos como os Puri foram registrados no século XIX.



Figura 02: Registro colonial do Povo Originário Puri.
Fonte: Johann Moritz Rugendas, 1835. Viagem pitoresca através do Brasil

Com Lemos (2015) conhecemos um pouco sobre a alimentação dos Puris ou Purus, apesar de que o autor salienta que existem poucos registros sobre essa temática, todas feitas por pessoas que tinham como base suas próprias culturas, e que por isso, provavelmente muita coisa passou despercebida ou sem a atenção necessária.

Assim, o historiador explica que entre os animais de caça dos Puris se destacavam os macacos, aves, cutias, antas, pacas, veados, entre outros, que comiam assados, incluindo sua pele. Os macacos provavelmente também faziam parte de seu universo simbólico e existem relatos de que alguns eram tratados como “animais de estimação”, passando a ser usados também nas trocas com os colonos. Também foi citado o papagaio como animal de companhia e troca.

Plantavam alguns tubérculos, tais como milho, que comiam ainda verdes, mandioca,

inhame e batata-doce. Os mecanismos que eles utilizavam para assar esses alimentos eram espetar e colocar sobre o fogo ou cavar um buraco, acender um fogo, quando estivesse bem quente, apagar o fogo, colocar algum animal ou tubérculo, tampar com folhas e terra e fazer uma fogueira em cima. Depois de alguns minutos o alimento estava pronto para consumo (LEMOS, 2015).

Esses tubérculos também eram comuns na dieta de outras etnias, sendo a base da alimentação das primeiras sociedades coloniais. Logo se expandiu para o resto do mundo o consumo destes alimentos, exercendo forte influência na culinária brasileira e mundial até o presente. De acordo com Lemos (2015) também foi encontrado registro do consumo de pelo menos um inseto, a larva ou bicho da taquara. É possível que outros insetos fizessem parte de sua dieta, como formigas.

Comiam muitas frutas, como goiaba, banana, abacaxi, mamão, coco, etc. Gostavam especialmente da sapucaia, pinhão e a abóbora, com as quais utilizavam suas cascas para outros usos, como utensílio doméstico. A sapucaia era uma árvore sagrada e de muitas utilidades para eles, atraía arara e macacos, dava uma fruta valiosa, sua casca era usada como pote para beberem água e seu formato inspirava a construção de vasos. Consumiam mel retirado de colmeias de abelhas de diversas espécies, que tinham grande facilidade de coletar nos recantos da mata. O mel e a cera de abelha eram trocados por objetos de seu interesse com a sociedade luso-brasileira.

A ONG Puris acrescenta que utilizavam uma cuia feita de certas frutas silvestres secas, como cuité, cabaça, e comiam de cócoras. O coquinho de Palmeira Ariri também é citado por Soares (2009, p. 239), para quem os Puris “conheciam profundamente a natureza, animais, árvores, ervas, e tinham informações minuciosas sobre cada uma”. Lemos (2004) também reforça o quanto era admirável o conhecimento Puri da fauna e flora, dando praticamente um nome para cada espécie, além de saberem sobre a ecologia dos animais. Essas informações foram centrais para os naturalistas e cientistas pesquisarem e desvendarem os mistérios que encontraram nas nossas matas:

tinham conhecimento de onde (os animais) viviam e de seus hábitos alimentares, enfim do seu habitat e comportamento. Tais saberes facilitaram a pesquisa dos cientistas bávaros na região e, inclusive, a captura desses exemplares para posterior classificação taxonômica (LEMOS, 2015, p. 10).

Sobre sua arte, Soares (2009, p. 239) conta que os Puris, de baixa estatura, eram conhecidos por realizarem cantos e danças, pintarem a pele de urucum, desenhando diversos símbolos que tinham diferentes significados para cada situação, além de servir como

protetor solar. Também se enfeitavam com colares e pulseiras feitas de dentes de animais e sementes e alguns usavam adornos e botoques nas orelhas e lábios. Os acessórios utilizados não eram somente para enfeite, mas tinham significados importantes, sendo considerados úteis como proteção e defesa de ataques de animais, bem como para afastar doenças, entre outros (LEMOS, 2015, p.10).

Há registrado por Rugendas (1835, p. 14, apud FREITAS, 2016) de uma festa que um grupo Puri realizou quando ganharam um combate contra os botocudos, dançando uma dança circular em um ritmo lento que se agitava com o tempo e envolvia todos os Puris, entre mulheres, homens e crianças, da qual:

Os componentes da mesma tribo são convocados por intermédio de um instrumento de sopro [...] às vezes substituído por um chifre de boi; a chica embriagante, em breve, os anima para uma alegria um tanto melancólica, que tem a sua expressão num cantar monótono e na dança; ambos, porém são excessivamente rudes e uniformes. Para a dança colocam-se todos em roda cuja linha interior é formada pelos homens, atrás destes ficando as mulheres e atrás das mulheres ficando as crianças, sendo que a maior abraça a mãe, encostando-se fortemente, enquanto sucessivamente a criança menor repete a posição atrás da maior. Nesta ordem, movem-se todos devagar ao redor de um fogo aceso, dando um pequeno passo pra frente e outro pra trás, de maneira que só muito vagarosamente saem do mesmo lugar. Tendo assim andado mais ou menos a quarta parte do círculo, de costas correm apressadamente para o lugar inicial, recomeçando o mesmo movimento. Andando desta forma, balançam ao mesmo tempo e devagar o corpo de um lado para o outro, segurando-se todos com os braços, sendo que as mãos se fecham sobre a barriga do índio da frente. Esta dança, se podemos chamá-la assim, acompanham com um canto monótono e berrante em que repetem constantemente algumas palavras e exclamações. O sentido destas palavras difere conforme o ensejo da festa. (RUGENDAS, 1835, p. 14, apud FREITAS, 2016, p. 28)

Junto com a dança cantavam repetidas vezes: “*Ho, ho! Bugre ita najy*” (Ho, ho! Bugre está vencido). Bugre se refere a um termo pejorativo usado pelos colonos para se desvalorizar os índios, utilizada pelos Puris para se referir a seus inimigos. Os atuais remanescentes Puris conseguiram recuperar esse canto⁷⁸ e o praticam atualmente com movimentos de dança circular para reafirmar e divulgar sua cultura ancestral. Segue o canto recuperado e sua tradução: *Ho, ho! Bugre ita najy, Guachantie, Guachantie. Há há Cajana, Mascheteneba* (Os bugres - ou botocudos - foram vencidos. Eu quero comer e beber e dançar).

Outro registro do antropólogo Phillippe Rey (apud LEMOS, 2015) retrata uma dança Puri no final do século XIX em Minas Gerais. De acordo com o apontamento, os Puris realizavam um ritual (rito de passagem) na ocasião da primeira menstruação da mulher, celebrando sua passagem da infância para a vida adulta. Durante as noites da cerimônia os parentes dançavam em volta da cabana da moça. Lemos (2015) acrescenta que havia

⁷⁸ O vídeo com o canto pode ser assistido na canal: <<https://www.youtube.com/watch?v=d7r1s7Kbm7Q>>.

diferentes danças que comemoravam eventos considerados importantes Freitas (2016) lamenta o fato de que muitas danças e cantos, infelizmente, não foram registrados.

Os cantos e danças eram bastantes presentes na vida dos Puris e traziam um pouco do seu cotidiano, suas crenças e valores, tais como o respeito à lua, as estrelas e ao sol. Os Puris distinguiam algumas estrelas e a lua era muito importante dentro da sua religiosidade. Como explica Lemos (2015, p. 15) a sua contagem de tempo estava relacionado com as fases da lua e as mulheres evitavam parir em noites de lua cheia. Realizavam cerimônias de nascimentos e mortes e festas por motivo de maturação dos frutos, de acordo com Spix e Martius (apud SCARAMELLA, 2011).

Sobre a religião Puri não foi encontrado muitos relatos, pois eles não a compartilhavam com os colonizadores. De acordo com a ONG Puris⁷⁹, eles acreditavam em um ser muito poderoso que os acompanhava e tinham “pajés” que realizavam atividades religiosas, de cura, tanto física como espiritual e rituais, além de ser os principais responsáveis por passar as tradições do seu povo adiante. Eles também acreditavam no feitiço e eram conhecidos como grandes feiticeiros. Tinham diversas músicas religiosas em louvor ao sol e estrelas. Como explica Lemos (2016) eles enterravam seus mortos em vasos de barro no pé de árvores e abandonavam o local, prática que tiveram muita resistência em substituir pelos rituais católicos.

Segundo Soares (2009, p. 239) o povo Puri conhecia técnicas de artesanato, teciam redes feitas a partir da fibra da casca de embaúba e fabricavam cestos grandes de folha verde de palmeira, que colocavam nas costas com uma alça presa a testa, onde carregavam crianças e alimentos. Com o manuseio da argila faziam suas panelas e grandes potes. Com barro cozido faziam colheres, pratos, potes e outros objetos de diversas formas. Tinham habilidades de trabalhar a taquara e a madeira. Nos objetos geralmente faziam pinturas relacionadas com algum animal ou planta (ONG Puris). Também construíam arcos muito resistentes e Lemos (2016) nos traz a informação de que possuíam três tipos diferentes de flechas, uma de pelotas chamada de *puêrê* para caçarem pássaros, outra de taquara chamada de *miren lim* para caças em geral e outra de farpa chamada *curixa* usada para as brigas e defesa. É Dauá Puri (2016, p.14) com sua poesia bilíngue que nos traz versos sobre a confecção desses arcos:

⁷⁹ A ONG Puris se localiza em Itaperuna (RJ) e realiza atividades e cursos visando a educação e preservação ambiental. Para saber mais sobre ela acesse <<http://ongpuris.org.br/mod/book/view.php?id=1&chapterid=4>>.

Prini Aphon

Arco flecha

Dieh Puky moun tschoré

Você Puri vai na mata

Lò popeh mpó pahtan

Corta a casca da árvore do ariri

Lò ambô tèouti ambô

Cortar madeira fiar madeira

Timiri tumah prini

Atar a corda ao arco

Lò uhtl'ana tèouti arining

Cortar taquara afiar a seta

Camaring omlè

Atirar ao ar

Pelas energias de Visconde do Rio Branco (MG) – Terra Puri

As suas habitações, de acordo com a ONG Puris, eram bem simples, feitas de madeiras e fibras e cobertas de palha, casca de árvore ou folhas de palmito ou brejaúba, feitas no meio do mato, em terrenos planos e sob o abrigo de grandes árvores. Geralmente dormiam no chão, sob um buraco que faziam ou em redes. A simplicidade da estrutura gerava um preconceito sob os olhos dos viajantes e naturalistas que utilizavam este fato para justificar sua incapacidade e primitivismo. Na realidade, por se tratar de um povo nômade, faziam suas habitações de maneira prática para durar apenas o tempo necessário, já que não precisavam de estruturas que se mantivessem por muito tempo. Sonia Ortiz (2014b) detalha um tipo de construção que os Puris antigos faziam para se abrigar:

Fazer uma choça denominada Cuari ou Nguara, com duas forquilhas e uma vara, na qual apoiavam folhas de sapé. Em lugares mais frios, como nas serras, era preciso fazer um buraco no chão e construir por cima para escapar das intempéries. Forravam o chão com folhas de helicônia ou de patioba e dormiam em redes. Imagino o sofrimento desses povos habitantes do litoral quente e úmido, que viviam da caça, da pesca e da coleta de frutos quando foram obrigados a migrar para a serra, muitas vezes enfrentando guerras com outras etnias como a dos botocudos, para sobreviver.

A Figura 3 é uma pintura feita por um viajante em meados do século XIX acerca da habitação de um grupo Puri. Possivelmente existiam diversas variações, a depender das necessidades, da época do ano e de características específicas de cada agrupamento.



Figura 3: Cabana dos antigos Puris.
Fonte: D'Orbigny (1834). Viagem pitoresca às duas Américas

Não se tem um consenso quanto a disposição para as guerras com outras etnias. Alguns estudos mostram que os Puris eram um povo pacífico, enquanto outros afirmam se tratar de guerreiros bravos, audazes e temidos pelos grupos Tupi do litoral, e ainda, inimigos dos Coroados e Botocudos. (AGUIAR, 2010; PONTES, 1970, SCHETTIM, 1901, JOSÉ, 1982, apud BARBOSA, 2005). Aguiar (2010) acrescenta que os Puris eram considerados bravos guerreiros e temidos pelos homens brancos.

A inimizade com os Coroados aparece em vários relatos, como os inúmeros casos em que os Coroados foram convencidos pelos aliados portugueses a guerrear contra os Puris, inimigos históricos (AGUIAR, 2010), embora também apareça em outras fontes as tentativas de resistência em conjunto entre estas duas etnias, além dos aldeamentos em comum compartilhados por eles (LEMOS, 2016; OLIVEIRA, 2014).

Sol Puri (2016) minimiza esta tensão ao explicar que em sua visão a relação entre Puris e Coroados era uma espécie de “briga entre parentes”, algo relativamente comum em nossa sociedade, em que muitas vezes há brigas de família por terras coletivas ou algum desentendimento.

Nos chama atenção a existência de pedido de paz entre os Puris e Coroados retratada por Aguiar (2010), que consistia em “dependurar malocas de espiga de milho ao longo de suas picadas mata adentro como uma espécie de oferenda. Quando o inimigo comia o milho,

não só a paz estava selada como os antigos desafetos eram recebidos amigavelmente”. O autor conclui que para esses índios as relações estabelecidas eram de confiança absoluta ou total inimizade. O milho aparece como um símbolo importante no universo Puri.

Observamos com todos esses levantamentos que é difícil saber com precisão a origem, deslocamentos e características do antigo povo Puri, havendo grande carência de dados, conforme indica Oliveira (2012) e algumas divergências entre os pesquisadores. Deste modo, faz-se necessário realizar mais estudos sobre estas questões.

2.2.2 A dominação colonial alcança os Puris

Os antigos Puris foram relatados e encontrados em diversos locais ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX. No início da colonização não tiveram grandes relações com os invasores, pois, como já mencionado, este povo nômade era desconfiado e foi adentrando sertões para fugir dos conflitos com os portugueses. Mas provavelmente muitos Puris foram mortos, capturados e escravizados desde o início da invasão portuguesa. Com as investidas cada vez mais fortes da Coroa em busca de terras e mão de obra para a construção do seu *modo de produção de vida*, o cerco aos índios foi aumentando e foi modificada sua *espacialidade*, se “restringindo as possibilidades de reprodução da vida indígena como era antes, pela destruição das florestas, distribuição e ocupação de sesmarias, imposição de restrição da mobilidade pelas políticas de aldeamentos” (LEMOS, 2016, p. 55).

Sesmarias foram doadas ou vendidas Brasil afora, fazendo seus “donos” abrirem caminhos nas florestas, matarem, escravizarem ou negociarem de alguma forma com os índios que habitavam aquelas terras e se esforçarem em povoar aqueles locais. As terras indígenas foram diminuindo e os aldeamentos aumentando. O cerco aos índios ia crescendo, até os encurralar. O contato com os Puris tornou-se inevitável, gerando muitos conflitos, mortes e resistências. Para os europeus os índios invadiam suas fazendas, já para os índios eram os luso-brasileiros que invadiam seus territórios de caça (LEMOS, 2016).

A incorporação indígena na sociedade envolvente se deu de forma diferenciada, embora na maioria das vezes bem traumática, conforme denuncia Lemos (2016). Ora os Puris eram considerados uma etnia brava e inimiga em que a guerra justa era a melhor saída, ora eram “arredios” e “incivilizáveis”, causando desordens até mesmo nos aldeamentos, ora eram “dóceis”, existindo quem defendesse que eram gentis com quem era gentil com eles. Após um período nos aldeamentos, passavam a ser considerados “civilizados”.

Muitos Puris foram assassinados em batalhas, nas chamadas “guerras justas” e

mortos por doenças trazidas do ocidente. Havia os que fugiam para as matas e os que se viram forçados a fazer contatos com os colonizadores, se relacionando de múltiplas maneiras com eles e na nova sociedade brasileira que se criava. Centenas acabaram capturados e vendidos como escravos, sobretudo no século XVIII. Nesta época, a população Puri foi estimada em mais de 5.000 índios (PURI, 2016, apud FREIRE & MALHEIROS, 2010), sendo que como se escondiam, provavelmente vários não foram contabilizados.

Muitas mulheres foram capturadas de suas aldeias pelos bandeirantes que as vendiam como escravas para as fazendas ou as levavam para acompanhá-las como escravas sexuais pelo trajeto que faziam pelo mato para exterminar indígenas, o que durava meses ou anos. Essas mulheres geravam filhos que aprendiam muitas coisas de sua mãe, mantendo uma mistura de práticas indígenas e européias. Em sua maioria seriam inseridos nas vilas coloniais de modo subalternizado, se tornariam bandeirantes, como os pais, ou teriam outras profissões humildes na sociedade que se criava sob os moldes da exploração do ser humano pelo ser humano. Ortiz (2014b) se refere ao fato de que diversos *“Puris se perpetuaram nos filhos das mulheres que ficaram neste vale (Vale da Paraíba), escravizadas ou esposadas”*.

Os portugueses usavam táticas cruéis para matar ou capturar Puris, como dar presentes infectados com vírus de varíola, exterminando grupos inteiros, ou fazer promessas com intuito de os atrair e capturá-los. Aguiar (2010) expõe um caso em que o governo da capitania de Minas Gerais em 1811 atraiu 2.000 Puris com promessas de ferramentas de ferro. Quando chegaram em Vila Rica foram cercados, capturados e divididos para trabalharem como escravos na casa de particulares. Em 8 dias os homens todos haviam fugido e, furiosos, voltaram para vingarem-se de seus algozes. Para vencê-los o governo utilizou-se das antigas inimizades intertribais e convenceu os Coroados aldeados a guerrear. De tanta violência e enganação dos colonizadores, os Puris relatavam aos viajantes o ódio que tinham do homem branco, contando casos de abusos, quebra de promessas e diversas críticas aos maus tratos sofridos, conforme narra Freireyss, (apud OLIVEIRA, 2012).

Foram sendo aldeados, em muitos casos à força, sobretudo no século XIX, e com Lemos (2015, p. 08) temos registros de aldeamentos em “Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo”. Com a ida aos aldeamentos e o maior contato com os colonizadores, os Puris foram passando por modificações, sendo obrigados a vestir roupas, das quais geralmente eles mesmos faziam, e cortar os cabelos, sinal de que estariam “civilizados” (WALSH, 1985, apud SILVA, 2008).

Durante o intenso e demorado processo de colonização existiram relatos de muitas

guerras contra Puris, ataque dos Puris às vilas que se formavam e aldeamentos desses índios em uma região considerável do território brasileiro que inclui os atuais estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo e Bahia. Era relativamente comum indígenas serem transferidos de aldeamentos conforme necessidade e interesses coloniais.

Os Puris foram uma etnia considerada de difícil convencimento a irem para os aldeamentos, recusando constantemente acordos e promessas e os aceitando com algumas exigências. Entre os Puris que foram para estes locais, eram retratados como de difícil “civilização”, “indomesticáveis”, com costumes “primitivos” arraigados. Além de que, se recebessem muitas ordens e proibições fugiam dos aldeamentos facilmente e voltavam para as matas (LEMOS, 2016).

Os aldeamentos que existiram com índios Puris geralmente eram compartilhados com outras etnias, sendo em grande parte das vezes criados e mantidos em lugares abertos, matas virgens, perto de rios, para não “parecer aos indígenas que eles foram arrancados de seu meio natural” (SOARES, 2009, p. 56). Isto facilitava a permanência, porém, o modo de produção da vida proporcionado pelos aldeamentos ainda era muito diferente da dos indígenas. Os Puris tinham dificuldade de aceitar essa nova vida, muitos morriam por doenças e epidemias que pegavam pelo contato com os colonos, outros tantos se recusavam a viver nesse confinamento e voltavam para os sertões, podendo constituir aldeias próximas aos aldeamentos, mantendo relação com eles, mas garantindo certa autonomia. Alguns grupos se aliavam a quilombolas ou a fazendeiros da região se tornando agregados nessas fazendas e mantendo certa coesão interna.

Isso não quer dizer que eles não absorviam a cultura dominante lhes imposta, mas que mantinham uma *resiliência* de forma a reinventar suas práticas culturais frente a essa nova realidade, o que mostra que não passaram por um processo de perda de sua cultura de origem, ao contrário, se esforçavam e insistiam em manter velhas tradições, que combinadas com aspectos da sua nova realidade, favoreceram uma cultura híbrida, bastante misturada.

Com o avanço da colonização e da expansão da fronteira colonial se criou uma política de estímulo aos aldeamentos “visando reduzir ou controlar os conflitos e diminuir a mobilidade indígena para poder liberar terras para os luso-brasleiros”. A dominação sobre os povos indígenas e Puris se tornou cada vez maior, ficando os nativos cada vez mais fixados em determinados locais, forçados e coagidos a modificar sua cultura, como afirma Lemos:

A diminuição da mobilidade indígena, ao longo do tempo, vai resultar que algumas sociedades se fixem, num processo de destribalização e acaboclamento, sendo obrigados a renunciarem ou adaptarem a espacialidade que lhes é própria por outra que lhes é imposta (LEMOS, 2004, p. 47).

Dessa forma, lhes foram impostos algumas práticas diferentes das suas e proibida as suas práticas ancestrais, justamente com o intuito de fazê-los se “adaptar” a outra realidade. Foi introduzida a prática do casamento entre eles e com portugueses para evitar a poligamia (OLIVEIRA, 2004) e acelerar essa adaptação, bem como possibilitar a tomada de suas terras; introduzido a catequese e o batismo, em que os índios trocavam seu nome de origem por um nome e sobrenome português, adquirindo aos poucos nova identidade (LEMOS, 2016); o costume de beber aguardente, sendo muito prejudicial a eles, contribuindo para o alcoolismo e a destribalização (SOUZA, 2003; OLIVEIRA, 2004); a utilização de roupas; corte de cabelo; ensino da língua dos colonizadores; o catolicismo; o trabalho agrícola; proibição da antiga religião e de construção de habitações coletivas, etc. Souza resume algumas dessas práticas impostas aos Puris:

Os Puris, como outros grupos, foram acossados desde o início. Vemo-los degenerarem-se no contínuo contato com os brancos, embriagarem-se de cachaça, roubarem, adoecerem, etc. Escravizados e explorados na coleta da poaia ou nos trabalhos nas fazendas de mineração, aldeados, presos, perseguidos por militares, padres e aventureiros, expulsos de suas terras, submetidos à guia e 'língua', “aliado”, oficial, agregado, capitão do mato, feitor, “médico”, pescador, canoeiro, carregador, marinheiro, contrabandista, as mulheres violentadas e prostituídas, arregimentados a força ou por engodo para as milícias e até transformados em padres. [...] Muitos vieram a desaparecer. Mas antes, resistiram (SOUZA, 2003, p. 59).

Alguns aldeamentos se tornaram “espaço de negociação” mais do que de vivências, já que as sociedades indígenas transitavam constantemente entre os aldeamentos e aldeias autônomas próximas. Nos aldeamentos índios concordavam em serem batizados para ganhar presentes e proteção e trabalhavam em troca de objetos, fazendo muitas vezes uma releitura desses novos objetos que ganhavam (LEMOS, 2016).

Os Puris que fugiam dos aldeamentos e retornavam para seu antigo habitat tinham suas vidas e sua cultura também modificadas, pois as matas eram devastadas com o povoamento luso-brasileiro se intensificando. A procura de alimentos se tornava cada vez mais difícil, a aproximação com europeus trazia doenças e o receio de ser capturado para escravização também era constante. Para sobreviver não tinham muita opção, tiveram que se defender das violências dos colonos atacando, saqueando e furtando as roças, fazendas e vilas. Muitas bandeiras foram incentivadas e guerras travadas para exterminar os índios considerados “bravos” e diversos presídios foram criados especialmente no século XVIII e XIX para os “controlar”.

Aos poucos, com muitos conflitos e recuos, foram pressionados a abandonar seus costumes por outros que não se adaptaram facilmente, havendo a incorporação forçada e

subordinada dos Puris na sociedade que se criava. Essa violência, como aponta Lemos (2016) era chamada de “civilização”. Aos índios eram reservados espaços marginalizados em uma lógica excludente de sujeição e exploração de sua mão-de-obra (livres, pobres e sem terra), alterando profundamente seu modo de vida.

Os Puris não aceitaram facilmente essa situação. Continuaram buscando mecanismos para manter seus valores e modo de vida que se transformava a cada instante. Desconfiados e de personalidade forte, resistiram e lutaram de várias formas frente à dominação, mostrando um grande *gosto pela liberdade*, mantendo fortemente traços de sua cultura ancestral mesmo quando aceitavam ir para os aldeamentos e passavam por um forte processo de *destribalização*.

De acordo com Barbosa (2005, p. 144) os Puris continuaram persistindo na sua trajetória migrativa, dificilmente iam para os aldeamentos e quando iam não ficavam fixos naquele local. Vivenciaram diversas experiências, em quilombos, reduções, aldeamentos, fugindo de guerras, buscando proteção nas florestas. Estas idas e vindas possivelmente os tornaram “mais maleáveis às negociações com ou contra a dominação cultural”, os tornando mais resilientes.

Grande parte dos aldeamentos tiveram suas terras roubadas e seu espaço diminuído, sendo “os agentes do Estado responsáveis pelo trato com os povos indígenas os primeiros a querer usurpá-las” (LEMOS, 2016, p. 135). Os aldeamentos foram considerados extintos durante o século XIX, sob alegação de que não havia mais índios, apenas caboclos ou índios misturados e já civilizados, desconsiderando os que estavam refugiados, escondidos ou silenciados pela sociedade. Os índios se manifestaram contrários a esse argumento, tendo conseguido retardar esse processo de “desaparecimento político”. Os aldeamentos Puris passaram a categorias de vilas e suas terras foram disputadíssimas por muitos interessados, muitas delas sendo incorporadas ao patrimônio das Câmaras de Vereadores. No século XIX a etnia Puri se tornou oficialmente extinta, sendo invisibilizada e silenciada.

Os Puris perderam as suas terras, sua identidade foi negada e foram “incorporados” à população “civilizada” como caboclos, cidadãos pobres e marginalizados, sofrendo diversas dificuldades e preconceitos. Os Puris que fugiram acabaram sendo mortos, se juntaram a quilombos ou foram para outras vilas. Aos poucos, foram fazendo parte dessa sociedade que se estruturava, de modo subalternizado, discriminados e injustiçados.

Grande parte escondeu suas origens para evitar preconceitos e tiveram que se reterritorializar sob novo modo de produção da vida. Em cada região os Puris foram

inseridos de modos bem específicos na sociedade nacional. Lutaram para seguir suas vidas, a maioria como camponeses ou trabalhadores rurais, alguns se aventurando nos centros urbanos, tentando sobreviver dentro da sociedade nacional, mantendo, alguns mais, outros menos, traços de seus antigos costumes enraizados.

2.2.2.1 Os deslocamentos Puris pelo Sudeste brasileiro

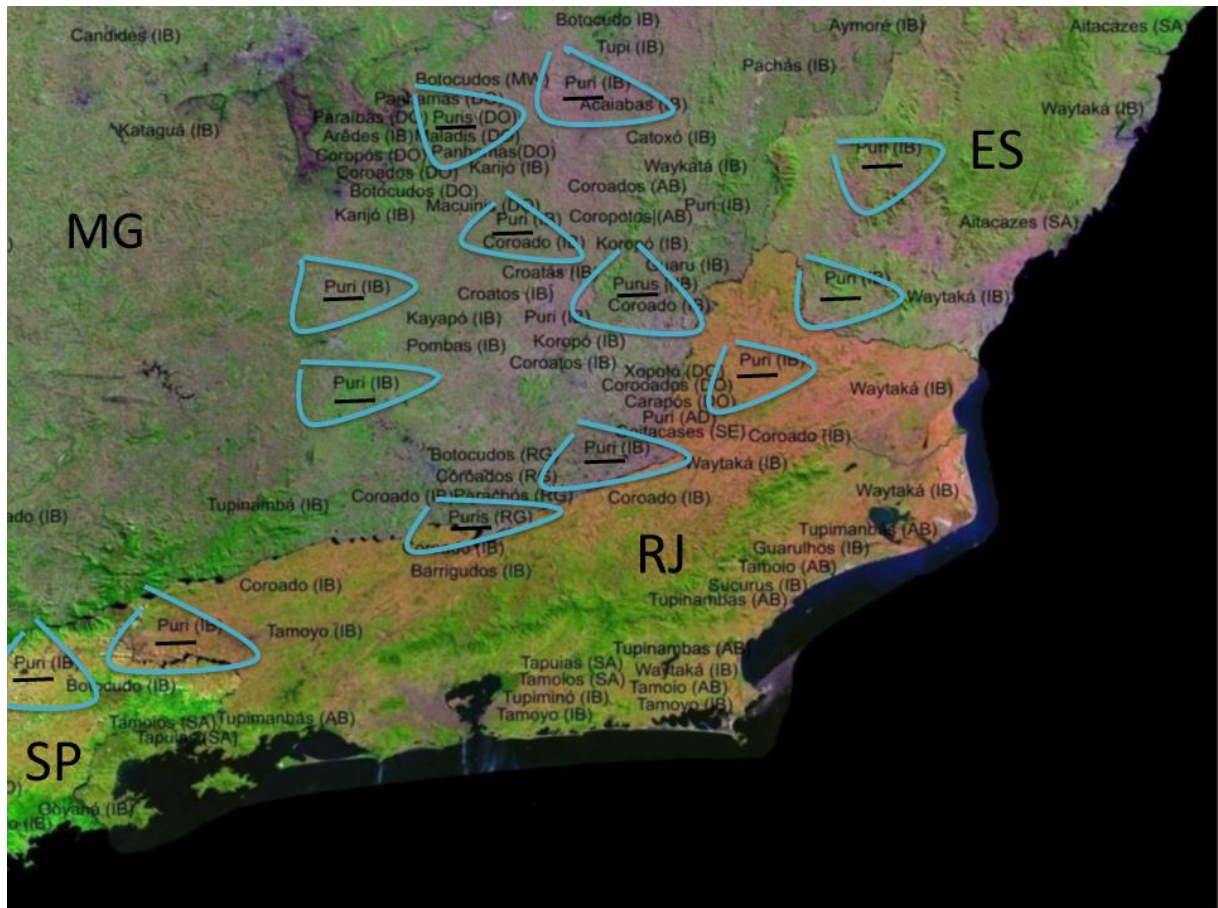


Figura 4: Mapa da Ocupação Puri no Sudeste

Fonte: Giovani Scaramella, 2011. Puri or not Puri? That´s the question!

Observamos na Figura 4 a existência de 13 pontos que os Puris habitaram e foram vistos com maior frequência na região do sudeste brasileiro, no norte e sul fluminense, sul capixaba, nordeste paulista e sudeste e centro mineiro, nas áreas entre as bacias dos rios Doces e Paraíba do Sul.

Nos próximos tópicos abordaremos a realidade vivenciada pelos Puris nos atuais estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo, além das regiões do Vale do Paraíba e Sertão do Rio Doce, que ultrapassam essas fronteiras e abarcam mais de um desses estados. Em cada um desses territórios os Puris passaram por vivências

específicas, mesmo que múltiplas, embora existam muitos pontos em comum entre toda a realidade Puri no sudeste brasileiro.

Lembramos que essas regiões antes tinham outros tamanhos e configurações e que os Puris se locomoviam pelo espaço sem esta rotulação, com outra forma de compreensão, passando e se fixando temporariamente e livremente pelo caminho que percorriam, o que torna complicado e imprecisa esta divisão pelos estados atuais. Utilizamos-nos dela apenas para fins didáticos.

Focaremos-nos pouco no estado de São Paulo pela pouca bibliografia que temos a disposição e nos focaremos mais no atual estado de Minas Gerais por termos mais elementos a partir da bibliografia pesquisada, aprofundando análises na região do leste mineiro pela alta concentração de Puris e na Serra dos Arrepiados pela importância histórica. Acreditamos que seja tarefa difícil a compreensão do que aconteceu com os Puris numa época distante e com poucos registros feitos por pessoas de outras realidades. A pesquisa da trajetória Puri nessas regiões não se esgota, sendo necessários novos estudos para abarcar toda a riqueza da formação social interétnica Puri.

Minas Gerais

A região de Minas Gerais começou a ser interessante para a colonização portuguesa quando foram descobertas as jazidas de ouro a partir do final do século XVII. No início do século XVIII os caminhos para Minas foram abertos e desde então se travam confrontos com os Puris que eram encontrados em toda esta região. Os construtores dos caminhos utilizavam ajuda dos bandeirantes para caçar, matar e escravizar índios. Solicitaram sesmarias nestas terras para eles próprios, seus familiares e apoiadores, concedidas pela Coroa, permanecendo ainda grandes áreas intocadas por eles. Com isso muitos colonos e europeus foram para lá em busca de riquezas (LEMOS, 2016).

A Coroa voltou seus interesses para essa região que teve em pouco tempo um aumento de população colonial, conquistando grande importância econômica para Portugal na época, que transferiu a capital da colônia para o Rio de Janeiro em meados do século XVIII para favorecer e aumentar seu controle sobre essas áreas. A capitania de Minas Gerais foi criada em 1720. Com o Ciclo do Ouro se intensificaram prisões, aldeamentos, conflitos e usurpações de terras indígenas, o que não diminuiu com o fim deste ciclo e inserção do ciclo do café na região, como mostra FREITAS (2016).

As atividades auríferas necessitaram de áreas de agricultura para suprir as

necessidades dos mineiros. A Coroa concedeu mais sesmarias em Minas Gerais, muitas florestas foram derrubadas e índios foram mortos, áreas de abastecimento interno para os colonos foram criadas, contribuindo para o desenvolvimento de um mercado interno colonial e maior aumento populacional nessa região, o que favoreceria a *expansão da fronteira*, matando, escravizando e dominando milhares de índios que tinham um modo de produção de vida diferente do que se impunha (LEMOS, 2016).

Os Puris destas regiões eram conhecidos como índios bravos que deveriam ser conquistados através de guerras e dominação. Perdiam seus locais de caça, tinham cada vez mais dificuldade de procurar alimento e defendiam seu território da invasão europeia. Praticaram furtos e roubos nas roças e fazendas e se juntaram diversas vezes com os Coroados nestas ações de sobrevivência. Muitos Puris morreram e tantos outros foram capturados e levados como escravos para servir de mão-de-obra nas fazendas. As mulheres serviam também como escravas sexuais (LEMOS, 2016).

A partir da segunda metade do século XVIII começou a se esgotar o ouro nas Minas Gerais. A administração régia priorizou a necessidade de reanimar a economia e o mercado de sua colônia, sendo imprescindível para o aumento populacional e ampliação das redes mercantis a ocupação dos sertões, possibilitando o encontro de novas jazidas minerais, o valimento das fronteiras e a ruralização que já estava em curso, como explica Paiva (2005). O autor também observa que o declínio da mineração nesta época não prejudicou tanto a capitania de Minas Gerais, que já possuía uma economia diversificada e forte mercado interno, bem como um crescente aumento populacional.

Esse aumento populacional na capitania de Minas Gerais se deu muito com a captura de índios e principalmente das índias⁸⁰. Apesar de vários fugirem de volta para as florestas e revidarem os ataques sofridos, um número considerável de índios foi escravizados e as índias se tornaram escravas sexuais e em alguns casos mulheres ou amantes dos portugueses e assim geraram os filhos dessa nova sociedade, considerados mestiços ou caboclos. Os filhos das índias aprendiam muita coisa de sua mãe, mantendo uma mistura de práticas indígenas e europeias. Em sua maioria seriam inseridos nas vilas coloniais de modo subalternizado.

No início do século XIX se retomou as “guerras justas” na região de Minas Gerais, e um dos principais incentivadores, segundo Paraíso (2011, p. 82) foi o então governador

⁸⁰Até hoje grande parte dos descendentes indígenas reproduz a história de que “minha vó foi pega no laço”, muitas vezes sem se dar conta do significado violento desta prática.

Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo (1804-1809), que para tanto ampliou a estrutura militar da comarca e nomeou os particulares que combatiam os indígenas a cargos militares. Enfrentaram diversos índios Puris, que acabaram sendo mortos, fugindo ou indo para aldeamentos, de forma convencida ou forçada.

O governador incentivava o aprisionamento das crianças indígenas nestas guerras para serem educadas na cultura dominante e servirem aos interesses da Coroa Portuguesa. Seu interesse não se baseava somente na destruição dos índios, mas na utilização deles como mão de obra, contribuindo na ocupação das terras conquistadas e nos interesses econômicos dominantes. Existia também a venda das crianças já aldeadas, o que agravava o descontentamento, revolta e perda de confiança dos indígenas em relação a seus algozes.

Até o final do século XIX com a forte ocupação portuguesa no território mineiro, foram encontrados milhares de índios Puris espalhados pela província. A Coroa autorizou e incentivou um verdadeiro genocídio desse povo e os que sobreviveram foram tratados como seres inferiores que precisavam ser civilizados para servir aos interesses portugueses. Segundo Oliveira, era interessante para a colonização criar mecanismos no sentido de se utilizar do trabalho e mão-de-obra indígena para exploração da terra e proporcionar uma convivência pacífica deles com colonos:

o que se observou então, foi um esforço por parte do governo no sentido de implantar uma lógica de exploração de terra, na qual o índio deveria servir como mão-de-obra, num sistema de convívio pacífico – embora forçado – e não como um obstáculo à fixação dos colonos (OLIVEIRA, 2003 p. 01).

Foram estabelecidos vários aldeamentos na província de Minas Gerais. Os Puris tinham resistência em ir para esses locais, sendo levados à força em muitas das vezes e fugindo sempre que podiam. Em meados do século XIX, para facilitar o controle sobre os indígenas e evitar fugas, o governo decidiu criar aldeamentos centrais com diversas etnias indígenas de toda a província e regiões adjacentes, os desterritorializando e os fazendo perder referências, o que dificultava as fugas. Extinguiu-se aldeamentos no Espírito Santo e na Bahia e os índios foram transferidos para aldeamentos mineiros. A grande concessão de sesmarias e o intenso fluxo migratório impediu a manutenção dessa empreitada e voltaram a se estabelecidos aldeamentos por todas essas províncias. Diversos Puris foram para aldeamentos do Espírito Santo e Bahia.

Os aldeamentos de Minas Gerais contavam com muitas etnias que já se misturavam antes dos aldeamentos e lá dentro eles entravam em maior contato entre si. Conforme relatou Von Spix e Von Martius (apud ORTIZ, 2014b): “Todos os índios que chegaram a conhecer

aqui (MG), das tribos dos Puris, Coropós e Coroados pouco se diferenciavam entre si na conformação do corpo e nas feições”. Isto sugere que estes indígenas já mantinham traços e vidas em comum a um tempo, inclusive com casamentos interétnicos. Os casamentos entre Puris e negros ou Puris e caboclos também acontecia e com menor frequência o casamento entre Puris e descendentes europeus

No final do século XIX os aldeamentos indígenas, cada vez com maior mistura interétnica no seu interior, inclusive com o incentivo do Estado, mas mantendo a hierarquia social reproduzida da sociedade colonial, se tornaram vilas e os Puris se “integraram” à população mineira. Alguns Puris foram para os grandes centros urbanos, ficando marginalizados. Outros permaneceram em locais dos antigos aldeamentos e um número considerável ficou no pé da Serra do Brigadeiro, último refúgio dos antigos Puris. Passaram por muitas dificuldades e preconceitos para se inserir na sociedade colonial, o que prejudicou o acesso a direitos humanos e sociais e ainda produz efeitos nos remanescentes atuais, que permanecem em situação de vulnerabilidade, nas batalhas pela sobrevivência.

O estado de Minas Gerais é muito grande e coberto de histórias Puri, povo guerreiro que se deslocou e viveu em grande parte deste território. Vejamos alguns exemplos específicos da realidade vivenciada por grupos Puri em duas diferentes regiões mineiras nos próximos tópicos.

Os Puris do Leste Mineiro

A região conhecida como Sertões do Leste em Minas Gerais (Figura 05) e depois como Leste Mineiro foi um local em que os Puris chegaram com seus deslocamentos. Desde o início da colonização essa região era habitada por eles, que encontraram lá um ótimo abrigo contra seus opositores, tanto outras etnias indígenas que guerreavam com eles, como os primeiros europeus que se instalaram no litoral (principalmente fluminense) e seus associados (OLIVEIRA, 2003). Desta forma, os Puris foram uma das principais etnias que apareciam na atual Zona da Mata mineira. Em relatos de viajantes nos primeiros séculos de colonização, de acordo com Souza (2003, p. 54):

Os Puris encontravam-se principalmente na região da mata mineira – Guidoal, Ervália, Guiricema, Muriaé, Miraf, Leopoldina, Visconde do Rio Branco, etc. Fugindo dos ataques dos seus “inimigos naturais” (os Croatas, Coroados e Botocudos) e do homem branco, circulavam pelos arredores da Serra da Onça, da Serra dos Arrepiados, pelas margens dos rios Pomba, Angu, Muriaé, Bagres, Sapé, até o rio Pardo e ribeirão Meia-Pataca, atingindo o Rio Doce.

(LEMOS, 2016).

Santos (1988) relata a diversidade de etnias indígenas que habitavam essa região, sendo as principais do leste Mineiro os Puris, Coroados e Coropós, que passaram por um processo de violência, sujeição e convencimento imposto pelos colonizadores para satisfazerem seus interesses. Muitas das suas experiências e saberes foram silenciados e desperdiçados (SANTOS, 1988).

Importante salientar que as etnias inimigas, como Croatas, Coroados, Botocudos e Puris, acabaram se juntando em alguns momentos de forma estratégica para guerrear contra o inimigo em comum, o homem branco, e também se aliaram em alguns momentos com os negros escravizados nos quilombos (SOUZA, 2003). Também existiram aqueles que preferiram auxiliar os colonizadores em troca de vantagens e benefícios, virando jagunços de fazendeiros, entrando para o Exército colonial, entre outros serviços.

Grande parte destas pessoas questionou e resistiu bravamente e de múltiplas maneiras à invasão de seus territórios, desde a recusa a catequização forçada, aos aldeamentos e ao trabalho escravo, até a luta pela terra, correrias, retorno para as matas e fundação de novas aldeias, provando que a colonização não foi um processo passivo (LEMOS, 2004, p. 200).

Com o avanço da ocupação colonial no Leste mineiro a partir do final do século XVIII, se inicia a “existência de assentamentos humanos estabelecidas por iniciativa do Estado, como os registros, os presídios⁸¹ e os núcleos para catequese e pacificação indígena” (SOARES, 2009, p. 02). Esses assentamentos humanos formariam os centros urbanos e mais aldeamentos dos povos indígenas para facilitar seu controle e os inserir na “civilização”, o que incluía catequese forçada e proibição de falar a própria língua. Para Paiva (2005):

nas Aldeias era imposto um sistema moral e pedagógico baseado na “organização sexual” e divisão do trabalho (...) Os clérigos assumiram papel decisivo no processo de civilização dos sertões, pois, além de suas funções religiosas, desempenhavam o papel de propagadores da moral e encarregados pela concórdia e paz entre suas ovelhas. O padre era difusor da educação e da civilidade, diretor de consciências rumo à civilização dos costumes.

Muitos foram os Puris aldeados e catequizados nessa região. Segundo Souza (2004, p. 55), os primeiros catequistas dos Puris introduziram na sua cultura a fiação manual, a agricultura e a indústria do açúcar. Além de ensinamentos religiosos e técnicos para prepará-los para o trabalho, havia o interesse de ampliar a arrecadação de dízimos. Estas mudanças provocavam um novo *modo de produção da vida* baseado na exploração do trabalho

⁸¹ Eram locais em que as forças armadas se estabeleciam e faziam o desbravamento oficial da região, a defesa, aldeamento e civilização dos índios e evitava os contrabandos. Os presídios também representavam pontos avançados no interior da floresta, contribuindo com o processo de conquista do espaço (SOARES, 2009).

indígena e na produção de excedentes, na introdução e produção de novas necessidades, como a vestimenta, e na fixação dos Puris à terra.

Os aldeamentos dos Puris no século XIX na Zona da Mata são subdivididos em algumas localidades, algumas fazendo parte de presídios. São eles, Rio Pardo e Paraíba, Meia-Pataca, São Paulo do Manoel Burgo, São Pedro do Rio Preto, Anna d'ÁbreCampo, São João Batista do Presídio, Brejo de Santo Antônio e Presídio de Arrepiados. Na tabela abaixo estão dispostos os aldeamentos com o número de índios aldeados, o ano de início do aldeamento e a respectiva localização atual. Em alguns aldeamentos não temos a informação do número de índios aldeados e nem o ano que começou o aldeamento. Pelas informações disponíveis, chegamos a um total estimado de pelo menos 3.800 Puris aldeados nesses locais, porém, pela falta de informações, esse número é bem maior. Alguns desses aldeamentos contavam também com índios de outras etnias. (SOUZA, 2004; FREITAS, 2016).

Aldeamento	Número de Puris aldeados	Ano do início do aldeamento	Localização atual
Rio Pardo e Paraíba	500	1814	Argirita
São Paulo do Manoel Burgo	1000	1819	Muriaé
Anna d'ÁbreCampo	800	1821	Abre Campo
Meia-Pataca	400	1822	Cataguases
São Pedro do Rio Preto	600	1824	Rio Preto
São João Batista do Presídio	500	Não consta	Visconde do Rio Branco
Brejo de Santo Antônio	Não consta	Não consta	Miraí
Presídio de Arrepiados	Não consta	Não consta	Araponga

Tabela 2: Aldeamentos Puris na Zona da Mata mineira
Fonte: SOUZA, 2004; FREITAS, 2016.

Oliveira (2003, p. 10) afirma que nas primeiras décadas do século XIX o principal aldeamento Puri na região era o de São Paulo do Manoel Burgo, onde atualmente é o

município de Muriaé. Esse de fato parecia ser o mais numeroso. A autora explica também que os Puris não reconheciam as fronteiras deste aldeamento, já que tinham outra concepção de espaço e espacialidade, saindo dos seus limites, se descolando e migrando quando achavam necessário. Geralmente se retiravam dos aldeamentos para fugir das epidemias, do pouco provimento da Coroa portuguesa, de ataques dos colonos ou da não adaptação às novas regras.

Muitos indígenas que resistiram aos aldeamentos forçados fiaram pelas matas da região, alguns dos quais foram mortos de diversas formas, desde tiros de balas de chumbo até roupas infectadas com varíola. Os sobreviventes tiveram que se esconder, sendo constantemente perseguidos. Estima-se que milhares de Puris dessa região não aceitaram ficar nos aldeamentos, tendo inclusive um local conhecido pelos colonizadores como a “Mata dos Puris” (SOUZA, 2003). Outros, ao contrário, movidos por fome, medo, insegurança e necessidade de ferramentas, acabaram se aproximando dos aldeamentos para garantir sobrevivência e segurança, no entanto, logo percebiam que lá não era tão seguro como os faziam acreditar.

Com Freitas (2016) afirmamos que eram frequentes os confrontos entre os Puris, aldeados ou não, e outras etnias indígenas, os colonos e a administração colonial, principalmente na disputa por terras, o que gerou grande desgaste e decréscimo considerável da população originária na Zona da Mata.

Em meados do século XIX os Sertões do Leste foram amplamente liberados para ocupação, aumentando a produção de café na região e se criando diversas vilas, povoados, fazendas, freguesias e caminhos. Depois da extinção dos aldeamentos, os Puris foram obrigados a aumentar sua relação com outras etnias e os colonos e seguiram sofrendo violências. Tiveram sua identidade negada enquanto indígena. Alguns continuaram vivendo e mantendo relações enquanto grupos étnicos diferenciados, enquanto outros enfraqueceram seus laços ancestrais.

A forte resistência Puri do leste mineiro fez vários sobreviventes do genocídio físico e cultural seguirem suas vidas e lutarem para não deixar sua cultura morrer. Viveram como puderam, sofrendo múltiplas opressões, sendo mantidos pelas elites locais e nacionais nas camadas inferiores da sociedade brasileira que se criava. Foram excluídos das terras oficiais, muitos permaneceram no mato, sendo seus descendentes até hoje caboclos e trabalhadores das zonas rurais destas regiões.

Atualmente, muitas cidades da zona da mata mineira se situam onde era o antigo

leste mineiro e os remanescentes Puris da região continuam sendo explorados e mantidos nas camadas mais baixas da população. Com a herança da resistência e enfrentamentos que vivenciaram gerações anteriores, teimam em se organizar e resistir ao processo ainda presente de “intensificação da exploração dos recursos naturais e da expropriação do camponês de seu território”, realidade que em certa medida tem sido alterada lentamente pela quebra de “ranços de poder existentes no Brasil desde as capitanias; ranços que num contexto geral permanecem, mas agora são obrigados a conviver com a falta de controle sobre determinado território ou grupo de pessoas”, conforme Zanelli (2003, p. 03).

Para Zanelli (2009) a agroecologia se coloca enquanto uma alternativa para a purizada organizada em movimentos do campo nesta região - em que muitos reconhecem sua descendência Puri, ao ir de encontro ao resgate e valorização da sua espacialidade ancestral, na valorização de saberes tradicionais, no sustento da família através de uma lógica local e comunitária, procurando manter diversificação na produção, utilização menos degradante possível dos agrossistemas, o que aproxima movimentos populares e academia:

ao mesmo tempo em que propõe uma nova relação entre os agricultores e seu espaço, dinamizando e diversificando a produção; a agroecologia traz também a dimensão cultural, do resgate do saber tradicional, do conhecimento construído pelos povos e transmitido ao longo das gerações (...)aliando-o a um conhecimento acadêmico, não verticalizando as relações, mas buscando construir um saber novo (ZANELLI, 2003, p. 04).

A luta pela agroecologia na zona da mata se dá não só pelos movimentos do campo como também por outros sujeitos sociais, com enfoque para o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM) e a Universidade Federal de Viçosa (UFV), que como já exposto contribuem com a agroecologia através de pesquisas, ensino e extensão, contando bastante com remanescentes Puris nessas empreitadas.

A Serra dos Arrepiados

Os Puris foram acudados cada vez mais do litoral para o interior do país. Em uma dessas imersões e refugiando-se das terras baixas da zona da mata mineira alguns grupos chegaram à região da Serra dos Arrepiados – atual Serra do Brigadeiro, que atua como divisor de águas das bacias hidrográficas do Rio Doce e Rio Paraíba do Sul e abrange os municípios de Araponga, Muriaé, Ervália, Divino, Sericita, Miradouro, Pedra Bonita, Rosário da Limeira e Fervedouro (Figura 06). O nome de Serra dos Arrepiados foi dado em referência aos próprios Puris. Por algum tempo estes indígenas se refugiaram em locais fechados, de altitude alta e de difícil acesso, o que dificultou contatos e possibilitou a

manutenção de sua cultura, embora modificada e adaptada ao frio das Serras. (BARBOSA, 2005; FREITAS, 2016).

Mapa de localização do Território Serra do Brigadeiro

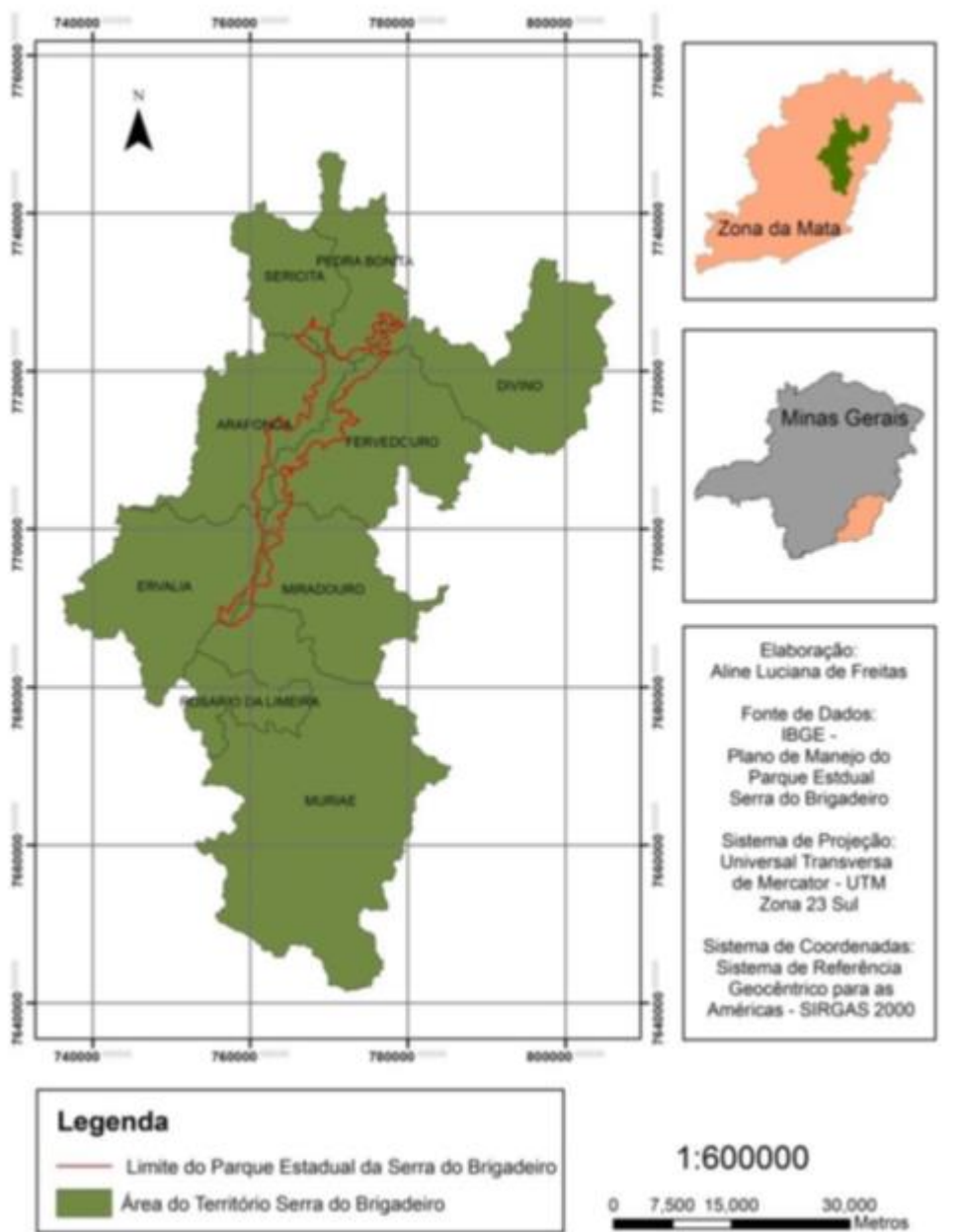


Figura 6: Mapa de Localização do Território Serra do Brigadeiro – TSB.

Fonte: Aline Luciana de Freitas, 2016. Uma Análise da distribuição espacial da Dança de Caboclos “Folgado Dos Arrepiados” no Território Serra do Brigadeiro.

Os colonizadores alcançaram essa região pelo final do século XVIII e devastaram parte da Mata Atlântica para produzir café, já que o ouro estava escasso. Os Puris perderam grande parte de suas terras, muitos foram mortos e colocados em aldeamentos, servindo

como mão-de-obra barata nas fazendas de café. Com a criação das vilas e cidades, os Puris se inseriram na sociedade de modo subalterno e sem direito a terras. Talvez o fato da região ser um dos últimos locais que os Puris permaneceram e resistiram para vivenciar sua cultura ancestral e até o presente ainda preservar riquezas naturais pode ter contribuído para os remanescentes seguirem mantendo forte contato com a natureza e as ervas do mato, fortalecendo a manutenção de uma memória social indígena.

Muitos evitaram e omitiram sua ancestralidade, inclusive de seus filhos, preferindo manter outra identificação étnica, com medo de perseguição e discriminação. Não raro vemos que entre os remanescentes mais velhos, alguns não gostam de falar sobre sua história, marcada por violência, sofrimento e violações de direitos humanos, uma das estruturas de sentimentos Puri pesquisadas por Barbosa (2005).

Silva (2011, p. 214) se referindo aos atuais Puris da Serra do Brigadeiro, aponta que parece ter acontecido uma assimilação à população, mas “conformando um campesinato com estreitas relações com um componente étnico indígena”. Portanto, alerta que não se pode falar em desaparecimento do povo ou da cultura indígena. A “mistura”, no discurso oficial, teria apagado o componente étnico indígena, fazendo-o desaparecer, transformando a pessoa indígena em caboclo e em camponês, recriando-a ou até mesmo negando-a. Esse discurso de desaparecimento é apontado por Carneiro da Cunha (1992) como falacioso, visando tomar as terras indígenas.

Com Barbosa (2005, p. 135) vemos que em Araponga, nas Serras dos Arrepiados, a purizada faz a defesa da vida e do meio ambiente há 200 anos, acontecendo a “emergência do inesperado”, em que os remanescentes Puris, com toda sua “mescla popular da roça” e uma formação social interétnica, mantiveram um diferencial, uma resiliência Puri, o que garantiu que mesmo com todas essas misturas, sustentassem algumas características ancestrais indígenas através da “luta por reinventar e permanecer fiel às suas raízes e por se apropriar seletivamente daquilo que na dominação os pudessem tornar aceitos” (BARBOSA, 2005, p.24). Essa luta interna e externa contribuiu para uma reconfiguração da identidade Puri que alterou seu sistema de significações, mantendo uma diferenciação cultural⁸².

Este importante diferencial foi essencial na forte experiência de mobilização e luta dos Puris da região com a construção do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro, em que 41% da área do Parque foi feito em solo da cidade de Araponga, como podemos observar na Figura 06. Os remanescentes Puris através de um intenso e conflituoso processo de

⁸² Para saber mais sobre a cultura e resistência Puri no município de Araponga consulte Barbosa (2005).

organização, participação e negociação conseguiram ter seus direitos garantidos de não desapropriação dos moradores do entorno, possibilitando que os agricultores familiares da região não fossem prejudicados, garantindo a manutenção de uma relação harmoniosa com as Serras. Além disso, esse processo de participação e resistência popular revigoraram a memória e identidade Puri que já vinha se fortalecendo na região (BARBOSA, 2005; FREITAS, 2016).

Outro exemplo desta resiliência é a ocorrência constante desde a década de 1920, ou seja, há mais de 90 anos, da famosa Dança dos Caboclos⁸³ visando a manutenção e divulgação da história e cultura Puri da região. Entre os parceiros desta manifestação cultural está o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM), que contribui para a organização social, política e cultural da purizada da região a décadas (FREITAS, 2016). Os moradores de Araponga estão se esforçando para permanecer fiéis às raízes da dança, retomando características ancestrais:

Em Araponga os caboclos de hoje vestem saias e cocares feitas por índios Pataxós, no entanto, estão recuperando as técnicas de confecção desses adereços e vestimentas. Começam a fazer eles mesmos suas saias, colhendo a taboa, uma planta que nasce no brejo, desfiando-a e confeccionando as saias com a palha seca. Resgatam antigas canções, já meio esquecidas, e compõem novas baseadas em palavras de origem Puri lembradas pelos mais velhos. Fazem planos para tornar a dança cada vez mais autêntica, no sentido de aproximar-se de características indígenas (GIOVANNINI JÚNIOR, 2005, p. 166, apud FREITAS, 2016, p. 40).

Os atuais Puris espalhados nas Serras enquanto agricultores familiares mantém vivas suas memórias sociais ancestrais, mesmo que em fragmentos. Sofrem exploração e perda da sua territorialidade pela colonialidade presente⁸⁴. Seguem na luta pela sobrevivência, constroem caminhos alternativos, se organizam em Sindicatos de Trabalhadores Rurais para defender seus direitos, além de protegerem a natureza e liderarem o processo de regeneração agroecológica da região (BARBOSA, 2005).

Uma conquista que tiveram recentemente foi a inclusão pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) desta região enquanto Território Serra do Brigadeiro⁸⁵, inserindo-a no Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais (PRONAT). Desse modo, se aumenta o estímulo para a gestão social e preservação ambiental deste território (FREITAS, 2016).

⁸³ Falaremos mais a respeito no capítulo 3. Para mais informações consultar Freitas (2016).

⁸⁴ A empresa de siderurgia Belgo Mineira foi responsável por grande retirada de vegetação da Serra do Brigadeiro entre 1950 e fins de 1960, causando prejuízos à população local. Atualmente a região conta com a atuação de grandes empresas de mineração que contribuem para o deflorestamento e fazem uso de mão de obra barata local.

⁸⁵ Para saber mais sobre este processo consulte Freitas, 2016.

Com espírito comunitário, organização e garra, mesmo que alguns não assumam a identidade indígena, se colocam a séculos em resistência aos processos hegemônicos locais e recentemente conquistaram acesso à terra, historicamente negado à eles, se libertando da exploração de seu trabalho, gerindo livremente suas vidas e construindo sua reterritorialização com autonomia, o que foi decisivo para potencializar a agroecologia na região. (ZANELLI, 2009).

Os Puris valorizam e se orgulham das suas origens, sabem que têm direito a ser diferentes e ninguém pode desrespeitar eles por isso. Nas Serras mineiras pessoas enfrentam seus medos e receios e se reivindicam índios Puris, alguns sob o nome de *purizados*, termo este utilizado por eles próprios, de acordo com Silva (2011, p. 05). A autora segue: “entre essas pessoas é notável a (re) produção de costumes e de objetos, que na opinião local, eram dos antigos Puri”. Mostram assim que não perderam práticas que consideram indígenas ou “prêmio de sangue indígena”⁸⁶ nas palavras de um atual descendente.

Apesar de sofrerem dificuldade de reconhecimento por parte da sociedade e da própria FUNAI, que não reconhece sua língua e alguns descendentes, estão conquistando cada vez mais visibilidade. Em alguns sites, por exemplo, como do CEPEC (Centro de Pesquisa e Produção Cultural de Araponga) e da OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) Amigos de Iracambi⁸⁷ é encontrado o seguinte texto:

Até pouco tempo julgava-se extinta a cultura e o povo Puri, porém, mais recentemente, tem-se notícia da existência de inúmeros descendentes que guardam a língua, a história, os costumes e outros saberes, além de marcarem presença no folclore e no imaginário religioso (SILVA, 2011, p. 216, apud RIBAS, s/d).

A pesquisa de Silva (2011, p. 217) também verificou que nos sites de diversas cidades do entorno do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro se afirma a existência desse povo na história de seu território, apesar de que existem pessoas da própria região que ignoram “a “herança” das comunidades da região” e persistem em acreditar que eles não são mais índios. O preconceito permanece atual, mas a resistência também.

Recentemente foi fundada na região a EFA Puris, o que mostra o quanto a população local conhece e se reconhece nesse nome. A EFA foi feita em uma área de recente conquista de terra coletiva dos agricultores familiares que tiveram por gerações negadas a posse de suas terras. Eles doaram uma parte das terras para esse propósito. A escola comunitária “é gerida por uma Associação de Agricultores, objetivando uma educação do campo condizente

⁸⁶ Ver Barbosa (2005).

⁸⁷ A OSCIP tem o intuito de tornar a conservação da floresta mais atraente para as pessoas do que sua devastação e atua na região da Serra do Brigadeiro. Acessível em: <<https://br.iracambi.com/sobre-nos-2/mata-atlantica>>.

com a realidade dos jovens rurais e que promova a agroecologia”, com o resgate das raízes indígenas presentes na população local. Essa conquista permite a reprodução social dos agricultores e reforça o sentimento de identidade territorial e social (ZANELLI, 2003, p. 14).

A região do entorno da Serra dos Arrepiados, um dos últimos refúgios dos Puris na colonização portuguesa, é atualmente, um dos principais locais de forte vinculação da comunidade com práticas e lembranças de seus antepassados, mantendo um legado cultural que os permite terem uma rica experiência de organização e autoafirmação identitária do povo Puri, dos quais cultivam uma “profunda ligação histórico-cultural, de convívio comunitário, diversidade na produção, uso das ervas medicinais e mesmo nas construções” (ZANELLI, 2003, p. 49).

O local é visitado constantemente por remanescentes Puris que estão em busca de uma reconexão com sua cultura ancestral e encontram ali vivências, histórias e práticas que os possibilita conhecer mais sobre esta cultura e se encontrar enquanto membro de um povo ressurgido, fortalecendo o sentimento de pertencimento.

Espírito Santo

Os Puris habitaram originalmente este estado e foram encontrados em alguns locais do território capixaba durante os séculos XVI, XVII e XVIII, quando foram considerados “extintos”. Recentemente algumas comunidades desta região reivindicaram seu pertencimento a etnia Puri, de acordo com Soares (2010).

A história de colonização portuguesa neste estado é marcada por conflitos ferozes com indígenas, em que eles resistiram muito à ameaça européia. Os Puris foram considerados valentes guerreiros que lutaram e expulsaram os primeiros “tiradores de ouro” das suas terras nas cabeceiras do Itapemirim. (ROCHA, 2008). Miguel (2014, p. 101-102) ao relata o episódio afirma que os Puris se juntaram aos Botocudos no “célebre ataque de 1771”, selando a vitória indígena e demarcando sua “marca de resistência bastante grande”.

Com o tempo e as investidas cada vez mais fortes dos colonizadores, os Puris viram as florestas serem derrubadas, foram atacados pelos Botocudos e portugueses e alguns escravizados pelos portugueses, tendo resistido bravamente. Pelo enfraquecimento e diminuição populacional muitos foram convencidos a ir para os aldeamentos, mas houve grupos Puris que jamais aceitaram.

Segundo Paraíso (2011) havia a prática de comércio das crianças indígenas em diversas partes da capitania capixaba principalmente no século XVIII. Os soldados da Coroa

as retiravam de suas aldeias através de aprisionamentos feitos durante os combates, ou em algumas situações específicas os próprios pais as trocavam por comida, ferramentas, aguardente ou alguns objetos, movidos pela fome, desespero, tristeza, pobreza e a falta de perspectivas quanto ao futuro. Às vezes até as etnias guerreavam-se para obter crianças para vender, conforme afirma Paraíso (2011, p. 89).

Deste modo, crianças Puris foram capturadas e levadas geralmente para servir aos portugueses. As crianças indígenas eram bastante visadas pela Coroa, pois eram vistas como sendo mais facilmente ressocializáveis segundo os costumes coloniais, especialmente por serem frequentes as tentativas frustradas de “educar” os indígenas adultos. As crianças geralmente não se lembravam quando adultas de sua antiga cultura e devido à forte educação colonial a que eram submetidas passavam a criticar a cultura dos indígenas considerados “selvagens”. Paraíso usa Saint-Hilaire, citando o exemplo Puri, para elucidar a questão:

Saint-Hilaire destacava que os soldados, ao atacarem uma aldeia, após terem matado a maioria dos homens, às vezes aprisionavam as mulheres e, sempre, as crianças. Cita, entre outros exemplos, um ataque feito a uma aldeia Puri, nas proximidades de Viana (Espírito Santo) em 1817, quando as crianças foram distribuídas entre os participantes da expedição.

Viana é uma cidade metropolitana e predominantemente rural do Espírito Santo. É conhecida pelos seus primeiros habitantes serem indígenas Puris⁸⁸ que plantavam milho e mantiveram aldeias até o século XIX na região. Com isto, podemos supor que os Puris estavam espalhados por todo o território capixaba e provavelmente o cruzaram até alcançar a Bahia. Porém, temos poucos registros e precisa-se de um estudo mais aprofundado sobre esta realidade.

De acordo com Moreira (2001), a maioria dos Puris foi incorporada à sociedade local a partir de 1800, reunidos em aldeamentos ou Missões com direito à posse destas terras. Entre os Puris que foram para os aldeamentos, passavam a ter que obedecer a regras, como o confinamento e proibição de praticar parte de sua cultura ancestral. Muitos não gostavam ou não se adaptavam e voltavam para as matas. Os que ficavam nos aldeamentos continuavam praticando o arco e flecha, as danças em círculos, festejando principalmente sucesso nas caçadas, plantando alguns tubérculos, entre outros costumes, enquanto absorviam novos costumes, como o uso de vestimentas, práticas cristãs, entre outras (ROCHA, 2008).

O aldeamento Puri chamado Imperial Afonsino foi fundado em 1845 por recomendação do governo geral, à margem esquerda do rio Castelo e se constituiu em um dos mais importantes desta província. Fazia parte do município de Vitória e seu nome foi

⁸⁸ Isto pode ser encontrado inclusive no site da Prefeitura: <www.viana.es.gov.br>.

escolhido em homenagem ao filho mais velho do Imperador, príncipe Afonso. A colônia agrícola prosperou e chegou a ter mais de 80 Puris que plantavam e colhiam milho, arroz, banana, cana e cereais para seu sustento, tinham alguns gados e porcos e aprenderam a fazer suas próprias roupas. O aldeamento era situado na localidade de Bananeiras, atual bairro de Venda Nova do Imigrante e parte do município de Conceição de Castelo (ROCHA, 2008), conforme a Figura 7. O formato que utilizamos para representar o aldeamento evidencia que os Puris não aceitavam se fixar naquele lugar, circulando por toda a região.

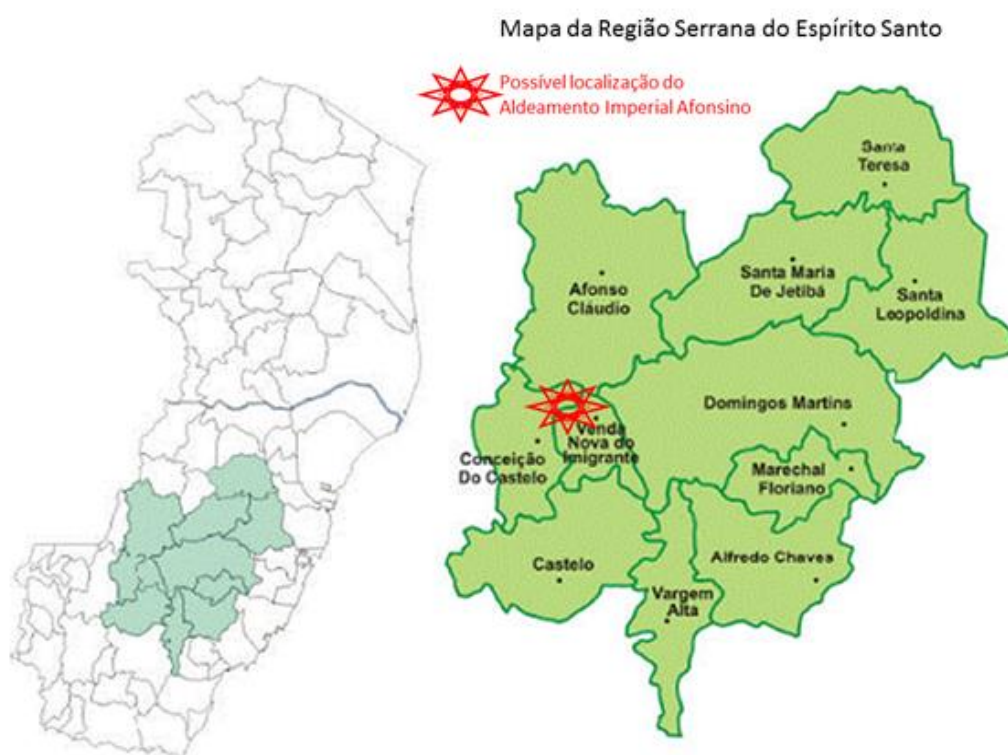


Figura 07: Possível localização do Aldeamento Imperial Afonsino.
Fonte: Adaptado de <<http://www.ub.edu/geocrit/9porto/cteixe.html>>.

Um fato importante aconteceu em 1860 quando da visita do imperador D. Pedro II à capitania do Espírito Santo. Na ocasião, 24 índios Puris pintados de urucum e jenipapo vieram do Aldeamento Imperial Afonsino e passaram uma tarde com ele, “mostrando a destreza do manejo do arco e flecha”. O imperador registrou seu vocabulário e costumes, o que contribuiu para pesquisas posteriores sobre a língua Puri (ROCHA, 2008, p. 101).

O rigor excessivo e maus tratos dos freis capuchinhos foi um possível pretexto utilizado para a purizada sair em debandada alguns anos depois, levando o aldeamento à decadência. Os poucos que permaneceram “ficaram ali mesmo por Vitória, formando uma espécie de bairro da cidade. As suas mulheres já haviam aprendido a fazer rendas de bilros e eles, sempre peritos na confecção de redes e tarrafas de tucum, estariam melhores como

pescadores” (ROCHA, 2008, p. 102).

Os territórios que os índios aldeados ocupavam antes passaram a ser considerados “vazios demográficos”, “terras sem ocupação e plenamente disponíveis para distribuição aos imigrantes” (ROCHA, 2008, p. 28). Cabe considerar que estas terras ainda eram habitadas por muitos índios que não aceitaram o aldeamento; o espaço dos aldeamentos era bem pequeno; os índios aldeados continuaram circulando pelas antigas terras que consideravam suas; os índios e negros ficaram sem direitos à distribuição destas terras.

Com Saint-Hilaire (apud MOREIRA, 2016) podemos entender que em relação aos aldeamentos, o que aconteceu na prática foi a invasão e expropriação destas terras, se caracterizando como procedimentos ilegais que desrespeitavam os direitos indígenas, inclusive com aval dos administradores e juízes locais que raramente defendiam os direitos dos índios. Os nativos se indignavam, reclamavam e pediam justiça, porém: “como as queixas de uma raça de homens pobres e sem apoio chegarão até os magistrados superiores, a tão grande distância desses infelizes e, na maioria das vezes, surdos à voz dos que se apresentam de mãos vazias?”

Saint-Hilaire (apud MOREIRA, 2016) afirma, no entanto, que não eram todos os aldeamentos e vilas indígenas que passavam por esta situação, existindo algumas exceções, como a Vila de Nova Almeida (antiga Missão dos Reis Magos), por exemplo, que não violava o direito dos índios, pois era administrada por uma maioria de índios em que eles ocupavam cargos de capitães, juízes, e a câmara era composta quase na sua totalidade por índios. Mas o naturalista segue explicando que isto se dava devido às condições desfavoráveis da vila para a expansão agrícola, com terreno pouco fértil e do lado do território dos bravos botocudos. De fato, quando a vila se desenvolveu e prosperou um pouco mais, em meados do século XIX, sofreu um duro golpe político do governo da capitania, em que foi enfraquecida sua municipalidade e autonomia administrativa, perdendo boa parte do seu território.

Alguns Puris que não aceitaram ir para os aldeamentos ou que fugiram deles foram para regiões de mata fechada, de difícil acesso, como no sul do estado e nas áreas serranas. Com o tempo, os posseiros e imigrantes europeus alcançaram essas regiões, abrindo as matas para realizar plantações, gerando enfrentamentos com os nativos.

Os índios sofreram muitas injustiças e acabaram perdendo seus territórios originários e também dos confinamentos que foram colocados, ficando sem direitos à terras e tendo que se submeter a trabalhos mal remunerados e pouco valorizados.

Com esta passagem pela história dos Puris no Espírito Santo podemos afirmar que parte considerável da população capixaba atual provavelmente é descendente dos indígenas Puris e mesmo que de modo reconfigurado e invisibilizado, esta cultura ancestral permanece de alguma forma na memória e na vida do povo desta região.

Rio de Janeiro

A região hoje conhecida como o estado do Rio de Janeiro foi habitada de norte a sul pelos Puris, especialmente o norte do estado. Eles se instalavam próximos às margens do rio Paraíba do Sul e seus afluentes, que passa por todo o estado fluminense. Guerras foram travadas pelos colonizadores, muitos Puris foram assassinados, escravizados, fugiram ou permaneceram defendendo seu território e resistindo aos ataques dos invasores.

Com Lemos (2015) vemos que quanto mais ficavam acudados, mais os indígenas respondiam às violências dos colonos. Segue abaixo um relato do Comandante do Registro de Paraibuna (atual Paraíba do Sul) no final do século XVIII que reflete a bravura e a resistência dos Puris na defesa de suas terras e a não aceitação de subordinação aos colonizadores, como também a aliança entre Puris e Coroados que em muitos momentos se juntaram para combater os inimigos em comum:

Meu senhor os gentios que moram nas vizinhanças deste Registro são os Coroados e Puris os quais são tão selvagens que não conhecem subordinação alguma (...) não tem moradia certa para que desde os fundos da Serra do Verneck até as Mantiqueiras trazem cruzados todos os matos de forma que os fazendeiros que morão nesta distância para usarem de suas plantações usam vigias armados, e não obstante isto são continuados os roubos e mortes que fazem como sucedeu nas fazendas do Parahiba, do Farinha, da Varge, do Rio do Peixe e São Matheus, nestas últimas deixarão lugares despovoados (Códice7, 4, 45, n01, apud LEMOS, 2016, p. 107)

O relato reflete a visão colonialista que relaciona a não subordinação ao fato de serem “selvagens”, justificando a necessidade de civilizá-los como meio de subordiná-los às autoridades coloniais; e a visão religiosa que vê a necessidade de catequização como condição para deixar de serem gentios, ou seja, “impuros e imorais” O comandante também expõe mais a frente um pouco dos costumes dos Puris, os relatando como negativos. Segundo ele, andavam nus com um tecido que mal tapava as partes íntimas, o que servia de exemplo para provar a imoralidade indígena. Também pintavam todo o corpo de urucum e utilizam arco, flecha e porrete. Os Puris mesmo quando considerados civilizados, não deixaram de utilizar arco e flecha e urucum, no entanto, por ser tão combatido e mal visto a prática de andarem nus, incorporaram o uso de vestimentas, que eles mesmos faziam.

Com o objetivo dos luso-brasileiros em colonizar o território dos Puris, se

intensificaram as guerras e a derrubada das florestas, os fazendeiros passaram dificuldades para encontrar alimentos e manter o seu modo de vida. Existem também relatos de infecção proposital de varíola, dizimando centenas de índios. Os colonizadores se esforçaram em convencer a população com promessas e presentes ou utilizar a força para colocá-los em aldeamentos, fazendo alguns aceitarem para fugir de doenças, perseguições e fome.

Foram criados aldeamentos para índios Puris, Coroados, entre outras etnias, no final do século XVIII e início do século XIX, com suas respectivas sesmarias doadas oficialmente aos índios (na prática, a maioria dos índios não tinha acesso e não tomavam decisões sobre as terras). De acordo com Lemos (2004, p. 07) existem registros destes aldeamentos em: São Luiz Beltrão (atual Resende), Rio Bonito e Valença (atual Valença), Santo Antônio de Pádua, (atual São Fidelis) e Aldeia de Pedra, (atual Itaocara). Sua localização está representada na Figura 8:

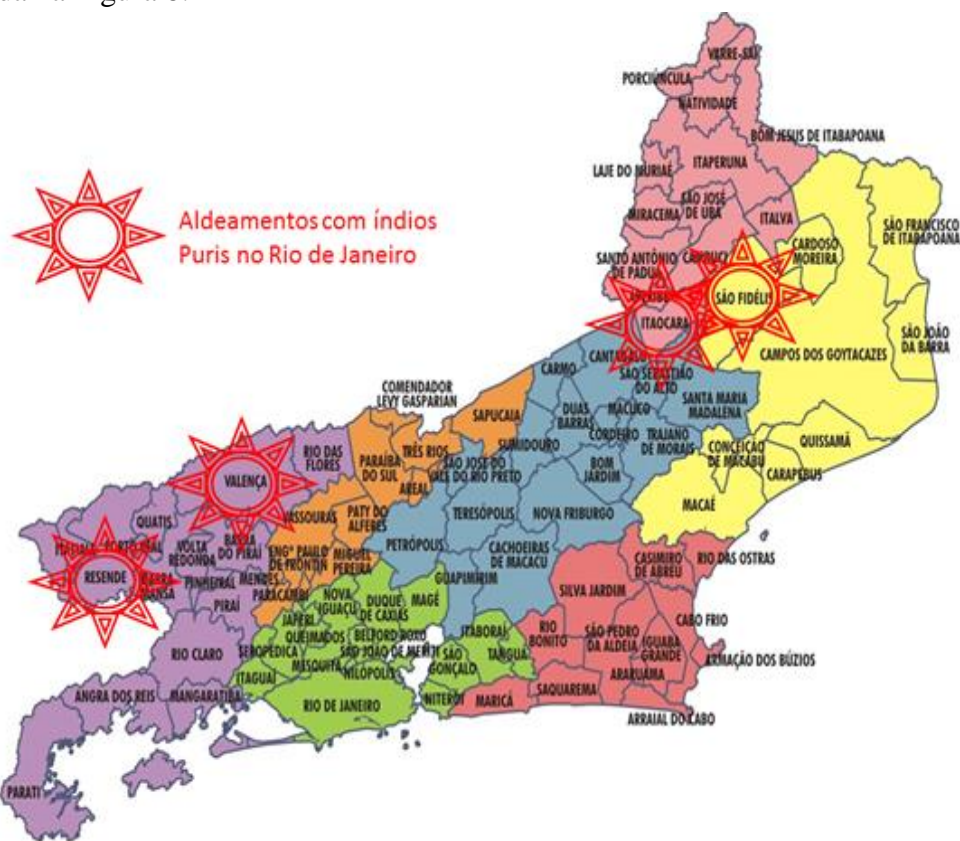


Figura 8: Localização dos aldeamentos Puris no estado do Rio de Janeiro
 Fonte: <<http://mapasblog.blogspot.com.br/2011/11/mapas-do-estado-do-rio-de-janeiro.html>>.

Os dois últimos aldeamentos eram conhecidos como São José de Leonissa e Aldeia da Pedra e foram comandados por Freis capuchinhos italianos que convenceram os Puris durante anos e com muitos presentes a se aldearem em local escolhido por eles próprios. Os Freis aprenderam a língua Puri para fazer o trabalho missionário. O aldeamento de São Luiz

Beltrão teve origem militar em que o sargento com ajuda dos colonos da região combateu com vigor e conseguiram levar parte dos índios para o local, que seguiram resistindo por muito tempo ao aldeamento imposto, voltando sempre que podiam aos sertões. Já o de Rio Bonito e Valença foi criado por iniciativa particular de um fazendeiro que estabeleceu amizade e ganhou confiança dos nativos.

Todos eles se inserem nos chamados aldeamentos tardios. Os indígenas nesta nova realidade passaram a manter relação de trabalho com os colonos, os religiosos e a Coroa. Os aldeamentos construídos dentro da espacialidade luso-brasileira (com capelas, comércio, concepção de propriedade privada, unidades unifamiliares, lógica arquitetônica portuguesa), como foi o caso de São Luiz Beltrão, foram logo rejeitados pelos índios, que preferiram voltar a morar em locais que habitavam antes (LEMOS, 2016)⁸⁹.

A criação de aldeamentos no início do século XIX está relacionada com a vinda da Família Real e a Corte portuguesa para sua colônia. A província do Rio de Janeiro aumentou sua população em 20%, o que intensificou o processo de expansão da fronteira colonial, alcançando os sertões dos Puris (LEMOS, 2016),

A política indigenista se endureceu e novas guerras justas ofensivas foram travadas contra os povos nativos, assim como novos aldeamentos foram criados para fixar os indígenas em certos locais e as suas terras originárias serem exploradas e utilizadas pela Coroa portuguesa e pelos colonos.

Nestes arredores, além dos aldeamentos, existiram também quilombos, como o de São José, em Valença, de acordo com Noel (2011). Estes territórios de resistência negra abrigavam também indígenas e brancos pobres, e não raro os próprios nativos, conhecedores da região, ajudavam os negros a fugir e a escolher um local para construir essas fortalezas.

O naturalista Maximiliano esteve presente na região entre 1814 e 1815 e relatou sua experiência, em que observava que os Puris, mesmo aqueles que se encontravam em aldeamentos, continuavam mantendo uma vida nômade e tinham um reduzido número de pertences, somente o suficiente para a sobrevivência, não manifestando a prática do acúmulo. Ficavam um tempo nestes confinamentos e logo se retiravam e passavam um tempo nas florestas, mantendo, às vezes, uma relação com os quilombos, mudando de lugar frequentemente e sempre que a região não mais lhes garantia alimentos suficientes (TEIXEIRA, 2013).

Maximiliano (1940, p.110-111, apud AGUIAR, 2011) também aponta que os Puris

⁸⁹ Para saber mais sobre os aldeamentos consultar Lemos (2016).

dos aldeamentos em que ele visitou tinham resistência em aprender a religião católica, narrando um fato em que ele deu rosários de presente para as mulheres e elas retiraram a cruz e riram desse emblema. Isto mostra como a dominação cultural foi um processo lento que perdurou por gerações, e os Puris tiveram grande aversão em aceitar essas mudanças.

Em 1818 os Freis capuchinhos passaram a distribuir terras dos aldeamentos que estavam sob sua responsabilidade para não índio, gerando incômodos e levantes organizados pelos índios contra essa postura. O estímulo a presença de não-índios nos aldeamentos acirrou o conflito por terras.

Em 1859 foi a vez de Charles Ribeyrolles (apud LEMOS, 2016, p. 68) passar pela região e ouvir de um velho Puri alguns dos costumes praticados pelo seu povo, que na ocasião já eram considerados civilizados ao mesmo tempo em que mantinham práticas ancestrais de maior relação com a natureza:

os índios de Valença eram, pois, civilizados, embora conservassem certas tradições da floresta pouco cristãs e portuguesas. Assim, as mulheres, após o parto, mergulhavam no rio das Flores e banhavam-se com o filho. Os mortos eram enterrados de pé e entaipados num fosso, privilégio de guerreiros. Nos casamentos, deitavam-se os noivos cada um em sua tipóia enfeitada de flores e pintava-se-lhes o corpo de urucu.

Em 1860, como já exposto, ocorreram mudanças na política indigenista e se reduziram as verbas para os aldeamentos, que tiveram dificuldades para se manter e sofreram ataques de fazendeiros para obtenção de terras e índios. A partir do final do século XIX aumentaram as investidas de modo a fazer os índios se integrem à população e se retirem dos aldeamentos e das vilas indígenas, sendo intensificado com a disputa das consideradas terras devolutas.

Muitos Puris se retiraram dos aldeamentos e os que permaneceram foram considerados “civilizados”, sobretudo por usarem roupas e trabalharem em algum ofício. Mas mantinham grandes diferenças em relação ao restante da população, eram subjugados e discriminados. Os aldeamentos passaram ao status de vilas e avançaram pelo interior do país, fazendo os indígenas se somarem “às populações rurais e urbanas que haviam se estabelecido nas capitânicas” (SILVA, 2011, p. 215, apud RESENDE, 2007, p. 07-08).

Lemos (2004) ressalta que ao final do século XIX todas as terras doadas aos indígenas do Rio de Janeiro foram confiscadas com a justificativa de que não existiam mais índios “selvagens”, apenas os que já estavam civilizados em aldeias e misturados à massa da população, considerando que perderam ou abandonaram sua identidade indígena, e que, portanto, não tinham direito mais sobre as terras de seus antepassados.

Lemos (2004) afirma a omissão indígena nos livros oficiais a partir daí, sendo que alguns livros de registro foram queimados ou desapareceram, como é o caso do livro de Conservatória de Valença, segundo Ortiz (2014b), que torna difícil sabermos com exatidão o que aconteceu com os Puris.

A atitude de desconsiderar a ancestralidade indígena e invisibilizar as características que eles mantinham de seu povo para tomar suas terras serviu para a manutenção da dominação colonial, em que os luso portugueses seguiram conquistando terras e garantindo mão de obra barata.

Apesar de todos os esforços, não se extinguiram os povos indígenas nem sua cultura, como se lê nos registros oficiais. Muitos foram mortos, alguns permaneceram no mato, sendo constantemente perseguidos e a maioria dos sobreviventes foi se incorporando na massa de trabalhadores rurais e urbanos, tendo sua cultura passada por muitas modificações, de modo que alguns remanescentes atuais não têm mais lembranças sobre suas origens indígenas, mas outros mantêm fragmentos da memória ancestral.

Em diversas cidades é possível observar as lembranças vivas na memória do povo. Nas cidades de Resende, Itatiaia e Porto Real, ao sul do estado fluminense, de acordo com Oliveira (2012) permanece a memória histórica e social do povo Puri, passada de geração a geração, em que além de nomes de ruas, praças e jornais de origem Puri, são lembradas antigas lendas Puri através do folclore da região e alguns cidadãos se autodeclararam como descendentes desse povo.

Para Ortiz (2014b), os remanescentes Puris da região do extinto aldeamento de Rio Bonito e Valença, atuais cidadãos de Valença, foram mantendo relações com outras etnias indígenas como os Coroados, Coropós, Pitás e Araris, e *“muitos daqueles antepassados que escaparam ao “processo civilizatório” seguiram serra acima e instalaram outras comunidades as quais nos recontam hoje a saga dos Puris nestas terras”*.

Em Itaperuna, noroeste do estado, foi criada a *ONG Puris de ecologia, arte e cultura*, nome este dado em homenagem aos primeiros habitantes da cidade. A ONG promove ações relacionadas principalmente à educação ambiental e em seu site⁹⁰ explicam um pouco da história do povo Puri. Próxima à Itaperuna está situado seu antigo distrito de nome Purilândia, também em homenagem aos antigos habitantes. Atualmente faz parte de Porciúncula, na divisa do estado com Minas Gerais e Espírito Santo.

Diversas comunidades foram sendo constituídas por todo o estado do Rio de Janeiro

⁹⁰ Disponível em: <<http://ongpuris.org.br/>>.

pelos explorados que fugiam do referido “processo civilizatório”, originados de indígenas de diversas etnias, negros e brancos pobres, se tornando locais de re-existência, com muita resistência e ressignificação da população oprimida pela nação brasileira em formação.

São Paulo

Não pesquisamos com profundidade a história da etnia Puri nesta região por falta de tempo e material bibliográfico, embora reconhecemos a importância fundamental deste estudo, se fazendo necessário novas pesquisas para cobrir essa lacuna.

Os Puris foram se deslocando no século XVI até uma parcela chegar à atual região sul de São Paulo. No final do século XVIII a expansão da fronteira luso-brasileira avançou de forma ostensiva em sua direção e os Puris se esforçaram para resistir. Conforme explica Lemos (2016) eles estavam sendo encurralados e expulsos da margem direita do rio Paraíba, acuados para a Serra da Mantiqueira pelos paulistas da Vila de Lorena, revidando os constantes ataques sofridos para garantir sua sobrevivência. Para resolver essa situação de confronto o governo criou um Aldeamento Puri em Queluz, distrito de Lorena, em 1801. Na Figura 9 é possível ver as cidades paulistas que fazem parte da Bacia do Rio Paraíba, conhecida como a região do alto Paraíba, que foi habitada por muitos Puris. Destacamos a atual cidade de Queluz, antigo aldeamento.

Os Puris demoraram a serem convencidos a irem para o aldeamento, porém, estavam sendo mortos e alvos de guerras constantes, além da dificuldade de encontrar alimento pelo deflorestamento causado pela política colonial. No aldeamento de Queluz persistiam em manter suas práticas culturais, iam e voltavam para as florestas constantemente, já que de acordo com sua cultura originária eram nômades e não se fixavam em um único local.

Em meados do século XIX os aldeamentos da região foram extintos, não sem resistência indígena. Queluz foi o último aldeamento Puri a ser extinto. Os Puris seguiram seu nomadismo diaspórico e a maioria foi se fixando em algum local. Conforme Fernandes (1972, apud BARBOSA, 2005, p. 143) no final do século XIX, após as contraditórias leis da terra e de libertação dos escravos, a maioria deles não foram incluídos nas políticas de acesso a terra, ficando sem terras, aderindo uma economia de subsistência. Nesta perspectiva, muitos Puris ficaram em áreas rurais, nas plantações de café, e atualmente são considerados agricultores familiares. Alguns foram para o meio urbano, seguiram sendo vítimas de dominação e exploração, na qual foram relegados às profissões mais desvalorizadas econômica, cultural e socialmente pela sociedade emergente, erguida com

sangue de enfrentamentos de povos e modos de produção da vida distintas.

Bacia do Rio Paraíba do Sul em São Paulo



Figura 9: Municípios do Vale do Rio Paraíba do Sul em São Paulo
Fonte: Adaptado de <<http://www.ceivap.org.br/geoambientais.php>>.

Os Puris do Vale do Paraíba

Para essa aventura, valeram-se de sua cosmologia, de olhar a Via Láctea, o caminho de Vênus (Saná Tuschaih), como faziam no mar ou nas florestas, e também orientaram-se pelos rios Paraíba e Preto, o caminho natural das águas, buscando novas terras longe dos homens brancos (Sonia Ortiz, 2014b).

No século XVII a região conhecida como uma área de fronteira cheia de índios começou a despertar interesse da Coroa por se integrar à rota de passagem do Rio de Janeiro para Minas Gerais. No século seguinte o rio já era bastante utilizado pelos colonizadores, que encontravam e guerreavam com diversos índios pelo caminho. No século XIX com a expansão da fronteira luso-brasileira e a crescente cultura extensiva do café essa área foi vista como necessária para movimentar a economia cafeeira, segundo Scaramella (2011).

Os Puris ao longo desses séculos foram vistos e retratados por diversos naturalistas e viajantes ao entorno e nas redondezas do Vale do Paraíba, entre a Serra da Mantiqueira e a Serra do Mar, dividindo e disputando estas terras com outras etnias indígenas, como os Coroados e Botocudos.

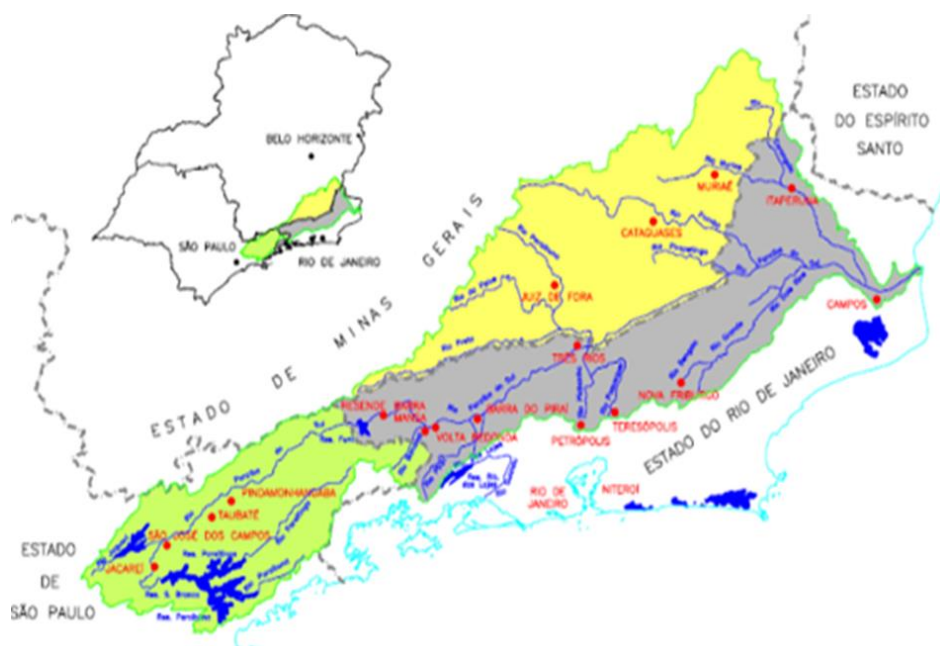


Figura 10: Região da Bacia do Rio Paraíba do Sul
 Fonte: LABHID da COPPE

As diversas sociedades indígenas que viviam no entorno do Paraíba do Sul tinham certa semelhança entre si e falavam cerca de 12 línguas diferentes, sendo vinculadas na família linguística Puri ou Coroado-Puri, do tronco Macro-Jê (LEMOS, 2016, p. 56).

Spix e Martius (1976, p. 211, apud SCARAMELLA, 2011, p. 86) passaram por essa região no século XIX e relataram que existia cerca de 4.000 Puris, número muito superior em relação aos Coroados e demais etnias indígenas, e “ainda não reconhecem a soberania dos portugueses”. Observaram também que ocupavam parte do rio Pardo e Paraíba, a encosta oriental da Serra da Onça e as matas ao norte do rio Paraíba, se deslocando com frequência quilômetros até o rio Doce.

Lemos (2004) aponta que houve grande dificuldade do avanço da fronteira luso-brasileira neste Vale entre os séculos XVIII e XIX, envolvendo territórios das antigas capitânicas de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, pois os grupos indígenas resistiam bastante a essas invasões de diversas formas: “ora fazendo correrias, ora aceitando o aldeamento imposto, ora recuando para as florestas, ora impondo o despovoamento dos luso-brasileiros” (2016, p. 33-34). Em 1811 o Barão de Eschwege (apud LEMOS, 2016) explica que não havia navegação em partes do Rio Paraíba do Sul por causa do medo em relação às tribos selvagens temidas da região. Assim, os índios viviam de forma relativamente autônoma seu próprio universo cultural e modo de vida particular, mesmo que com dificuldades causadas pelo deflorestamento e guerras constantes.

O pesquisador argumenta que os Puris eram uma etnia que causava muitas guerras contra os invasores, sendo conhecidos por um tempo como índios bravos, ou seja, que ainda não eram “civilizados”. Vemos com Paraíso (2011, p. 82) que a solução da Coroa para esses índios “rebeldes” foi a concessão de terras para os colonos e incentivos para a guerra, possibilitando:

o afastamento dos índios das paragens (...) Para tanto, foram criados vários estímulos aos que se envolvessem com esse projeto estatal: privilégios comerciais, doação de sesmarias e concessão de perdão a criminosos. Lentamente, e em decorrência dessa política, a imagem acerca dessa região foi-se alterando de área proibida e perigosa para a de terra da redenção e prosperidade.

Apareceram muitas pessoas interessadas em obter terras e benefícios, dispostos a matar qualquer índio que encontrassem no caminho. As “guerras justas” aos chamados povos botocudos foram, assim, novamente retomadas com a vinda da Família Real portuguesa para o Brasil, “inicialmente em Minas Gerais, decisão ampliada no mesmo ano de 1808 para as comarcas do sul da Bahia, São Paulo e para o norte do Espírito Santo” (PARAÍSO, 2011, p. 82).

A denominação de botocudos era genericamente atribuída pelos invasores a todas as etnias bravas da região de forma intencional, para receber os benefícios garantidos na carta régia de 1808 (PARAÍSO, 2011, p. 87). Possivelmente muitos Puris, entre outras etnias, foram mortos nessa cruel ação do nascente Estado brasileiro. Os povos nativos dessas regiões sofreram muitas guerras, um verdadeiro genocídio, mas também geraram grande dificuldade para a dominação, tendo ocorrido fortes batalhas e enfrentamentos.

Marcelo Lemos (2004, p. 07) acrescenta sobre a produção cafeeira nesta região do entorno do rio Paraíba do Sul, compreendendo o Leste Mineiro:

o processo de exploração cafeeira no Vale do Paraíba, durante o século XIX, conduziu ao contato/confronto com os povos indígenas que viviam na região, como: Puris, Coroados, Araris, Coropos, Caxixenes, Pitas, Xumetos, etc. O processo de contato levou a essas populações doenças contra as quais não possuíam defesa, hábitos contra os quais se insurgiram e o surgimento de diversos aldeamentos ao longo do rio Paraíba, com o intuito de confiná-los para que os grandes senhores de escravos pudessem se assenhorar das terras do entorno para plantar café.

A região do Vale do Paraíba já foi conhecida como Vale dos Maracás e Vale dos Tambores. Muitos sons, danças e rituais já foram realizados nestas terras. Índios e negros se interagiam e se misturavam, contribuindo para a formação social ameríndiafricana da população do Vale. Com Ortiz (2014b) sabemos que em aldeamentos desta região os indígenas incorporaram os tambores afro-brasileiros nas suas músicas, fruto do contato com escravos negros das fazendas de café e também dos quilombos. Até os dias de hoje os

Os Puris habitaram a região do rio Doce, que passa pelos atuais estados do Espírito Santo e Minas Gerais. Podemos ver com Espindola (2005, p. 51) como se deu a ocupação portuguesa nessa região, em que os colonos encontraram etnias indígenas identificadas como as famílias linguísticas Puris, Botocudos, Maxacalis, Pataxós e Malali, sendo os botocudos a etnia que os colonos tiveram maior dificuldade de se aproximar, declarando guerra a esse povo, como já mencionado:

O rio Doce foi considerado um caminho fluvial privilegiado para colocar Minas em contato com o mar e, conseqüentemente, com o comércio mundial. Para efetivar a navegação, no entanto, era preciso um controle efetivo da zona de floresta. O principal obstáculo foi exposto, em 1807, com os seguintes argumentos: os botocudos controlam os sertões, impedem a navegação, rechaçam o povoamento e não deixam que os mineiros aproveitem as imensas riquezas do sertão do rio Doce (...) Esse obstáculo também seria removido com a derrubada das matas, pois sem os meios de sobrevivência os botocudos acabariam “domados”.

A coroa portuguesa estava decidida a alcançar seus objetivos, não importando quem estivesse em seu caminho. Os nativos teriam que concordar por bem ou por mal. Através principalmente dos já mencionados incentivo do Governo⁹², essa região começou a ser ocupada fortemente pelos colonizadores que, sobretudo devido ao declínio da produção aurífera e a importância dada à agricultura, foram para essas terras as usurparem.

Aos povos indígenas era esperado que se rendessem aos domínios portugueses e colaborassem com o desenvolvimento imposto a eles, sendo inculcido a eles o amor ao trabalho e a propriedade, além da religião cristã. Os que resistiram eram vistos como inimigos e alvos das “guerras justas”, guerras ofensivas e defensivas. Foram instalados presídios nos sertões para impedir ataques indígenas aos povoados.

Também foram criadas unidades militares em diversos pontos dos rios, ficando sob a responsabilidade da Secretaria de Estado da Guerra e Negócios Estrangeiros, sendo a “população indígena tratada como estrangeira e seu espaço vital como território a ser conquistado” (ESPINDOLA, 2005 p. 51). Essas unidades chamadas de divisões militares tinham tarefa de entrar em contato, atrair e aldear índios e tiveram atuação de 1808 até 1839.

Os índios eram atraídos com presentes, como facas, machados e aguardente, ou eram capturados, sendo exterminados, distribuídas aos fazendeiros para trabalharem para eles, ou confinados em aldeamentos⁹³. O objetivo era fazer o índio abandonar seus costumes e se

⁹² Os incentivos do governo se referem ao estímulo ao povoamento através de concessões de privilégios, como isenção de taxas do dízimo, importação e exportação, moratória de dívidas e facilidade na obtenção de sesmarias, fornecimento de sementes e ferramentas nos primeiros anos.

⁹³ Os termos aldeia e aldeamento se referiam aos locais designados pelo governo para fixá-los e iniciar o processo de passagem para a vida sedentária (ESPINDOLA, 2005, p. 55).

tornar trabalhador, conforme ressalta Espindola:

A política indígena não concebeu a possibilidade de as populações nativas continuarem existindo com sua cultura e valores próprios. As autoridades esperavam que fossem lavradores pacatos e obedientes à Igreja e ao Estado (2005 p. 57).

A partir de 1820 a política da Coroa passou a ver as guerras como fracasso, por não conseguir exterminar os nativos e gerar mais ódio e desconfiança e voltou a investir somente na pacificação e nos aldeamentos. Medidas como escravização, tráfico e violência foram proibidas (ESPINDOLA, 2005, p. 59), mas seguiram existindo, mesmo que em menores proporções, assim como a compra e distribuição de crianças indígenas.

Um decreto imperial de 1824 permitiu a concessão de sesmarias apenas nas margens do rio Doce espírito-santense, proibindo em outros locais da província, o que evidencia o interesse do Império em dominar estes territórios. Muitos colonos se deslocaram para esta região e indígenas que viviam nos arredores do rio passaram a ser aldeados. Até meados dos anos 1830 a distribuição de sesmarias no rio Doce capixaba foi incentivada oficialmente com a justificativa de que assim facilitaria a ocupação sub-regional e a “civilização” dos índios “selvagens” (ALMEIDA, 2001).

Em 1835, João Lisboa, diretor-geral dos índios no Espírito Santo destacou os resultados positivos obtidos com a política indigenista de não violência, pacificação e aldeamento, sobretudo a proibição de obtenção de crianças: “índios aparecendo em paz no Vale do rio Doce, alguns aldeamentos estabelecidos e outros trabalhando como agricultores” (PARAÍSO, 2011, p. 93). Com a diminuição dos ataques e arbitrariedades movidos contra os índios, eles conseqüentemente diminuíram as ações defensivas.

A partir do final o século XIX, quando grande parte dos grupos indígenas já tinha sido atraída ou capturada, houve uma diminuição do interesse português pela região do rio Doce, o que deixou essa população abandonada, sem fornecimento de alimentos, ferramentas e remédios. Continuou havendo ocupação nas terras, mas sem o controle oficial do Estado. Índios foram expropriados e houve a concentração de terras nas mãos de poucas famílias, o que resultou em grandes propriedades rurais, como explica Moreira (2001). Atualmente a oligarquia proprietária das terras do rio Doce encobre essa história da região e omite a participação de índios, negros e posseiros no desenvolvimento local.

2.2.3 A Purizada no Tempo Presente

os Puri têm resistido, e, se são testemunhos vivos de uma violência que se inscreve em suas peles, se mostram mais fortes que ela, ao manterem-se íntegros na invocação do orgulho de seu pertencimento originário (Raial Orotu Puri, 2016b).

Recai sobre os Puris o estigma de serem pensados apenas pelo que foram (ou pelo que supõe-se que foram) há séculos atrás, havendo escassas pesquisas e pouco conhecimento sobre como eles se caracterizam atualmente (OLIVEIRA, 1998).

Os Puris re-existentis hoje em dia permanecem vítimas de violências e preconceitos, violações de direitos e descaso do Estado brasileiro, vivendo com inúmeras dificuldades, em que muitos preferem omitir seu sangue indígena ou desconhecem sua história, fruto da invisibilidade e opressão do mundo moderno-colonial em que estamos inseridos, ressaltado por Silveira (2013).

No entanto, a conjuntura está mais favorável para o reconhecimento e afloramento da identidade Puri, devido especialmente à ascensão da organização e mobilizações indígenas ocorridas nacionalmente a partir das últimas décadas do século XX, que pressionaram e conquistaram a efetivação parcial de algumas Leis da Constituição de 1988. Sendo contagiadas pela autoestima, autorrespeito e autoconfiança crescentes geradas nos índios do país inteiro, algumas pessoas começaram a se reconhecer e declarar uma ascendência Puri.

Estes atuais Puris se colocam dispostos a vivenciar a etnicidade Puri e contribuir para organizar a purizada remanescente e sobrevivente dos diversos mecanismos oficiais ou clandestinos de extermínio físico e cultural deste povo. Realizam pesquisas nos documentos oficiais e principalmente nas memórias do seu povo De acordo com Raial Puri (2016b):

os Puris na contemporaneidade têm se lançado em diversas pesquisas, a fim de reatar os laços do que se perdeu, procurando entre os mais velhos aqueles que recordam canções, rezas, práticas e saberes. Pouco a pouco, vamos desvelando as coisas que estiveram esquecidas, e buscamos recuperar aquilo que tentaram nos tirar ao nos matar, tantas e tantas vezes. E é assim que continuamos a afirmar Ghaimatamathin!⁹⁴

Os elementos de sua cultura ancestral que continuaram na memória e nas práticas de remanescentes foram transmitidos de geração a geração através de um forte potencial educativo, passando por transformações e ressignificações de acordo com cada contexto. Assim, a manutenção de antigos costumes permaneceu em parte ao longo de todos esses séculos, o que possibilitou a existência de fragmentos dessa cultura até o presente, embora de forma modificada e em constante mistura com outras culturas.

Identificamos que, no geral, os remanescentes Puri com a identidade indígena mais aflorada estão localizados nas principais regiões das quais esse povo esteve e foi encontrado no passado, muitos dos quais antigos aldeamentos. Corroboramos desta forma com Pimentel

⁹⁴ Termo em Puri que significa “Nós estamos vivos”.

(2012) que afirma que os povos ressurgidos estão aparecendo em lugares onde no período colonial ou imperial o Estado criou os chamados “aldeamentos indígenas”. É possível que com o fim dos aldeamentos vários indígenas tenham permanecido nesses locais, o que favoreceu a continuidade dos seus costumes nas futuras gerações.

Atualmente algumas estruturas de sentimentos permanecem de forma resiliente nas práticas dos remanescentes Puris, e assim a resistência cultural se faz presente no cotidiano desta purizada. As músicas e danças continuam sendo cantadas por diferentes espacialidades e o gosto pelas coisas do mato os move a seguir em contato com a natureza, tendo uma relação de respeito e preservação ambiental, herança ou “prêmio do sangue indígena”⁹⁵.

Podemos observar o gosto pela natureza no seguinte trecho: *“Eu desejava ter terras porque estava no meu sangue, plantar, viver na mata, reflorestamento, essa coisa já estava no meu sangue”* (Sol Puri, 2016). Com estas palavras podemos concluir que alguns remanescentes Puris têm vontades e prazeres ligados à estrutura de sentimentos Puri que perdurou ao longo dos tempos.

Sabemos que a cultura é um modo de vida que sofre modificações com o tempo, mas não acaba, e sim se transforma. Desse modo, os indígenas, em particular os Puris, não “perderam” sua cultura original e nem foram extintos, mas sim incorporaram elementos de fora ao que já tinham, se metamorfosearam através de uma continuidade no tempo e no espaço, passando por uma reinvenção constante, existindo e resistindo até os dias de hoje, porém tendo dificuldades de afirmação indígena e de aceitação pela sociedade atual.

Alguns dos atuais autodeclarados Puris fazem uma opção de vivenciar e reaprender práticas ancestrais, através de estudos teóricos, trocas de informações e de saberes em conversas, encontros e no meio virtual. Persistem na prática da cultura milenar, nas danças e cantos tradicionais. Celebram e fazem festas, retomam rituais quase esquecidos, divulgam o que sabem para fora, e assim se revalorizam.

Uma parcela dos Puris nos últimos anos se esforça para reunir seu povo, (re)criar cultural, social e politicamente o nós enquanto uma singularidade e coletividade identitária que construa respostas passa afirmar sua etnicidade. Utilizam-se de mecanismos com o intuito de relembrar, reinterpretar, compartilhar e divulgar sua memória coletiva através de várias frentes de atuação ligadas principalmente ao resgate da memória e da cultura. Promovem encontros, organizam e participam de eventos. Com a experiência do Movimento Indígena, também criam suas próprias organizações autônomas Puris. Modernos e

⁹⁵ Expressão utilizada por um Puri de Araponga em entrevista realizada por Willer Barbosa em 2005. Para conferir a entrevista na íntegra consulte Barbosa (2005).

atualizados, utilizam os meios de comunicação a seu favor e atuam também na internet, nas redes sociais, sites, divulgando suas ações e fortalecendo sua articulação nacional.

Uma atual cultura Puri vem ganhando corpo com essa maior conectividade. Contém traços da antiga cultura ao se re-apropriar de elementos ancestrais, criando e recriando modos de vida. Ao mesmo tempo incorporam outras tantas características que fazem parte do processo de hibridismo que os Puris vêm passando ao longo dos séculos. Desse modo, têm uma ligação permanente com o passado, mas se atualizam sendo continuamente adaptados ao presente e aos desafios que encontram pelo caminho.

O povo Puri está disperso, sendo muito heterogêneo. Suas reivindicações principais são pela terra, autonomia e para provar que existem enquanto etnia indígena, como explica Raial Puri (2016c). Um dos maiores desafios atuais que se colocam para os remanescentes desta etnia é provar que sua etnia nunca deixou de existir.

Esta situação os coloca sob alvos de diversos preconceitos. Por um lado, se eles não vivem como os índios do imaginário popular, em aldeias, com trajes típicos e língua específica, as pessoas desconfiam e duvidam que sejam índios. Por outro lado, se decidem usar trajes e ornamentos típicos, sofrem deboches e discriminação. Novamente, de forma criativa e resiliente conseguem mostrar que são índios, mas índios modernos, não iguais os livros de histórias os mostram, mas como a realidade os impõe, na perversa luta pela sobrevivência física e cultural.

Ainda têm muito que caminhar e conquistar, especialmente no que tange ao trabalho em conjunto de modo a favorecer a organização e mobilizações para reivindicações coletivas, maior conhecimento e reconhecimento desta etnia, contribuindo para acabar com o preconceito e discriminação e para que outras pessoas se reconheçam enquanto indígenas.

3 POVO PURI EM PROCESSO DE RESSURGÊNCIA

Nós lutamos para manter aquilo que é possível, retomar nossa língua, nossa espiritualidade, nossas danças, cânticos, tudo que envolve nossa cultura e nossa terra, estar reestruturando nossas aldeias. Estamos na resistência, neste movimento da resistência, para fortalecer isso mesmo, fazer o chamado ancestral para as pessoas para que despertem a indianidade dentro de cada um (Depoimento Kapuã Lana Puri, 2016).

Até pouco tempo a etnia Puri era considerada extinta pelo IBGE, porém a partir da década de 1980 algumas pessoas e comunidades em cidades do Espírito Santo e da Zona da Mata mineira, como Ubá, Guidoal e Araponga (SOARES, 2010, p. 239-240) romperam com a lógica da exclusão e da não escuta e se autoafirmaram Puri. Recentemente em algumas cidades do Rio de Janeiro também podemos perceber essa emergência étnica.

Barbosa aprofunda esse entendimento ao constata que os Puris na verdade nunca deixaram de existir, mas passavam por uma “produção ativa de ausência dessa formação social”, esperando uma conjuntura propícia para se manifestar através de uma **recriação de identidades** (BARBOSA, 2005, p. 09). O autor explica ainda que essa identidade foi mantida durante esses anos de solidão através de um “potencial educativo e da memória social que sustentaram essa cultura até que se reiniciasse seu afloramento e sua emergência” (BARBOSA, 2005, p. 16).

Nos atentaremos nesse capítulo a investigar o processo de ressurgência Puri, o que faz centenas de pessoas de locais distintos conseguirem superar a invisibilidade e se autoafirmarem remanescentes de uma etnia indígena pouco conhecida até por elas mesmas. Os atuais Puris continuam espalhados por centenas de cidades do país. O que essas pessoas que não se conhecem em um primeiro momento têm em comum para se reivindicarem pertencentes ao povo Puri? Como essas pessoas fazem para construir identidades compartilhadas? O que as une? Quais são suas ferramentas e estratégias de re-existência?

Acompanhar um pouco dessa dinâmica é uma tarefa difícil, mas nos possibilita captar a originalidade e vitalidade do atual momento que passa esse povo, detentor de uma cultura viva, de Puri-ficação. O capítulo se divide em três partes:

Na primeira parte temos o objetivo de compreender a pluralidade da dinâmica do Movimento de Ressurgência Puri e seus desdobramentos, passando pelo seu início, a importância de retomar a língua, as formas de organização e articulação e a construção do bem viver através da denúncia do desenvolvimento dominante, predatório e excludente e anúncio da necessidade de modificar radicalmente o caminhar da humanidade.

Em um segundo momento, faremos uma descrição e análise de um importante ponto catalisador da organização Puri, a experiência da Oca dos Povos Tradicionais na Troca de Saberes, a considerando uma territorialidade educativa intercultural em que se manifesta a estrutura de sentimentos Puri de múltiplas formas. Como exemplo da vivacidade Puri na Troca de Saberes, falaremos sobre a Dança Puri executada no evento em 2016.

Na terceira parte abordaremos a temática da autoafirmação identitária, refletindo acerca das barreiras que inibem e negam a identidade Puri, bem como os mecanismos individuais e coletivos de valorização cultural que permitem essa aceitação. A apropriação e demanda pelo Bem Viver é analisada como uma forma da purizada se unificar e se autoidentificar, construída a partir das suas estruturas de sentimentos e relações sociais.

Por último teceremos breves comentários tendo como base o que foi discutido acerca das conquistas que esse povo vem garantindo e os desafios que têm pela frente.

3.1 Movimento de Ressurgência Puri

a gente quer dormir na rede, dormir olhando para a lua, a gente quer praticar arco e flecha, a gente quer ir no rio tomar um banho, mergulhar, e na alimentação também, trazer a nossa bebida feita de milho, a mandioca, o milho verde, abóbora, tudo feita na lenha, então é essa vivência, esse passado que fica pulsando dentro da gente (Sol Puri, 2016).

Em um movimento crescente, como uma bola de neve, cada indivíduo ou comunidade ressurgida vai somando forças, servindo de exemplo e incentivo para que outras assumam sua indianidade, e assim cada vez mais pessoas se autoafirmam Puris.

Algumas dessas pessoas estão dispostas a se organizar e em um movimento coletivo e contribuir para que o povo Puri se torne uma etnia reconhecida, com direitos atendidos. Procuram através de múltiplas ações pesquisar e divulgar esta cultura, encontrar mais Puris e assim reconstruir essa complexa formação social.

Nesse sentido, foi criado um Grupo Puri em 2012, adotando o nome de Movimento de Ressurgência Puri. Oficialmente se institucionalizaram e elaboraram um documento e Carta de Princípios em 2013⁹⁶, aprovada na Troca de Saberes desse ano, em Viçosa-MG. Seus membros iniciais faziam parte de algumas cidades dos estados de Minas Gerais (Juiz de Fora, Araponga) e Rio de Janeiro (São Fidelis, Maricá, Rio de Janeiro), além dos parceiros especialmente de Viçosa (FREITAS, 2016). Outras pessoas vieram se incorporando ao longo

⁹⁶ O documento foi elaborado por Carmelita Puri (Juiz de Fora - MG), socializado para debates e aprovado em uma Assembleia Puri. Foi um marco importante, muito embora é necessário estar ciente de que o Movimento seguiu se reconstituindo a partir daí, de modo que a diversidade e dinamismo de ações da Purizada não se limitaram às normas de um documento escrito em determinada ocasião. A íntegra da proposta inicial do referido documento está disponível no Anexo A.

do processo e o Movimento vai crescendo e fortalecendo uma rede de articulação Puri.

Tendo como base o referencial estabelecido na Carta de Princípios identificamos que este complexo Movimento de Ressurgência Puri se utiliza de múltiplos dispositivos para fortalecer o processo de identidade, pertencimento e reconhecimento étnico. Seus componentes realizam atividades buscando estratégias coletivas de construção da visibilidade, reconstrução da memória, por ser um povo que possui forte tradição oral, organização, articulação, reafirmação e reapropriação da identidade Puri, além do fortalecimento das políticas relacionadas à democratização da informação, cultura, diversidade, saúde, justiça, meio ambiente e recursos naturais, contribuindo para a promoção das políticas públicas ligadas à resistência e luta Puri.

A experiência de um Movimento institucionalizado gerou desafios por alguns fatores, tais como o fato de ter poucos remanescentes Puris com a disposição e disponibilidade de participar desse tipo de organização; os integrantes morarem em localidades diferentes e distantes, cada qual vivendo uma realidade específica; o Movimento ter se baseado de alguma forma na burocracia de um Movimento “branco”, a falta de recursos para viabilizar os encontros.

O Movimento é composto por pessoas de diversas cidades com diferentes entendimentos, experiências e apropriações de sua ancestralidade, diversos objetivos e posicionamentos. A heterogeneidade e fragmentação das práticas marcantes dos membros atuais do Movimento Puri dificulta a unificação de toda essa diversidade de sujeitos em uma única organização, o que é comum de acontecer também com outras etnias indígenas. Existem ainda aqueles Puris que já se autoafirmam a várias décadas e por isso não se identificam como ressurgentes, pois para eles a etnia já está consolidada na sua região a muitos anos. Portanto, o Movimento não é uniforme, ao contrário, tem diversas ramificações. Para além de um único Movimento formal e institucionalizado, vigorou um Movimento não-formal e flúido, composto por vários movimentos menores que se organizam em redes sociais através de afinidades e anseios em comum.

As principais dificuldades estão em conseguir articular os Puris que se encontram em diversas cidades de pelo menos quatro estados brasileiros (sudeste), cada qual com específicas demandas e diferentes “níveis” de ressurgência. Assim como os Puris de antes viviam em pequenos grupos interparentais, com algumas características específicas, não existindo uma grande aldeia que os unificassem, atualmente isso permanece. Os Puris estão dispersos, cada um mantendo uma identidade Puri singular. Até mesmo dentro de uma

cidade cada Puri vive de um determinado jeito e possui vivências e características próprias. Dessa forma, é possível identificar Puris vivendo como trabalhadores rurais, urbanos, nas mais diversas funções, analfabetos, semi-analfabetos, mestres e doutores.

Os Puris enfrentam o desafio de organização semelhante ao que o Movimento Indígena como um todo também passa, sendo este muito mais complexo. Cada etnia indígena é um universo e possui demandas particulares. Por isso, ao longo da recente história de articulação indígena nacional, como vimos no capítulo 2, organizações foram instituídos e destituídos, justamente pela dificuldade em se fazer representar por toda essa heterogeneidade dos povos originários. Características como horizontalidade, decisões coletivas, representação de diversas etnias na direção do Movimento, autonomia dos grupos de base, organização de movimentos próprios de cada etnia e região, o forte contato e aproximação das lideranças com as bases, foram respostas encontradas para o Movimento Indígena seguir existindo até o presente. O Movimento de Ressurgência Puri tem muito que aprender com o Movimento Indígena nacional para enfrentar o desafio de unificar toda a multiplicidade da purizada, priorizando suas semelhanças sem perder de vista suas especificidades.

Algumas soluções para favorecer a organização Puri já estão se dando. O Movimento de Ressurgência Puri, segundo sua carta de princípios, se propõe a se organizar em rede, de forma descentralizada, através da liderança compartilhada, auto-gestão e respeitando a individualidade de cada membro, contribuindo para fortalecer núcleos Puris em diversas cidades e articular alguns deles, particularmente nas cidades de Araponga, Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Maricá, São Fidélis, Valença, fortalecendo a atuação coletiva de Puris em âmbito local. Cada núcleo possui suas especificidades particulares, embora existam alguns aspectos culturais e demandas comuns.

Um grande desafio está em conseguir organizar os núcleos locais em um âmbito regional e nacional, unificando objetivos e bandeiras comuns para terem maiores condições de conquistarem seus direitos. Os Puris mostram ter ciência desta necessidade. Mesmo com todas as especificidades e multiplicidades de sujeitos sociais, além do pouco contato, se esforçam para criar um espírito coletivo a partir dos encontros e pela internet, com intuito de se ajudarem mutuamente e realizar algumas ações em comum.

A união de pessoas que moram em diferentes lugares com diferentes realidades, em um Movimento que os unifique, a partir de uma dinâmica de relacionamento horizontal, demonstra o propósito de trabalharem juntos e integrados, em rede, que segundo Martinho

(2003) atualmente é a principal forma de expressão e organização coletiva no plano político e na articulação de ações significativas de diversos movimentos sociais.

Compreendemos a rede de relações e articulações do Movimento de Ressurgência Puri, como sugere Martinho (2003), enquanto um conjunto de pontos ou nós interligados que de modo aleatório e não controlado produzem auto-organização. Essa rede composta por sistemas vivos interage entre si e com outras redes. Cada ponto dessa rede, se olharmos de forma minuciosa, se conforma como uma rede menor. Os pontos podem ser pessoas, atividades, locais. As linhas ou conexões que ligam os pontos representam as relações entre esses elementos e dão a organicidade ao conjunto. A produção dessas conexões é o que dá a conectividade, a dinâmica, à rede.

Observa-se que como a rede é multidimensional, é possível ter diferentes níveis compondo-a, como os pontos conectores do meio virtual, as pessoas e os eventos. Um fato importante é que nesta concepção de rede Puri não há um centro, pois além de ser priorizada a conexão e não o ponto em si, cada ponto pode vir a ser o centro dependendo do momento e do ponto de vista. Por exemplo, um encontro Puri em Maricá (RJ) é um ponto central para as pessoas que vão participar do evento e durante a preparação e o encontro em si. Após esse evento passar, outros pontos se fortalecem e são estabelecidos como centrais para o Movimento seguir em frente.

Para garantir a horizontalidade algumas medidas desafiadoras devem ser tomadas, segundo Martinho (2003), em especial a garantia de autonomia, o que implica a existência de diferentes modos de atuar dentro do Movimento, fomentando multilideranças, desconcentração de poder, democracia, decisão compartilhada, diversidade, cooperação, colaboração, influências recíprocas, mecanismos de resolução de conflitos, construção coletiva de consensos, comunicação intensa e investimento na participação.

A rede ainda é frágil, mas de extrema importância para a vitalidade de um Movimento como este, presente em diversas regiões do sudeste brasileiro. É preciso atender a todas as necessidades locais a partir de diversas ações e projetos. As divergências e tensões existem, assim como também estão inseridos no Movimento Indígena geral, mas para sua própria sobrevivência enquanto Movimento Puri precisam encontrar formas de se relacionar e alcançar demandas específicas e gerais.

Os remanescentes Puris, por mais diferentes que sejam, compartilham de objetivos coletivos, criam oportunidades para se encontrar e vislumbram horizontes em comum, mas cada um dentro da sua realidade, mantém certa independência para cumprir demandas locais

e específicas, até pelo fato de cada remanescente assumir também outras identidades, entre elas mapeamos algumas, como a de agricultor familiar, sindicalista, professor, estudante, músico, escritor, artista, artesão, coordenador de grupos culturais, etc.

O Movimento abrange uma grande diversidade de trajetórias coletiva e individuais e só existe em função das pessoas que, juntas, escrevem a história do povo Puri diariamente e estabelecem as redes que as unem. Cada um dos integrantes, com sua militância, têm o desafio de integrar e articular sua realidade em um grande movimento. São todos os elos essenciais, pontes, que juntos formam a rede.

Cada um contribuindo como pode para a construção da rede do Movimento de Ressurgência Puri os permite ter autonomia para reconhecer e divulgar sua descendência e identidade Puri, pesquisar e fortalecem sua cultura. As pesquisas são feitas tanto de forma individual como de modo coletivo, através de encontros presenciais e também pela internet, em que nos grupos virtuais compartilham o que sabem e trocam informações. Cada vez mais pessoas se aproximam querendo conhecer e participar dos grupos e atividades.

Os ativistas dessas organizações se engajam em ações concretas, desenvolvem inúmeras atividades e ações, algumas no âmbito local, outras regionais e outras mais gerais, que atuam como processos formativos que os tornam sujeitos socioculturais específicos. Mapeamos algumas delas ocorridas entre abril e dezembro de 2016 e registramos na Tabela 3. Observamos que entre as ações mais frequentes está a auto-organização, troca de saberes com parceiros e a divulgação da cultura Puri, visando construir a etnicidade Puri, fortalecer laços, romper a invisibilidade e estigmas preconceituosos, estimular o auto-reconhecimento e afirmação identitária das pessoas. A divulgação é feita através de apresentações de músicas, danças, pinturas, contos, exposição de literatura, artesanato, sensibilização dos sentidos, entre outros. Realizam essas práticas em escolas, feiras, encontros, parques, etc. Também realizam e participam de intercâmbios, seminários, congressos, eventos populares e acadêmicos. Alguns eventos acontecem de forma concomitante em diversas cidades, entre elas citamos Rio de Janeiro e Belo Horizonte, que por serem capitais têm maior movimentação. Entre as cidades menores, mapeamos Viçosa, Rio Pomba, Ubá, Ibirité, São Fidélis e Maricá. As duas primeiras contam com a participação Puri em eventos locais ligados à agroecologia, Ubá possui um Museu que resgata a história e cultura indígena da região, São Fidélis possui uma Aldeia Puri. Em Maricá existe uma Aldeia indígena e forte contato e articulação com uma liderança Puri. Ibirité tem a presença de uma liderança Puri que participa de eventos em escolas e na UEMG, entre outras atividades.

Existem os eventos organizados pelos Puris, outros que eles são convidados e outros ainda que eles decidem participar. Observamos a participação em ações ligadas ao Movimento Indígena, geralmente contando com a presença de outras etnias, e ações ligadas à outros Movimentos Sociais ou a um conjunto maior de Movimentos. Entre os eventos que acontecem na cidade do Rio de Janeiro e região metropolitana, muitos são organizados com parcerias ou apoio da Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM), da qual existem Puris na sua diretoria.

Destacamos como fundamental nesse bojo os *nhapem* (reuniões), que tem acontecido com periodicidade no Parque Municipal de Belo Horizonte. Lá eles têm a oportunidade de auto-organizar roda de conversa e estudos sobre o povo Puri e celebrações com cânticos tradicionais ao lado da Sapucaia, árvore sagrada na sua cultura, revalorizando e recriando seu modo de vida ancestral.

Outro evento de destaque é a participação na Troca de Saberes, em que são convidados a mostrar e praticar o que aprendem nos estudos individuais e coletivos, além de conviver com outros movimentos sociais criando solidariedade coletiva e se aproximar do debate e realidade agroecológica, da qual muitos desses agricultores são remanescentes Puris. Falaremos mais sobre a participação Puri na Troca de Saberes em próximo tópico.

Não registramos na tabela todas as atividades ocorridas entre abril e dezembro de 2016, pois são muitas, tais como reuniões internas entre os próprios Puris, participação em atos públicos, feiras, rodas de conversa, reuniões com Prefeituras e Governos estaduais, visitas à Aldeias, idas à Museus, participações em eventos populares, Universitários e escolares, pesquisas, etc. Escolhemos algumas ações de maior destaque encontradas em fotos nos grupos e páginas do facebook, que consideramos serem as mais importantes para sua auto-organização. Não encontramos atividades referentes à cidade de Araponga, talvez pelos remanescentes Puris de lá não estarem tão conectados à internet e à rede do Movimento Puri e praticarem sua militância mais enquanto trabalhadores rurais e agricultores familiares.

Tabela 3: Atividades e ações ocorridas entre abril e dezembro de 2016

Ação	Local/evento	Cidade	Data
Reunião de práticas ancestrais (re)criadas e Auto-organização	Nhapem (reunião) Puri no Parque Municipal	Belo Horizonte	Dezembro
Danças, cantos, pinturas	Dia da Criança na Ocupação Guarani	Contagem (MG)	Outubro
Reunião de práticas ancestrais (re)criadas e	Nhapem Orotu (reunião) Puri no	Belo Horizonte	Outubro

Auto-organização	Parque Municipal		
Apresentação da Cultura indígena	Colégio	Belo Horizonte	Outubro
Apresentação da Cultura indígena	Centro Cultural Venda Nova	Belo Horizonte	Outubro
Participação e apresentação da cultura	Festa das Águas	Aldeia Pataxó Imbiruçu - Carmésia- MG	Outubro
Pinturas Corporais	Ciclo de Encontros Saberes do Quintal – Pinturas Corporais Indígenas	UEMG - Ibirité (MG)	Setembro
Jogos indígenas, apresentações culturais	1º Arraial indígena	Aldeia Ka'aguy Hovy Porã (Mata Verde Bonita) em Maricá (RJ)	Agosto e setembro
Reunião de práticas ancestrais (re)criadas e Auto-organização	Nhapem (reunião) Puri no Parque Municipal	Belo Horizonte	Agosto
Participação, Apresentações culturais e venda de artesanatos	Fórum de Agroecologia	Rio Pomba (MG)	Agosto
Auto-organização, Participação, Apresentações culturais e venda de artesanatos	1º Encontro da Cultura Indígena	Duque de Caxias (RJ)	Agosto
Apresentações culturais	Dia Internacional dos Povos Indígenas	Parque Lage (RJ)	Agosto
Auto-organização, Participação, Apresentações culturais e venda de artesanatos	Feira Cultural Indígena	Niterói (RJ)	Agosto
Apresentações culturais e venda de artesanatos	Semana de Comemorações do Dia Internacional dos Povos Indígenas	Fundação Progresso (RJ)	Agosto
Apresentações culturais e venda de artesanatos	Feira Cultural Indígena “O Rio continua Índio”	Fundação Progresso (RJ)	Agosto
Auto-organização, Participação, Apresentações culturais e venda de artesanatos	Troca de Saberes	Viçosa (MG)	Julho
Reunião de práticas ancestrais (re)criadas e Auto-organização	Encontro Puri	Uchô Opetahra - São Fidelis (RJ)	Junho
Apresentação e oficinas da Cultura indígena	Escola	Ibirité (MG)	Maió
Oficina “A cultura indígena da Zona da	Museu do Ginásio São José	Ubá (MG)	Maió

Mata Mineira: Os Puris e sua relação com a terra”			
Apresentações culturais	Feira cultural no Parque Lage	Rio de Janeiro	Abril
Participação nos jogos e apresentações culturais	Jornada esportiva e cultural indígena na Aldeia Indígena	Aldeia Ka’aguy Hovy Porã (Mata Verde Bonita) em Maricá (RJ)	Abril

Além das ações citadas na Tabela 3 realizadas para um público alvo, existem ações focadas para certos indivíduos. Os membros do Movimento através do seu trabalho coletam informações e ficam sabendo da existência de remanescentes em algumas localidades onde a rede ainda não alcançou. Em determinados eventos também podem encontrar descendentes com lembranças e histórias para contar das quais não conseguem coletar naquele momento. Assim, vão ao encontro dessas pessoas para uma conversa, que muitas vezes contribui para desvendarem alguma questão confusa da história Puri, além de fortalecer laços e criar mais um ponto na rede Puri.

O ponto criado, antes latente, pode dar uma grande contribuição no sentido de engrossar o movimento, fortalecendo a ressurgência na sua localidade e a conexão com todo o Movimento, ou então pode dar a sua contribuição momentânea e não fortalecer tanto a densidade da rede, já que com Martinho (2003) entendemos que essa densidade não está relacionada diretamente ao número de pontos que a constituem, mas à quantidade de conexões que esses pontos estabelecem entre si.

O Movimento de Ressurgência Puri é dinâmico e se modifica a todo instante. Algumas pessoas se afastam e outras se aproximam, grupos são criados, recriados, desmembrados e dissolvidos, conexões se fortalecem e se enfraquecem, podem existir algumas tensões e convergências. Através da multiplicidade inerente ao Movimento ele se recria e se atualiza, estando sempre ativo.

3.1.1 O (re)encontro na Aldeia Maracanã

Existe um mundo ideal. Também existe o mundo real. Saber o tempo certo entre os dois e conseguir garantir que seus ideais não sejam completamente aniquilados é o que nos torna sábios⁹⁷.

Um marco importante para o reencontro dos Puris, sobretudo os que moram no Rio

⁹⁷Carta aberta à imprensa e a todos que apoiaram à Aldeia Maracanã e o Movimento Tamoio dos Povos Originários. Disponível em: <<https://elisamendes.exposure.co/aldeia-maracan>>.

de Janeiro e região, e a criação do Movimento de Ressurgência Puri, foi a auto identificação e reconhecimento entre as demais etnias indígenas dessa etnia no processo de resistência da Aldeia Maracanã⁹⁸.

Alguns remanescentes indígenas que se somavam e participavam da ocupação não sabiam ao certo de qual etnia pertenciam, até pela mistura que houve entre os povos indígenas. Buscando encontrar sua história um deles pesquisou e descobriu que seus antepassados eram Puris, mas esta etnia era pouco conhecida entre os povos da Aldeia Maracanã.

No início o Puri conhecia pouco sobre sua etnia e outros indígenas curiosos questionavam sobre sua língua, músicas, danças e outras características específicas. Ele sentiu necessidade de investigar melhor suas origens. Pesquisando mais a fundo sobre o seu povo ele descobriu Araponga, cidade mineira que era reconhecidamente um local com remanescentes autodeclarados Puris, e resolveu ir até lá em busca de suas origens.

Nesta viagem ele pode entrar em contato com os caboclos da região que afirmavam sua identidade Puri, encontrar mais elementos da história e cultura desta etnia, tão presente na memória daquele povo. Conheceu e aprendeu uma música em Puri cantada por algumas pessoas da região, como Jurandir Puri que ouvia de seu pai “*Ho Bugre*”. Voltou feliz à Aldeia Maracanã para mostrar o canto Puri que tinha aprendido. A língua de uma etnia é muito valorizada pelos indígenas em movimento, vista como uma das principais marcas e formas de legitimidade de um povo originário. O canto Puri foi apresentado em meados do ano de 2010, fazendo todos os presentes reconhecerem e respeitarem esta etnia. A existência Puri foi favorecida no processo de resistência indígena. A partir daí houve uma maior abertura para outros indígenas se reconhecerem e assumirem sua identidade Puri. Mais pesquisas foram feitas e a Aldeia Maracanã passou a contar com a participação de mais remanescentes Puris.

Com a visibilidade que ganhou a Aldeia Maracanã no processo de resistência à sua destruição, a etnia Puri também ganhou maior visibilidade. Quanto mais pessoas visitavam a Aldeia multiétnica e os remanescentes Puris se empoderavam e faziam atividades em escolas e diversos locais, maior era o afloramento da identidade Puri e mais remanescentes

⁹⁸ Desde 2006 se tinha uma ocupação indígena no terreno do antigo Museu do Índio desativado em 1978. Essa ocupação de nome Aldeia Maracanã era integrada por indígenas de diversas etnias, se caracterizando enquanto uma aldeia multiétnica que visava dar visibilidade e proporcionar articulação, encontros e diálogos das culturas indígenas. Em 2012 o governo do Estado quis desalojar os indígenas que lá habitavam e usar esse espaço para construção de estacionamento para a Copa do Mundo, o que desencadeou conflitos e resistências. Para saber mais acerca da Aldeia Maracanã consulte Costa (2015).

apareciam. Como é uma Aldeia com demandas urbanas, aproximava os Puris urbanos, porém eles tinham traços rurais, já que vários nasceram e se criaram em pequenas cidades rurais, além de terem a consciência de seus laços com remanescentes de áreas rurais.

Os Puri tiveram oportunidade de ter trocas de experiências muito intensas com as demais etnias indígenas que participavam desse processo. Aprendiam com os parentes ao mesmo tempo em que lidavam com divergências em uma tensão constante. De acordo com Costa (2012, p. 15) a Aldeia multiétnica proporcionou afirmações identitária e políticas para grupos indígenas com entendimentos étnicos distintos e muitos propósitos diferentes, que “se harmonizavam na mesma medida em que se conflituavam na dinâmica construção daquele espaço”.

Os atuais Puris, assim como os antigos, também ficam desconfiados, têm personalidade forte, divergências com outras etnias, divergências internas enquanto grupo, o que torna difícil e desafiador o convívio e articulação. A própria tática utilizada pelo Governo do Estado foi dividir os índios, assim como faziam há séculos atrás. Deste modo, diferentes ações e posicionamentos políticos apareciam em determinados momentos do processo de luta pela manutenção da Aldeia. Apesar de todo o desgaste sofrido pelos Puris enquanto etnia indígena nesta experiência tensa e complicada de defesa de seus direitos e territórios frente a um Estado autoritário e que continua priorizando outros usos para as terras indígenas, a maior legitimação desta etnia enquanto povo indígena ressurgido foi um passo fundamental para a sua organização.

Os laços entre os remanescentes Puris do Rio de Janeiro e de Minas Gerais se fortaleceram nesse processo, as viagens foram se tornando constantes e as trocas se intensificaram, em que diferentes realidades dividiam saberes e memórias em uma relação retroativa. Estas pessoas tinham em comum uma lembrança de sofrimento e resistência que viveram seus antepassados, cada um carregando e compartilhando conhecimentos que se transformavam em peças do quebra cabeça da história do povo Puri. Tinham também em comum o uso de ervas e plantas medicinais transmitida por gerações e a vontade de conhecer e entender mais sobre essa história e vivenciar essa cultura que foi discriminada e proibida durante tantas gerações.

Aos poucos foi formado vínculos de solidariedade e companheirismo entre a purizada. Uns aprendiam com os outros e juntos vivenciavam a sua cultura Puri interétnica e reconfigurada. Fortaleciam a prática do artesanato, cantos e danças, tão fortes e presentes na cultura ancestral. Grupos de pesquisas surgiram. A articulação Puri continuou se mantendo e

aumentando.

A Aldeia Maracanã foi um polo catalisador para os Puris se reencontrarem e se fazerem reconhecer dentro do universo do Movimento Indígena nacional. Também possibilitou para alguns uma viagem de retorno às suas origens em que muitos aprendizados vieram à tona. Lá foi realizado o I Encontro Puri do Sudeste. Os Puris de cidades e realidades distintas se conheceram, compartilharam saberes ancestrais recriados e começaram a andar juntos, buscando se conectar e firmar laços, consolidando aos poucos uma rede em movimento Puri.

Depois de muitos embates e conflitos, os indígenas foram retirados da ocupação. Inicialmente ficaram alojados em containers no Hospital do Curupaiti, em Jacarepaguá, e depois de um ano e meio foram transferidos para um prédio no bairro Catete (RJ) a partir do Programa Minha Casa Minha Vida. Apesar de morarem em um local que não leva em consideração as suas peculiaridades étnicas, re-significam o espaço e re-existem dentro das limitações impostas pela neocolonialidade.

Atualmente o espaço da Aldeia Maracanã está interditado, existe um acordo entre os índios e o Governo estadual para que continue sendo um local de visibilidade e valorização indígena, porém é preciso continuar mobilizados, já que a história mostra que acordos podem não ser seguidos pelo Estado.

3.1.2 A língua como forma de pensar e se expressar

A linguagem de um povo indígena é uma de suas principais marcas de expressão e identificação, pois nela está contida seu tronco linguístico, as etnias que mais teve contato, sua história, cosmovisão, conhecimento, cultura, crenças, cerimônias, sua forma de pensar, a importância e significado que dá as coisas que identifica. Além disso, a característica linguística de um povo indígena é importante para o reconhecimento perante a sociedade e as demais etnias indígenas que valorizam bastante essa identidade, além de contribuir para o inventário da diversidade linguística do Brasil e para a aproximação dos estudos linguísticos com a antropologia cultural (DUTRA & BEATRIZ, 2016).

A língua, fazendo parte da cultura de um povo, também passa por modificações. No caso dos Puris, que eram uma etnia composta por diversos grupos interparentais, cada grupo ao se distanciar aumentava sua diferenciação linguística, poderia criar palavras específicas ou modificar algumas, de acordo com as necessidades e os processos sociais. Com a colonização sua língua passou por grandes transformações.

Frente a toda essa importância, podemos perceber que não foi a toa que os colonizadores proibiram os índios de falarem suas línguas de origem e se esforçaram para fazer eles mudarem de nomes através do batismo. Sabiam que com essas atitudes seria mais fácil os índios “perderem” sua identidade e se adaptarem à nova cultura imposta. Atualmente estima-se que tenha se perdido cerca de 80% das línguas indígenas brasileiras (FERNANDES & COSTA, 2012).

A língua Puri é atualmente, segundo o IBGE, considerada extinta. Porém, em alguns lugares existem pessoas que conhecem diversas palavras em Puri, algumas delas através de cantos. Muitas dessas pessoas são idosas, o que faz urgente o trabalho de resgate dessa sabedoria para que não se perca o vocabulário desse povo.

Segundo Dutra e Beatriz (2016) a língua Puri passa por uma tentativa de revitalização, capitaneada pelo Movimento de Ressurgência Puri, que reconhece e dá prioridade para esse resgate, realizando algumas ações para coletar e reavivar sua língua com intuito de descobrir e divulgar o máximo de informações possíveis do universo cultural e simbólico dos Puris. Reafirmam assim a importância do seu patrimônio histórico, linguístico e cultural.

Realizam estudos a partir do que já têm acesso para conhecer melhor seu passado e o modo como os antigos Puri estruturavam suas ideias e modos de vida. Também fazem pesquisas para descobrir novas fontes tanto a partir de heranças orais de seus antepassados como por registros lexicais feitos por estudiosos, memorialistas e viajantes em diferentes momentos através de documentos e anotações acerca dessa língua (DUTRA & BEATRIZ, 2016). Boa parte desse trabalho já foi feito pelo historiador Marcelo Lemos, que escreveu livretos contendo palavras de origem Puri, fruto de vasta pesquisa em diversos registros do século XVI, XVII e XVIII. Para o pesquisador (LEMOS, 2014), esse trabalho visa contribuir para retirar o manto de invisibilidade política e social sobre os índios e seus atuais descendentes, servir como comparação com as diferentes palavras e sons registrados nas memórias de algumas pessoas, além de auxiliar trabalhos comparativos de línguas indígenas desenvolvidos por linguistas.

Dauá Puri também já coletou diversas palavras em Puri. Foi primeiramente em Araponga que Dauá, depois de muito procurar, encontrou as músicas em Puri “*Ho Bugre*” e “*Ho Puky Ah lekah Tschore*” aprendidas com Jurandir Puri e levou à Aldeia Maracanã afim de mostrar aos parentes e pedir o reconhecimento do Movimento em relação a essa etnia ainda pouco conhecida. A partir daí Dauá não mais parou, seguiu encontrando muitas

palavras em diversas cidades e tem publicado livros e materiais contendo músicas e estórias, geralmente de sua autoria, a partir de sua língua de origem.

Como os antigos índios não utilizavam a escrita, e sim a oralidade para passar adiante sua língua, muito se perdeu e mesmo os registros possuem diferenciações e são passíveis de erros. A língua Puri reconstituída não é igual a língua de antes, mas uma tentativa de (re)criá-la. Atualmente, com o uso da escrita, o que os Puris e seus parceiros descobrem e identificam referente à sua língua fica registrado para a posterioridade, se tornando acúmulo para engrossar cada vez mais seu universo linguístico. Com Costa (2014) afirmamos que a partir do que é gerado individual e coletivamente sobre o universo cultural e simbólico contido na língua Puri, se produzem narrativas auto-representativas inscritas em defesa da identidade coletiva desse povo.

Organizam grupos e páginas virtuais criados por eles próprios com intuito de estudar de forma coletiva sua língua. Os registros encontrados são nesses espaços compartilhados e debatidos. Também realizam encontros presenciais para praticar sua língua, fazem atividades de divulgação da língua e cultura a partir desses dados através da escrita, oralidade e cantos para passar adiante esse bem tão precioso. Escrevem poemas, poesias e textos, criam músicas e histórias e por onde se apresentam levam um pouco dessa língua. Com essas atividades é possível conhecer um pouco da forma de pensar dessa etnia.

Esses trabalhos mostram o avanço de estudos sobre a língua Puri e a partir deles podemos tirar algumas conclusões. Os antigos Puris tinham cantos geralmente relacionados ao sol, lua e natureza, mostrando o simbolismo e importância que davam para esses astros. Do mesmo modo, atualmente, a partir da recriação identitária, os atuais Puris fazem músicas se remetendo aos referidos astros. Segue abaixo uma poesia de Dauá Puri (2013) que mostra essa importância e valorização:

Thiuli Opeh

Schute Opeh

Imi Prehtoma

Ah Muya meht'on

Añimim beroro acora

Boteh Hueratirukah

Maxê nhamaque temembôno

Tam'ba tupanarikê

Oh Grande estrela sol

Bom dia

Corpo Esquenta

Eu quero força

Olhar o azul do céu

Fogo do meio dia

Comer peixe sentir fome

Beber a cana

<i>Schute, schute, schute</i>	<i>Lindo, lindo, lindo</i>
<i>N´dlono, n´dlono, chipampe</i>	<i>Canta, canta passarinho</i>
<i>Thiuli opeh poteh uchô</i>	<i>Grande estrela sol luz da terra</i>
<i>Dieh boteh prehtoma uchô</i>	<i>Seu fogo esquenta a terra</i>

A revitalização da língua Puri também indica que alguns termos falados tinham ligação direta com os sons dos quais se remetiam seu significado. Por exemplo, a palavra água em Puri significa *mnhamã*, que para os atuais Puris tem relação com o som que fazemos ao beber água.

Outra curiosidade é que podemos observar como eram parecidos os vocabulários dos Puris, Coroados, Coropós e outras etnias do mesmo tronco linguístico. Essas etnias não só podiam conversar e se entender entre si, como, para alguns estudiosos, por causa desse estudo linguístico, no passado pertenceram à mesma etnia, que por diversos motivos foi sendo desmembrada.

Atualmente algumas pessoas fazem o esforço de estudar e praticar a língua Puri reconstituída, mas a situação ainda é preocupante. Para o Museu do Índio⁹⁹, quando um idioma indígena é falado por menos de 300 pessoas, a língua encontra-se gravemente ameaçada. O empenho para que se tenham mais pesquisas e falantes dessa língua é urgente, muito embora reconhecemos que trabalhos coletivos têm sido feitos nesse sentido.

Com um vocabulário cada vez mais extenso, os Puris ao mergulharem nesse oceano desvendam mais a fundo seu passado e (re)criam sua atual língua, retomam a prática de cantos e (re)existem através de um modo particular de ser, de estruturar o pensamento e dar significados ao mundo.

3.1.3 Comunicação e articulação em rede virtual

Com o advento da internet, é possível visualizar como os Puris se apropriam e utilizam dessa ferramenta a seu favor, fortalecendo laços, tecendo novos meios de organização, diálogo, comunicação e mobilização. De acordo com Zanella (et al. 2011) a profusão das tecnologias de comunicação e informação intensificam aceleradamente as transformações das relações e convivências entre as pessoas e reinventam os modos de se fazer política.

Dessa forma, os descendentes Puris de Minas Gerais, São Paulo e do Rio de Janeiro

⁹⁹ Entrevista do diretor do Museu do Índio disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/radar-politico/2011/09/28/brasil-corre-para-registrar-linguas-que-esta-desaparecendo/>>.

que antes não se conheciam estão conectados entre si já há pelo menos três anos, compartilhando informações, construindo um nós coletivo e programando ações em comum.

Em 2012 criaram um grupo no facebook intitulado Grupo Puri. No atual ano de 2016 mapeamos a existência de uma rede de articulação virtual composta por grupos, páginas e conversas de Puris na rede virtual, além da existência de blogs e outras redes. Escolhemos alguns grupos e páginas do facebook para investigar e coletar informações sobre sua organização.

O Grupo Puri¹⁰⁰ é um grupo fechado que existe desde 2012 e conta com 347 membros. Foi criado por uma iniciativa de Dauá Puri na tentativa de organizar a purizada, estudar a cultura Puri e ser um espaço para compartilhar as experiências referentes ao universo Puri, para juntos re-construírem a história desse povo. Muitas notícias compartilhadas nesse grupo também o são em outros. A foto da capa é da Oca dos Povos Originários da 7º Troca de Saberes. Esse grupo conta com diversos materiais e documentos em seu arquivo sobre a História Puri que diferentes pessoas foram socializando e completando o quebra cabeça. Também possui diversas fotos da atual organização e cultura Puri desde o re-encontro na Aldeia Maracanã, a participação nos Terreiros Culturais, as Trocas de Saberes, as primeiras propostas construídas coletivamente de projetos de contação de Histórias Puri e a concretização desse sonho em diversos locais, o Folgado dos Arrepiados, a resistência na construção do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro, objetos e ferramentas dos antigos Puri em sítios arqueológicos e museus, músicas em Puri, propostas de confecção de blusas de afirmação identitária, além do registro de apresentações em eventos. Grande parte de suas atividades estão registradas e divulgadas neste grupo. Observamos muitas notícias relacionadas a eventos indígenas no Rio de Janeiro e no Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas Aldeia Maracanã, da qual Dauá é vice-presidente. Também destacamos diversas convocações para atos e mobilizações indígenas, revelando um maior teor político no sentido da ação direta para garantia de direitos.

O grupo Resistência Puri¹⁰¹ foi criado em novembro de 2015, é um grupo público e conta atualmente com 453 membros, entre autodeclarados Puris, pessoas de outras etnias indígenas e parceiros. Mapeamos os principais e mais curtidos e comentados materiais e notícias que seus integrantes divulgam: a política indigenista nacional, especialmente acerca da PEC 215 e outras Leis referentes à temática indígena, mostrando que estão empoderados, politizados e atentos às ações governamentais; notícias referentes às outras etnias,

¹⁰⁰ <<https://www.facebook.com/groups/270368696406558/?fref=ts>>.

¹⁰¹ <<https://www.facebook.com/groups/resistencia.puri/?fref=ts>>.

especialmente em relação à sua organização, resistência, violências que sofrem e demarcação de territórios, mostrando solidariedade e articulação com os demais povos indígenas; eventos e encontros dos quais são convidados a participar, se destacando as Feiras Indígenas com atividades de artesanato, pintura corporal, danças e contação de histórias; eventos referentes à questão indígena organizados por Universidades, o que revela uma aproximação com os saberes acadêmicos em que alguns Puris inclusive são estudantes universitários ou possuem formação em Universidades, principalmente em cursos de licenciatura; notícias acerca da agroecologia, proteção das florestas e mãe terra, o que reforça nossa afirmação da forte ligação que possuem com a natureza.

A página *Metlon Puri*¹⁰², antiga Resistência Puri, conta com 2.017 curtidas, sendo a página de maior destaque e visibilidade. A sua descrição é uma música na língua Puri e sua foto de capa é a Dança de Cordas, parte da Dança de Caboclo realizada em Araponga. Entre as suas postagens encontramos entrevistas e fotos de Puris e outras etnias indígenas, inclusive de outros países, feitas por canais de televisão, revistas, sites e organizações diversos. Revela desse modo a articulação Puri com outras etnias e entre eles próprios e tem objetivo de fortalecer esses laços.

A página Puri Xamixuna¹⁰³, antiga página Associação Indígena Puri, é administrada por Taypuru Puri, presidente da Associação. Tem esse nome em referência a um dos subgrupos em que os Puri se dividiam. A página tem como descrição “articular a luta do povo Puri em torno de seus objetivos em comum” e localização na Serra da Mantiqueira, englobando todos os estados da região Sudeste. Possui 1.260 curtidas feitas por Puris, indígenas de outras etnias, parceiros e simpatizantes. Tem uma descrição em relação à sua missão, em que é colocado alguns capítulos e artigos da Associação e seguem os padrões estruturais de instituições formais não-índias. No geral, a associação tem por finalidade promover pesquisas, formação, educação, divulgação, valorização cultural, pesquisas antropológicas, acompanhamento de políticas públicas, assistência técnica, ações de gestão ambiental e territorial em relação à etnia Puri. A associação também pode produzir, vender e divulgar materiais diversos acerca da cultura Puri.

A página divulga principalmente materiais referentes à luta de 15 famílias Puris (cerca de 500 pessoas) pela conquista de terras na região de Barbacena (MG), além de notícias compartilhadas do perfil de Puris, como atividades, ações, rituais, textos e reportagens sobre a questão indígena, a neocolonização, resistência, a cultura e a auto-

¹⁰² <<https://www.facebook.com/metlon.puri/?fref=ts>>.

¹⁰³ <<https://www.facebook.com/purixamixuna/?fref=ts>>.

organização Puri. Também divulgam materiais de povos indígenas de outros países da América latina, como Peru e Bolívia.

A página etnia Puri¹⁰⁴ foi criada em 2015 e foi curtida por 963 pessoas. De acordo com sua descrição busca o compartilhamento de assuntos relacionados a história, localização língua, cultura e memória da cultura Puri dos estados da região sudeste brasileira. Nela foram divulgadas as mobilizações indígenas de 2016 conhecidas como #OcupaFUNAI com reivindicações para a valorização e mais verbas para a Fundação, além de vídeos da cultura indígena latino-americana, temas ligados à biodiversidade, preservação da natureza, agrofloresta, diversidade linguística, entre outros.

A página espiritualidade Puri¹⁰⁵ tem 758 curtidas e conta com frases, provérbios, poemas, imagens, vídeos de músicas, relacionados com a busca do equilíbrio, autoconhecimento, amor universal, respeito ao próximo, forças da natureza, etc, na sua maioria compartilhado de perfis de indígenas de países da América Latina. Esses materiais refletem a necessidade que os Puri têm de alimentar suas almas e espíritos, se reconectarem com suas raízes e contribuir com a cura do planeta: “Que as curandeiras manifestem suas forças, para curar as feridas que os homens abriram na terra”.

Na nossa pesquisa dentro do universo Puri encontramos poucas fontes que falam da religiosidade dos antigos Puri, o que sabemos é que através das músicas, danças e pinturas invocavam os poderes que consideravam existir na natureza e nos astros para os proteger e guiar. Atualmente, (re)criam sua religiosidade aprendendo com os parentes indígenas latino-americanos.

A página Aldeia Uchô Puri¹⁰⁶ (Terra Puri) foi criada por Sol Puri, é uma organização comunitária e conta com 191 curtidas. Tem objetivo de apresentar e divulgar a Aldeia Uchô, localizada em São Fidélis - RJ. A aldeia é um ponto de referência da etnia indígena Puri, atua como centro de pesquisa, dando ênfase às pesquisas de agroecologia e proteção do meio ambiente. São realizados encontros e atividades nessas terras com intuito de favorecer o resgate cultural da cultura Puri, entre trocas de sementes e mudas, rituais de cantos, danças e músicas e oficinas de artesanato.

Na página podemos encontrar fotos de encontros Puris e atividades realizadas na Aldeia e na cidade de São Fidélis. Compartilham publicações ligadas à agrofloresta, ecologia, preservação ambiental, fazem críticas a grandes empresas multinacionais que

¹⁰⁴ <<https://www.facebook.com/etniapuri/?fref=ts>>.

¹⁰⁵ <<https://www.facebook.com/Espiritualidade-Puri-429015093845013/?fref=ts>>.

¹⁰⁶ <<https://www.facebook.com/aldeiapuri/?fref=ts>>.

degradam e prejudicam os meio ambiente e os povos originais que nele vivem.

A aldeia Uchô Puri era um sonho há uns anos atrás e no presente já é realidade, conquistada pelo enfrentamento e resistência individual e coletiva dos Puris. É reconhecida por etnias indígenas e não indígenas e vem fazendo um trabalho de fortalecer os contatos, as práticas e o orgulho de ser Puri.

Em relação à língua Puri, existem dois grupos e uma páginas no facebook que tratam desse tema. A página Língua Puri¹⁰⁷ com 178 curtidas ensina diversas palavras em Puri, entre verbos, números, partes do corpo, expressões usuais, músicas, através de fotos didáticas e educativas. Muitos desses materiais são retirados do blog de José Aristides Silva Gamito.

O grupo público Língua indígena Puri – Tronco linguístico Marco-Jê¹⁰⁸ foi criado em maio de 2015, possui 256 membros e visa ser um grupo de estudos acerca desta língua. Nele é compartilhado textos e músicas em Puri, pesquisas sobre a importância do resgate da língua e o seu significado. Outros temas também aparecem, como violência, colonialidade e resistência, além de convites para eventos auto-organizados. Destacamos a divulgação no grupo da criação pelo historiador Marcelo Lemos de um jogo da memória bilíngue com os nomes de animais da Mata Atlântica.

O grupo público Língua Puri¹⁰⁹ possui 51 membros e principalmente José Aristides publica diversas palavras e expressões em Puri com certa frequência, respondendo muitas dúvidas. Como ele mesmo explica, está fazendo um trabalho de revitalização da Língua Puri, trabalhado com hipóteses de reconstituição dessa língua.

A última investigação foi a página e o grupo de mesmo nome, Resistência e Ressurgência Puri. A página¹¹⁰ é a mais recente, criada no final de dezembro de 2016 por Bruno Jorge Puri, com 29 curtidas. Nela está exposto o símbolo do Movimento de Ressurgência Puri e nas suas palavras o objetivo é reunir todos os Puris para debater abertamente suas diferenças e discordâncias, buscando o que os une em detrimento do que os divide, procurando retomar a identidade em comum ao longo do processo de ressurgência étnica. A iniciativa faz parte, portanto, do esforço de superarem divergências na busca de unidade para agirem no coletivo. Nela tem fotos dos Puris, convites para mobilizações contra os retrocessos dos seus Direitos conquistados, frases de resistências de lideranças indígenas, divulgação da Rádio Yandê¹¹¹, fotos das últimas Trocas de Saberes.

¹⁰⁷ <<https://www.facebook.com/lingua.puri/?fref=ts>>.

¹⁰⁸ <<https://www.facebook.com/groups/LINGUA.INDIGENA.PURI/?fref=ts>>.

¹⁰⁹ <<https://www.facebook.com/groups/227600234292516/?fref=ts>>.

¹¹⁰ <<https://www.facebook.com/ResistenciaeRessurgenciaPuri/?fref=ts>>.

¹¹¹ Rádio indígena online. Disponível em <<http://radioyande.com/>>.

O grupo Resistência e Ressurgência Puri¹¹² tem 58 membros e foi criado para servir de grupo de estudos onde as pessoas compartilham ações de resistência e ressurgência nas localidades, além de conversas, artigos, pesquisas, vídeos, fotos, imagens, entre outros, relevantes para o estudo da história e cultura Puri, fortalecendo o Movimento de Ressurgência Puri.

Com essas descrições, concluímos que centenas de pessoas estão envolvidas nessa rede Puri virtual. Cada página foi criada por alguém do Movimento e têm várias postagens em comum ou com os mesmos temas, girando em torno principalmente da auto-organização Puri, biodiversidade, preservação ambiental, resistências e mobilizações nacionais. Algumas pessoas são integrantes de todas essas páginas do facebook e há as que participam de forma mais ativa, contribuindo frequentemente com as discussões e a organização virtual. Os que mais alimentam as páginas e aparecem nas fotos são os mais ativos no próprio Movimento de Ressurgência Puri, com um grande orgulho da autoidentificação identitária Puri. Registramos algumas divergências e o exercício de superarem e lidarem da melhor forma com essas questões. Contabilizamos a presença de pelo menos 34 pessoas que fazem a opção de utilizar o “sobrenome” Puri nessas redes sociais. É preciso considerar que existem diversos Puris que não estão inseridos na dinâmica virtual, especialmente os mais velhos, se fazendo necessário buscar articulação com eles de outras formas.

Esses sujeitos sociais fazem estudos coletivos, interações e se organizam para atuarem em diferentes espaços para além do meio virtual, como apresentações culturais, debates para dentro e para fora do Movimento, encontros, entre outros, com intuito de fortalecer a articulação e a própria vivência e recriação da identidade Puri. Contribuem com o chamado ancestral para o despertar da indianidade presente em cada brasileiro.

Cada página do facebook pode ser entendida dentro na concepção de rede apresentada por Martinho (2003) como um ponto virtual conector do Movimento, atuando na dimensão de comunicação e articulação. As conexões estabelecidas em cada um desses pontos se dão através das postagens, curtidas, conversas, enfim, da movimentação e atualização constante da página. Não necessariamente as páginas com maior número de membros são os pontos mais fortes, já que a prioridade está nas relações que são estabelecidas, ou seja, nas visualizações, interações entre as pessoas, respaldo das postagens, consequências em ações práticas. A manutenção da autonomia e diferença de cada Puri se fazem uma constância, em que cada página ou grupo é criada por uma pessoa que sente essa

¹¹²<<https://www.facebook.com/groups/1694738924084154/?fref=ts>>.

necessidade ou executa uma tarefa que foi decidida em algum coletivo. Com tantas páginas, cada um escolhe participar das que tem maior interesse e afinidade.

Esse modo de se auto-organizarem têm demonstrado gerar bons frutos. Como cada ponto da rede do Movimento Puri se localiza em um local diferente, a articulação pela internet se faz importante, além de dinâmica e interativa. Proporciona o compartilhamento de impressões e descobertas, a divulgação e organização para algumas atividades e ações, o fortalecimento de laços e sentimento de pertencimento e visibilidade. Mas consideramos que essa ferramenta não pode se limitar a ser o único canal de contato, especialmente pelo fato de não envolver toda a purizada.

3.2 A Experiência da Oca dos Povos Originários na Troca de Saberes

Agradecer sempre, em todo momento, por existir a Troca de Saberes(..) eu venho ver essa realidade aqui em Minas, através da dedicação desses professores, desses homens e mulheres que constroem a dignidade do homem do campo construindo a Troca de Saberes. Foi aqui na Troca que eu respirei bem fundo e me alimentei ainda mais ouvindo a voz e saberes dos agricultores. Muita coisa eu tenho aprendido ao longo desse tempo. Eu quero agradecer a vocês professores, a vocês agricultores, por estarem me oferecendo esta oportunidade de sonhar um pouco mais com este país. Este país que eu aprendi a amar na poesia e sonhar para os meus netos que a gente pode encontrar uma saída para ele. Uma saída decente, digna, e que só através de trocar saberes, trocar sabedoria entre as pessoas, é que vamos poder diminuir os espaços que existem entre esses saberes, entre as divergências, e procurarmos trabalhar no sentido de uma convergência, respeitando a lei, e a lei maior, que é a lei da terra (Dauá Puri, 2013).

Entre 2013 e 2016, enquanto integrante do Geipó, tive a oportunidade de ajudar a construir a inserção dos povos originários nas Trocas de Saberes da UFV e acompanhar a experiência da Oca dos Povos Tradicionais. Nos dois primeiros anos pude me envolver mais durante todo o processo, já nos dois últimos anos por motivos pessoais tive que me afastar consideravelmente e me limitar a participar pontualmente apenas de alguns momentos. Como pesquisadora, fiz anotações e reflexões sobre esta experiência em um caderno de campo, registrando em fotos e apontamentos algumas atividades importantes de serem socializadas e investigadas para melhor entendimento. A partir da ação-reflexão vivenciada faço um relato neste tópico sobre algumas análises iniciais.

Primeiramente se faz necessário caracterizar o que é a Troca de Saberes. Ocorre anualmente na UFV concomitantemente à Semana do Fazendeiro, tradicional evento de extensão da Universidade marcado pela perspectiva produtivista da modernização agrícola. A Troca busca, em contrapartida, cravar uma cunha agroecológica durante este evento (BARBOSA et al., 2013). É uma estratégia pedagógica de extensão universitária interdisciplinar (SILVEIRA, 2016) organizada pelo Programa TEIA e diversos parceiros que

estabelecem uma relação e atuação essencialmente educativa entre todos os envolvidos, em que as práticas e valores culturais de comunidades da região são consideradas, visibilizadas e valorizadas, conforme explica Moreira:

O reconhecimento e a valorização das práticas sociais e dos valores culturais das comunidades no desenvolvimento das ações é que faz com que a busca e o compartilhar das reflexões e práticas ocorra em uma relação recíproca de ensino-aprendizagem, proporcionando efetivamente uma troca de saberes (MOREIRA et al., 2013, p. 03).

O planejamento da Troca começa meses antes, durante as reuniões do TEIA, abertas à comunidade. Nelas são criadas comissões (metodologia, infraestrutura, cultura, instalações pedagógicas, relatoria) compostas por professores, estudantes (bolsistas e não bolsistas) e parceiros. As comissões têm reuniões próprias, mas as decisões são tomadas nas reuniões gerais e socializadas com parceiros de outras localidades. As instalações artístico-pedagógicas começam a ser pensadas e simuladas, podendo incorporar novas ideias e reflexões. Ocorre a formação dos relatores, visitas aos parceiros, a preparação de toda a infraestrutura (deslocamento, alimentação, acomodação, logística), etc. O volume de trabalho é muito grande (SANTOS, 2013; SILVEIRA, 2016).

Na semana da Troca são realizados mutirões para a construção dos ambientes e a organização do espaço, como as tendas de diversos tamanhos e formatos, banheiro seco, lixeiras, tochas, ornamentação, etc. Como grande parte dessas construções é feitas em bambu é preciso realizar a sua colheita, tratamento e disseminação de práticas de como manuseá-lo. A cada ano se expande o ambiente da troca e mais construções são erguidas. Geralmente as bioconstruções têm o formato de geodésica¹¹³, tipi¹¹⁴ ou yurt¹¹⁵. Há também a estrutura cedida pela Universidade para o Empório da Mata, ponto de comercialização da economia popular solidária, no qual os agricultores familiares vendem seus produtos (como pães, bolos, arroz, feijão, milho, bolachas, frutas, artesanatos, etc.) e onde ocorre a divulgação de Programas Sociais como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) para os interessados.

A criação de um “espaço de ocupação em que se ergue uma cidade dentro da cidade – a aldeia de bambu dentro-fora da cidade universitária” proporciona múltiplas trocas de saberes contra-hegemônicos e a dilatação do tempo, possibilitando a ocorrência da

¹¹³ Construção semicircular no formato da Terra.

¹¹⁴ De formato cônico, oriundo das moradias dos índios nativos da América do Norte.

¹¹⁵ É uma adaptação moderna de antigas casas usadas por povos nômades da Ásia Central, feita com materiais leves e resistentes, no caso aqui apresentado usa-se o bambu. Fácil de montar, possui uma estrutura circular, paredes feitas de vigas radiais e telhado com “vigas recíprocas”, com abertura no centro.

experiência de troca mais que troca e a indissociabilidade da pesquisa-ensino-extensão (GEOVANINE et al., 2016).

O espaço da Troca tem se dado nos últimos anos no gramado entre o prédio principal da UFV, o “Bernardão”, o Alojamento Feminino “Velho” e o Bar do DCE. Esse espaço é formado por uma tenda central e instalações menores construídas em sua maioria com bambu pelos próprios participantes através de trabalhos coletivos, como citado acima. Outros espaços da UFV, como laboratórios, salas de aula, MataGAO, Casa da Transição (Casa 18 da Vila Gianetti), etc., também são utilizados para a realização da Troca.

Durante os três ou quatro dias da Troca as centenas de participantes (que se amplia a cada ano) são distribuídos nas atividades desenvolvidas na programação do evento, que conta com momentos gerais e outros em grupos, visando a discussão de temas previamente elencados, que no geral, passam em torno de questões ligadas à: agrosociobiodiversidade; agroecologia; agricultura familiar; reforma agrária; políticas públicas para o campo; leis ambientais; agricultura urbana; plantas de quintais; sistemas agroflorestais (SAF’s); água e proteção dos rios e nascentes; vida no solo; cores da terra; apicultura; comercialização popular; mercado e economia solidária; consumo responsável; energias renováveis; alternativas para o lixo; saneamento; licenciatura em educação do campo; juventude; educação ambiental; saúde integral em permacultura; animais; plantas medicinais; homeopatia; alimentação saudável; gênero e feminismo; negritude; ameríndiafricanidade; qualidade de vida; dragon dreaming. Esses temas estiveram, ora mais ora menos, permeando as discussões nas últimas Trocas.

Em relação às atividades organizadas durante a Troca de Saberes podemos citar as feiras de trocas de sementes crioulas, partilhas de alimentos, místicas, oficinas, apresentações de projetos, seminários, espaço de articulação¹¹⁶, lançamento de livros, práticas corporais¹¹⁷, danças circulares, rodas de conversa¹¹⁸, café do mundo¹¹⁹,

¹¹⁶ Cada Movimento Social realiza uma plenária interna por vezes com alguma pergunta geradora para facilitar e direcionar o debate, e após esse momento cada grupo socializa com os demais o que foi discutido, podendo ter uma discussão geral no final.

¹¹⁷ Entre as práticas mais frequentes estão a Yoga, Tai Chi Chuan, Capoeira e alongamentos.

¹¹⁸ “Momentos de interação dialógica sobre algum tema ou socialização de experiências, realizado de forma flexível e horizontal entre os participantes, em que o diálogo ocorre de forma livre ou a partir de questões geradoras e reflexivas” (SILVEIRA, 2016, p. 73).

¹¹⁹ Método para realização de diálogos colaborativos em que diversos grupos rotativos são formados e instigados a registrar de forma criativa suas discussões a partir de questões geradoras de reflexão coletiva, proporcionando a circulação dos saberes conforme mudam os membros da mesa (SILVEIRA, 2016).

apresentações artísticas e culturais, instalações artístico-pedagógicas¹²⁰, círculos de cultura¹²¹, debates, plenárias, cortejos, ato público, dentre outros. A arte e a cultura popular se fazem presentes de forma transversal ao longo de todo o encontro, valorizando as culturas camponesas e ameríndiafricanas, contando para isso com a importante contribuição de Mestras e Mestres Griôs, “agricultores(as) portadores(as) de grande sabedoria popular e memória local” (BARBOSA et al., 2013, p. 10; SILVEIRA, 2016).

Essa riqueza de ferramentas e dispositivos metodológicos, conforme Alves et al., (2011) fomentam uma multiplicidade de linguagens criadoras de inovações de saberes e modos de interação, abrindo espaço para novas concepções teórico-metodológicas e a pluriversidade. Com avaliação positiva nas últimas edições, as Troca de Saberes de 2012 em diante acrescentaram a inserção do Círculo de Cultura nas Instalações Pedagógicas. Outra inovação que vem ganhando espaço é a relatoria gráfica, da qual através de desenhos e articulações artísticas são relatados os eventos e momentos, extrapolando a tradicional forma de escrita nas relatorias.

Isso tudo faz com que a Troca de Saberes não seja apenas mais um evento em si, e sim um processo, que não se encerra ao final de cada edição, gerando novos processos, práticas e reflexões ao longo dos anos entre as pessoas envolvidas, para logo em seguida se renovar e incorporar novos elementos oriundos das reflexões à prática social.

A cada ano, como foi falado, se amplia os participantes, parceiros, atividades e inovações metodológicas. Um exemplo disso são as Instalações Pedagógicas, que posteriormente tornaram-se Instalações Artístico-Pedagógicas. Na Troca de Saberes de 2009 foram criadas 12 Instalações, em 2011 passou para 23, em 2012 chegou a 31, em 2013 já eram por volta de 40, dando um salto para cerca de 60 em 2016. O número de participantes em 2009 girou por volta de 200, e em 2016 já eram 700, sem contar as pessoas não inscritas que circularam no território da Troca durante os dias do evento. O crescimento não é apenas quantitativo, mas também qualitativo.

Durante a realização do evento é possível perceber a socialização de pesquisas acadêmicas, ampliação das concepções de interdisciplinaridade, o levantamento de

¹²⁰ É um ambiente privilegiado do intercâmbio entre a sabedoria popular e o saber universitário composto por elementos da realidade que ajudam a criar condições de diálogo, reflexão e problematização dos temas apresentados (CARDOSO, 2009).

¹²¹ Oriundo da *práxis* educativa freiriana, o Círculo de Cultura “reúne pressupostos filosóficos, teóricos e metodológicos e é um método que mobiliza os participantes do grupo a pensar sua realidade dentro de uma concepção de reflexão-ação”, sendo estimulados a dizer sua própria palavra e não apenas reproduzir a de outros, o que permite com que a consciência crítica emerge do mundo vivido e problematize-o (BARBOSA et al., 2013, p. 9).

demandas populares para estudos posteriores, a possibilidade de a comunidade acadêmica ter um maior conhecimento e contato com os agricultores, suas práticas e modos de vida, a apropriação do espaço acadêmico pelas comunidades rurais e movimentos sociais populares, a qualificação do processo de fazer ciência na UFV, a produção de saberes através da indissociabilidade entre pesquisa-ensino-extensão com a participação dos grupos sociais locais e a potencialização dos conhecimentos e ensinamentos dos saberes populares articulados com os saberes acadêmicos, sob um viés dialógico e bidirecional, baseado na concepção de extensão enquanto o compartilhar de conhecimentos, em que as partes aprendem entre si (MIRANDA et al., 2014).

Esses sujeitos e organizações sociais “encontram-se para trocar e ampliar conhecimentos alternativos aos que a universidade brasileira tradicionalmente “estendeu” ao campo e ao conjunto da sociedade através de um verdadeiro processo de invasão cultural” (RAMOS & SILVEIRA, 2013), para assim construir uma “autêntica extensão, que é solidária com as comunidades” (BOAVENTURA, 2007, p. 70). Caracteriza-se como uma ação contra-hegemônica que busca dar visibilidades a práticas e sujeitos sociais historicamente excluídos da sociedade, configurando-se enquanto um importante território educativo durante os dias em que é realizada.

Diversas pessoas, movimentos e organizações sociais se fazem presentes na Troca de Saberes, entre estudantes, professores, agricultores familiares, Sindicatos e Associações de Trabalhadores Rurais, EFA's, ONG, CTA, OCA (Organização de Cooperativas Agroecológicas), ISAViçosa (Instituto Socioambiental de Viçosa), movimento estudantil, quilombolas, grupos de congado, grupos culturais, povos indígenas, entre outros. Compartilham o mesmo território por três dias de intensas atividades coletivas e participativas, aprendem juntos, debatem sobre os malefícios do agronegócio e dos agrotóxicos para a população (doenças, monocultura, êxodo rural, contaminação de solos e rios, redução da biodiversidade de sementes e alimentos, etc.) e constroem possibilidades de enfrentamentos e superação de injustiças sociais e ambientais, gerando potencial para que um novo conhecimento emerja (CARDOSO, 2009) e a viabilidade de rupturas e mudanças significativas na sociedade.

Os movimentos e sujeitos sociais que participam da Troca aprendem juntos e praticam vivências comunitárias a partir de relações sociais igualitárias, sem exploração e com respeito e integração entre ser humano e a natureza. Podemos afirmar que esta experiência comunitária é uma das oportunidades de fortalecimento do “exercício da

cidadania através da formação política e sócio-cultural, em oposição ao egoísmo e individualismo” hegemônicos na sociedade (SILVEIRA, 2016, p. 37). E ainda, corroboramos com Lopes et al. (2013) quando afirmam que a cada ano aprofunda-se em metodologias que qualificam reflexões entre os participantes.

Neste sentido, os povos indígenas se fazem importantes participantes da Troca de Saberes, enquanto etnias ameaçadas e atacadas que mantêm um rico saber popular, os quais podem inclusive contribuir com o conhecimento científico na busca de respostas para desafios postos na atualidade.

Com esta perspectiva, desde 2013 há um maior esforço e saldo positivo em acionar a rede Puri e incluir a sua participação auto-organizada na Troca de Saberes. Em edições anteriores, remanescentes Puris participaram da Troca enquanto agricultores familiares camponeses envolvidos com o movimento agroecológico, no entanto, a partir de 2013, com a construção da Oca Ameríndiafricana, passou-se a ter uma participação indígena mais efetiva e viçosa, sendo a etnia Puri a de maior destaque, muito embora esse espaço esteja se efetivando enquanto um pólo aglutinador de diversas etnias indígenas. Na última Troca de Saberes, em 2016, conseguimos identificar presentes as etnias Puri, Pataxó, Fulniô, Guarani, entre outras.

Os Puris de Araponga, Espera Feliz e outras localidades, além de estudantes da UFV que se reconheciam enquanto indígenas, já participavam do evento desde sua primeira edição, mesmo que sua formação social interétnica os fizessem se reconhecer mais com outra identidade. No entanto, não havia um espaço de debate e articulação específico dos povos indígenas. Já no ano de 2012 a Troca propiciou o encontro de dois importantes remanescentes Puris, o Seu Neném, de Araponga, e Dauá Puri, da Aldeia Maracanã, aproximando universos tão diferentes e ao mesmo tempo os vínculos identitários ancestrais em comum, entrelaçando vidas Puris e abrindo oportunidades de alianças, compartilhamento e fortalecimento de saberes indígenas.

Em 2013, na 5^o Troca de Saberes *Mestre Julião – Vida em Abundância: Diversidade e Educação do Campo*, foi feito um grande esforço para trazer sujeitos organizados no movimento indígena e proporcionar debates auto-organizados por eles. Foi realizada uma articulação com o Movimento de Ressurgência Puri e com Universidades do Rio de Janeiro, e como consequência um número de 15 pessoas ligadas ao movimento indígena, entre pesquisadores, estudantes e indígenas, na sua maioria Puris, participaram do evento. O momento da chegada da van foi marcado por alegria e cantorias. Os Puris e parceiros

desciam ao som de músicas embaladas por maracás, demonstrando ansiedade em encontrar parentes mineiros.

Foi construída uma Oca Ameríndiafricana no gramado da Troca de Saberes com a participação do Geipó, do Neab e de representantes indígenas. Esta construção coletiva de uma Oca interétnica, ainda que com tensões, possibilitou a aproximação, o caminhar em conjunto e parceria entre organizações e pessoas que tem cada uma suas especificidades, mas se unificam ao enfrentar o preconceito e marginalização étnico-social e construção da visibilidade de sujeitos excluídos da sociedade.

A parceria entre indígenas e negros é histórica e se insere na luta contra a exploração e dominação que sofreram e ainda sofrem. A Oca pode ser pensada enquanto uma alternativa atual de re-existências múltiplas para vivenciar culturas e modos de vidas subjugados e marginalizados, uma releitura dos quilombos de outrora.

A estrutura da Oca foi feita com ajuda do Grupo de Estudos em Bambu, através da amarração e articulação de pedaços de bambu que formavam vários triângulos, constituindo uma geodésica. Em seguida foi enfeitada com folhas de palmeira, chitas e panos coloridos e a parte de dentro foi ornamentada com elementos ameríndiafricanos, entre fotos, pinturas ligadas à biodiversidade, cartazes, frases, imagens de intelectuais, artistas e pensadores negros brasileiros invisibilizados, imagens de atividades do Geipó, cestos, livros, imagens significativas, redes, instrumentos musicais, urucum, e diversos outros objetos presentes nessa cultura híbrida. Havia um pequeno altar coberto com pano branco, contendo um vaso de flores, jarra de água, copos, gengibre, algumas sementes crioulas, entre outros, dando possibilidade de saciar a sede e o desgaste da garganta. Na entrada foram penduradas as bandeiras do Geipó e do Neab.

Em frente à Oca foi montada a Instalação Artístico-Pedagógica da cultura ameríndiafricana, que foi realizada no 3º dia. Sua estrutura, feita de bambu, ficou montada durante todos os dias do evento, mesmo que com poucos elementos intencionais. Em formato de uma espiral, as pessoas eram convidadas a entrar e percorrer de pés descalços esse caminho, começando pelo sentido anti-horário e ao chegar ao círculo central voltar pelo sentido horário, chegando dentro da Oca. A Instalação continha diversos elementos históricos e simbólicos da cultura, opressão e resistência vivida pelos povos explorados em todo seu percurso, como a cruz, o terço, a espada, roupas “infectadas de varíola”, sangue, chibatas, correntes, cordas, algemas, garrafas de cachaça, a escrita, cartazes de “proibição da língua”, berimbau, pandeiro, arco e flecha, maracá, cabaças, cachimbos, cestas e peneiras de

taquara, palha, petecas, imagens de pessoas e culturas afro-brasileiras, africanas e indígenas, pipocas, espada de São Jorge, facão, sementes crioulas, urucum, espigas de milho, farinha de milho, milho crioulo, abóbora, mandioca, farinha de mandioca, jiló, pinhão, argila, terra, colher de pau, objetos e vasos de cerâmica e madeira, etc. Na parte central foi colocada uma gamela com água e um espelho dentro. Os participantes eram incentivados a olhar os objetos e sentir sua textura com os pés e mãos durante o caminhar, sendo orientados no início a coletar algum deles que tivesse chamado sua atenção. Ao final as pessoas foram conduzidas até a Oca onde era proposta uma reflexão coletiva através de um Círculo de Cultura, favorecendo a troca de saberes. Na dinâmica, ao redor do fogo sagrado, cada um mostrava o elemento que coletou durante a caminhada, compartilhava algumas impressões sobre ele, e ao final, com a contribuição dos facilitadores da dinâmica, construíram-se sínteses a partir da interação dialógica. Essa experiência propunha ativar e socializar a memória ancestral vivida ou transmitida através de gerações por essas etnias, tendo sido um momento forte em que se afluíram sentimentos e ressignificações.

Participaram da Instalação cerca de 30 pessoas, entre remanescentes Puris autodeclarados, Grupo de Congado, agricultores rurais, estudantes de escolas rurais, urbanas e universidades, membros do Geipó e do Neab, entre outros. A conversa gerou uma profusão de sentimentos, como dor, raiva, alegria, solidariedade, união. Passou por diversos assuntos, tais quais imposição, dominação, igreja, religião, espiritualidade, alcoolismo, contradição, revolta, resistência, cultura, alegria, musicalidade, terra, agrotóxicos, doenças, valorização cultural, dança, agroecologia. Ao final, Dauá Puri leu um poema bilíngue de sua autoria, explicando um pouco dos significados e estruturas da língua Puri enquanto uma integrante do Geipó passava urucum no rosto e braços das pessoas ali presentes, fazendo símbolos utilizados por determinadas etnias indígenas com diferentes significados. A Instalação terminou com as pessoas de pé, em círculo, conduzidas por Dauá, realizando danças e cantos em Puri, ao som e ritmo do maracá.

Conforme Romão et al. (2006), o Círculo de Cultura é um dispositivo metodológico que possibilita apreender o que há de significativo para cada pessoa acerca da temática abordada e utilizando esses elementos na investigação científica, configura-se como Círculo Epistemológico, favorecendo a construção de práticas de pesquisas inovadoras ao reconhecer o sujeito pesquisado como pesquisando, que não apenas fornece dados ao pesquisador, mas é sujeito da construção do conhecimento.

Com Barbosa (2005, p. 122) relacionamos à referida Instalação a uma espiral auto-

reflexiva que possibilita a emergência da ancestralidade através do fortalecimento da formação social agroecológica e ecopedagógica:

os caracteres agrícola, pedagógico e ecológico organizam-se, desorganizam-se e reorganizam-se a partir de suas totalidades imanentes que criam novas totalidades relacionais fazendo com que as mesmas ecopedagógicas e a agroecologia demandem, entre si, uma espiral auto-reflexiva (FREIRE, 1987) que implica e retro-alimenta a intencionalidade das formações sociais.



Figura 12: Instalação Artístico-Pedagógica Amerindiafricana na V Troca de Saberes, 2013.
Foto de cima: momento inicial da instalação em que as pessoas percorrem a espiral sentindo os elementos da cultura amerindiafricana, com a Oca no canto esquerdo.
Foto de baixo: Círculo de Cultura com a reflexão a partir dos elementos da instalação.

No centro da Oca foi montada uma fogueira, mantida acesa pelos povos ameríndiafricanos durante boa parte do evento. O fogo, com seu simbolismo tão forte para as culturas ancestrais, teve um papel fundamental ao possibilitar o contato entre as pessoas que se aconchegavam em sua volta, se aquecendo no frio da noite, favorecendo calorosas conversas, músicas, danças e contação de estórias ao seu redor. Com Barbosa (2005, p. 127) compreendemos que os Puris presentes na Oca, tais quais seus “parentes” das Serras dos Arrepiados, insistem em manter acesa a chama do fogo da sua cultura ancestral.

Os indígenas participantes da Troca logo se empoderaram do ambiente criado e contribuíram com a organização e movimentação da Oca. Dividiram-se e montaram uma escala de trabalho em que a todos os momentos haveria alguém na Oca para receber os visitantes e curiosos. Ao longo de todos os dias das atividades, estimamos em mais de 300 pessoas que passaram por esse espaço.

A purizada trouxe seu artesanato e o expuseram na Oca. Entre eles, podemos citar colares, brincos e pulseiras feitas com elementos da natureza como sementes e penas, maracás, pinturas, além de livretos e cartilhas literárias, de poesias e científicos, entre outros objetos. Também trouxeram urucum e jenipapo para divulgar sua arte, enfeitarem a si e as pessoas que manifestassem interesse.

Cheios de histórias para compartilhar e coletar, estavam abertos para conversas com os indivíduos que se aproximavam. Indagavam para alguns se tinham alguma descendência indígena. Quando a resposta era afirmativa, queriam saber de onde eram seus antepassados, as práticas ancestrais e buscavam entender o que a pessoa carregava de traços da cultura originária. As pessoas, por sua vez, pareciam se sentir valorizadas com esse interesse, dispostas a compartilhar de suas memórias. Muitas queriam descobrir qual etnia seus antepassados pertenciam, o que é difícil de saber pelo histórico intercultural marcante entre os povos indígenas. O censo do IBGE de 2010 indica que ao menos 25% dos indígenas autodeclarados não sabem de qual etnia fazem parte. Esse número aumenta consideravelmente para os que não se afirmam indígenas, apesar de reconhecer sua ancestralidade originária.

Os remanescentes Puris tiveram a oportunidade de participar de diversas atividades da programação da Troca, tais como Instalações Pedagógicas, debates sobre agrobiodiversidade e educação do campo, o que contribuiu com o despertar de interesses ligados a essas temáticas. Também participaram intensamente da Yoga, Dança Circular,

Troca de Sementes, apresentações artísticas e culturais, ao som do Farinhada, Congado, Capoeira, Micorrizas, Coral “Cosme e Damião” da EFA Puris, em que mostraram toda a sua energia ameríndia-africana. Durante as noites a Oca contava com uma programação própria que foi articulada pelo Geipó, Neab e os próprios índios e negros presentes neste território, como exibição de filmes, contação de estórias e danças.

Um momento importante da Troca foi a plenária/reunião de articulação indígena, em que o povo Puri se re-encontrou. Por volta de 15 pessoas participaram da plenária, entre indígenas autodeclarados de Minas Gerais e Rio de Janeiro, estudantes, professores e parceiros. A conversa girou em torno de pesquisas e descobertas que estavam acontecendo acerca da etnia Puri, a importância de registrar e divulgar tais estudos, assim como buscar novas informações, especialmente nas cidades em que se tem registro histórico da presença desta etnia; da manifestação do orgulho de ser Puri, alguns depoimentos do desabrochar Puri nos sujeitos e da opressão que sofreram e ainda sofrem e que seus pais e avós também sofreram, demonstrando que possuem em comum uma história marcada pela violência e resistência. Falaram do envenenamento dos rios, dos malefícios dos agrotóxicos, da importância da agroecologia e de ter terras para plantar seu próprio alimento, da organização Puri, da necessidade de se encontrarem em outros momentos e de retomarem o encontro na próxima Troca de Saberes. Alguns estudantes da universidade participaram desta atividade e se colocaram como descendentes indígenas que não conhecem muito sua história, mas têm orgulho dessa ancestralidade e vontade de aprender e contribuir mais com o movimento.

Dauá Puri, ativista indígena e liderança de seu povo, com seu bom humor contagiante e sempre acompanhado de um maracá, mostrava seus dons artísticos e musicais no palco, seja através da percussão, canto, poesia, ou mesmo contribuindo na animação e mística. Foi escolhido para ser o representante da Troca de Saberes na abertura da Semana do Fazendeiro daquele ano. A escolha reflete a importância, crescente participação e contribuição da militância indígena na Troca. Dauá fez uma saudação¹²² afirmando a troca de saberes entre as pessoas, tal qual vinha se consolidando na Troca, como fundamental para encontrar uma saída digna e decente para os problemas sociais do nosso país, possibilitando a igualdade social, racial e econômica.

Essa afirmação nos remete à reflexão de que se o contato entre europeus e povos nativos no nosso país tivessem se dado dessa forma, em que nenhum saber é considerado melhor que o outro e juntos se retroalimentam e constroem uma relação recíproca de

¹²² Confira a saudação de Dauá na íntegra no Anexo C.

respeito, igualdade e aprendizagens mútuas, poderíamos estar vivendo atualmente num país totalmente diferente, próximo à ideia do bem viver indígena.

Ao longo das atividades da Troca de Saberes, diversos remanescentes indígenas foram procurar os “parentes” na Oca para contarem fragmentos de sua história, e assim foram aparecendo causos e lembranças tristes, mas também felizes, especialmente em relação a “vó ou bisavó pega no laço”, às músicas, palavras, objetos, modos de fazer algum alimento e usar as ervas das matas com fins medicinais.

Um dos últimos momentos da Troca foi a apresentação de um teatro, com participação das Micorrizas, de Dauá Puri e diversas outras pessoas. O público foi conduzido até o MataGAO, onde foi feita a reflexão sobre a importância do significado da terra para diversas culturas, em que ela é mãe, protetora, convidando as pessoas a pensarem para além de seu próprio etnocentrismo. O teatro também provocou reflexões acerca dos malefícios do uso de agrotóxicos. Dauá representou um índio carregado de sabedoria ancestral e práticas de cura.

Ao final da Troca, os Puris se conheciam melhor e estavam mais articulados, apesar de que as tensões entre realidades e entendimentos tão diferentes provocaram estranhamentos. Não só a realidade é diferente, mas os objetivos também são diversos. Os “Puris rurais” têm a demanda de conquistar seu pedaço de terra, ter autonomia para plantar o que e como quiserem, se organizam em sindicatos, se reconhecem enquanto trabalhadores rurais e familiares e praticam a agroecologia, enquanto os “Puris urbanos” não conhecem tão profundamente a agricultura, tem mais acesso à internet, expressam sua identidade indígena através da vestimenta típica tradicional indígena, contação de histórias, músicas e cantos na sua língua original, estão mais próximos de outras etnias indígenas e movimentos sociais urbanos, dos debates da academia e aparentam ter maior interesse em se organizar no Movimento de Ressurgência Puri. Dentro deste universo existem aqueles Puris que possuem características de ambos os lados. Estas duas definições não são estáticas e nem dicotômicas, ambas fazem parte da formação social interétnica Puri, em que cada um deles não tem uma identidade fixa, mas fluida, que se mistura e se transforma a todo o momento. As diferentes demandas se complementam, uns mostram a importância da terra e da agroecologia para outros, e aprendem em troca a importância de se organizar em um Movimento próprio.

Em 2014, ano Internacional da Agricultura Familiar, a 6ª Troca de Saberes com a temática *Sementes, Saúdes, Juventudes*, aprofundou a discussão sobre a importância das sementes crioulas como estratégia de construção da soberania alimentar e autonomia das

peessoas que vivem da terra, enfocando o papel dos/as jovens como protagonistas deste processo. Participaram, como no ano anterior, indígenas e pesquisadores do Rio de Janeiro. Neste re-encontro Puri mapeamos a participação de indígenas das cidades de Araponga, Viçosa, Rio de Janeiro, São Fidélis, Maricá e Valença.

Na abertura oficial da Troca, Dauá Puri deu às boas vindas a todos em sua língua: *Schuteh opeh* (Bem vindos), *a tamati dieh* (eu gosto de vocês), *ayam uchô* (obrigada mãe terra), *schute pote* (fogo bom), *schute m'nhama* (água boa), *Schute malo* (bom e bonito). Acrescentou a importância e a conquista para o seu povo de ser estudante de Licenciatura em Educação do Campo da UFV e de poder divulgar e realizar a cultura Puri dentro de um espaço acadêmico. Por fim, o arteeducador ensinou músicas e cantos em Puri para os participantes do evento.

Com essa fala fica nítido o orgulho e o esforço de poder estar se comunicando na sua própria língua, não só para praticá-la, mas para afirmar que ela existe e divulgar uma importante característica de sua cultura que contém sua própria forma coletiva de interpretar o mundo. Nas palavras escolhidas para dar as boas vindas estão os elementos da natureza, terra, fogo, mãe água, exaltados como bons e bonitos, revelando o respeito e gratidão por eles. A referência à água como mãe nos provoca a refletir acerca do modo de vivenciarem a realidade que os cerca em que água é fonte de vida, contrária à lógica de desenvolvimento dominante no nosso país que polui e seca os rios, os usando como esgoto e fonte de lucro. Por fim, se revela o reconhecimento da conquista de estar em um espaço social importante de construção do saber científico tão prestigiado pela sociedade, negado para os povos indígenas durante muito tempo e ainda o sendo, existindo atualmente pequenas brechas e gente disposta a utilizá-las e ampliá-las.

Foi construída novamente a Oca dos Povos Tradicionais, desta vez sem a parceria do Neab e sem o formato de geodésica. Folhas de palmeira ornamentaram e protegeram a Oca, fazendo-a se assemelhar mais com uma habitação tradicional indígena. No seu interior a ornamentação simbolizava a aproximação e o respeito indígena com a natureza, que foi usada durante a Instalação Artístico-Pedagógica sobre os ciclos da vida proposta pelo Geipó. O fogo sagrado novamente foi imprescindível na Oca e contribuiu com o aconchegante recanto indígena, complementando a chuva constante que caía durante esses dias e inundava o coração dos participantes de água da vida, fonte da sabedoria.



Figura 13: Indígenas e integrantes do Geipó em frente à Oca dos Povos Tradicionais, na VI Troca de Saberes, 2014.

A Instalação com o tema “Ciclos da Vida: povos e natureza em transformação” teve por intuito trazer a reflexão sobre a “complexa trama de inter-relações dos povos originários com e na natureza, desenhada por tempos e ritmos gerados por diferentes modos de vida” (Relatoria Troca de Saberes 2014). Dessa forma, trouxe o debate de que cada ser na natureza, inclusive o ser humano, está em constante relação com tudo a sua volta e passa por muitas transformações ao longo dos tempos, que podem ocorrer de diversas formas, a depender de certo modo de vida ou espacialidade neles inseridos, se constituindo em um movimento dialético em que todos os seres se decompõem e se recompõe. A dinâmica foi organizada da seguinte forma: dentro da Oca foram montados círculos que demonstravam a transformação de elementos da natureza pela ação do ser humano, tais como barro, madeira, folhas secas, cipó, flores, sementes, raízes, bambu, o próprio ser humano, e seu retorno à natureza, priorizando as transformações mais significativas da cultura ameríndia-africana. Por exemplo, no círculo do barro, foi colocado o barro, objetos feitos pelo ser humano com ele, como potes, panelas, artesanatos, sua decomposição e volta à natureza. E assim por diante. Seguindo a ideia do Círculo de Cultura, os participantes eram estimulados a usar seus sentidos (tato, paladar, olfato, visão, audição) e escolher um desses elementos para apresentar em uma roda em volta da fogueira, explicando o porquê da escolha. Os

facilitadores fizeram uma síntese ao final a partir da interação dialógica, chamando a atenção para aspectos importantes e que passaram despercebidos.

Essa atividade gerou uma reflexão de que os seres humanos fazem parte da natureza e podem se relacionar com ela de um jeito harmonioso ou destrutivo, o que vai ter efeito direto na sua própria vida. Foram socializadas pelos participantes algumas transformações consideradas “harmoniosas” e diversas utilidades dos elementos expostos que nem todos conheciam, como a produção de chás, xaropes e medicamentos através das raízes, folhas e flores de plantas para fins medicinais, instrumentos musicais e uma diversidade de objetos com bambu, artesanatos com folhas secas e cipós, etc. Pessoas, surpresas, assumiram que tinham algum desses elementos nos quintais de casa e não sabiam do tamanho valor e utilidade deles. Já outras confundiram que seus pais ou avós praticavam mais dessas transformações, e que não sabiam explicar ao certo porque eles mesmos não tinham continuado com isso, mas como quem já sabia a resposta, afirmavam ser incentivados a comprar materiais, medicamentos e objetos já prontos, mesmo que alguns deles fossem feitos a partir de transformações não tão harmoniosas com a natureza, como a contaminação das águas, destruição das nascentes e do solo, produção excessiva de lixo através de embalagens, etc. A condução da conversa os fez chegar à conclusão de que seria interessante retomar essas práticas de transformações mais “harmoniosas” com a natureza, favorecendo maior autonomia e liberdade de escolhas.

Encontramos relação direta entre essas práticas harmoniosas e o Bem Viver defendido pelos povos indígenas, do qual se faz necessário romper com a relação utilitarista entre os seres humanos e a natureza e a mercantilização de todas as esferas da vida, e em contrapartida levar uma vida equilibrada com todos os seres, prevalecendo os aprendizados ancestrais através da escuta aos anciãos, nossos avós e avós, e o trabalho cooperativo e comunitário.

Faz-se importante pontuar que os organizadores e facilitadores da Instalação aprendiam tanto quanto os participantes, se constituindo espaços de intercâmbios de conhecimentos e valorização dos saberes populares. Era também visível a alegria dos mais velhos em encontrar abertura para compartilhar sua sabedoria com os demais.

Dessa vez a Troca contou com uma programação mirim direcionada para as crianças. O Geipó junto com Puris contribuíram com esse espaço através do ensino de músicas e danças em Puri, além de pinturas com urucum. Os indígenas mostraram seu gosto e desenvoltura com estas atividades, revelando que faziam com cada vez mais frequência

essas dinâmicas em escolas, devido, sobretudo, à maior abertura conquistada com a Lei 11.645. Foi ótimo para as crianças e para o Grupo de Estudos que aprendeu mais algumas músicas Puri para seguir praticando em outros momentos.

Durante a plenária do Movimento Indígena em que a conversa foi toda gravada e transcrita posteriormente, se retomou o Encontro Puri proposto na Troca anterior, com cerca de 22 participantes. A reunião começou com um canto de saudação feito por Dauá Puri com intuito de conectar a todos os presentes na mesma sintonia e juntos terem um bom debate. Foram apresentados estudos sobre os povos originários e o avanço das pesquisas da etnia Puri. No último ano várias cartilhas foram confeccionadas pelos próprios indígenas para debates coletivos internos e divulgação de sua cultura para a sociedade. Houve um amadurecimento na organização Puri, lideranças surgiram e se fortaleceram, as atividades se ampliaram e mais pessoas se aproximaram e se somaram. Chegaram assim na plenária com condições e acúmulos para lançarem o Movimento de Ressurgência Puri e aprovarem sua carta de Princípios¹²³, em que se enfatizou o caráter não formal do Movimento e que a carta seria uma proposta inicial, mas não fechada, podendo ser modificada com o tempo e as necessidades que forem surgindo. A ideia geral seria trabalhar com pessoas mobilizadoras em diversas cidades, que podemos relacionar como pontos conectores na rede do Movimento. Essas pessoas teriam a tarefa de realizar atividades de visibilidade da cultura Puri, buscar por descendentes Puris dispersos, coletando fragmentos de sua memória ancestral, criando unidade entre populações diversas e organizar a página no facebook. Neste Movimento cada pessoa teria autonomia para trabalhar do modo que preferisse, dentro das normas e acordos coletivos estabelecidos na carta de princípios. Desta maneira, a rede do Movimento Puri contempla a característica proposta por Martinho (2003) de ser uma “coordenação das autonomias”, garantindo ao mesmo tempo ação coletiva e a individualidade de cada membro. Também foi levantada a importância de fortalecer não só a etnia Puri, mas outras etnias que estão passando por semelhante processo, além de se aproximar do Movimento Indígena e procurar fazer alianças com demais parceiros visando fortalecer os laços entre os oprimidos.

Foi detectado um desafio de conciliar duas realidades e demandas distintas, entre os Puris do Rio de Janeiro e os de Minas Gerais. Os primeiros estão mais conectados com outras etnias indígenas e querem divulgar sua cultura nas escolas e outros espaços, enquanto os Puris mineiros querem trabalhar para mais pessoas se autodeclararem e almejam a

¹²³ Disponível no anexo A.

conquista de terras.

Durante a reunião novamente emergiram relatos da vergonha e indignação de vários descendentes causadas pela triste história de massacre e enclausuramento indígena, o que faz muitos não quererem se assumir. Como uma das consequências desta situação há a resistência em confiar no governo. Alegaram que não aceitam apenas “uma fatia do bolo”, mas exigem tudo o que têm direito.

Outros temas abordados na plenária se referem à importância da conquista da terra, se constituindo em uma das principais demandas indígenas, fundamental para sua liberdade e autonomia de plantar o que e como quiserem; e o significado e construção do Bem Viver indígena, cuja referência na língua Puri é *Nà Thamatih*, e neste sentido, a necessidade do Movimento Indígena construir a Agroecologia.

Frente à problematização feita por pesquisadores sobre o que é ser índio, como o coletivo se identifica e qual a representação social do ser Puri, os presentes afirmaram que não se identificam enquanto um povo fechado, mas aberto, porém não aceitam que as decisões que dizem respeito às suas vidas venham de cima para baixo, não abaixam a cabeça e aceitam ordens, seja em relação à governo ou qualquer outra pessoa – isto nos remete aos antigos Puris que nos relatos aparecem exatamente assim, como gentios que não aceitam ordem de maneira nenhuma. Concordaram que não são falsos, são francos. Explicaram que têm uma relação forte com o sagrado e que a terra pra eles é muito mais do que somente provedora de alimento, é uma mãe, é sagrada, por isso a tratam com muito carinho e respeito. A terra está, segundo eles, conectada com todos os seres vivos e o planeta de modo geral, que também precisa ser tratado melhor. Aprofundando suas reflexões, continuaram a conversa afirmando que o ser humano mais do que fazer parte da natureza, é também natureza, e que precisam ajudar o planeta, e para tanto, todos os povos devem se unir em um movimento de amor e cuidado. Além disso, se questionaram: hoje temos muitas doenças, veneno na comida, o ser humano se autodestrói, como viver assim? (Relatoria Troca de Saberes 2014). Revelaram nessas ideias o significado do *Nà Thamatih*, o bem viver em um mundo saudável em que as pessoas constroem outro modo de produção da vida baseado no respeito e amor com o planeta e todos os seres que nele habitam.

Identificamos a manifestação de alguns sonhos individuais e outros coletivos, tais como a vontade de buscarem suas origens, construírem sua identidade coletiva, reunificar o seu povo, de terem terras próprias para vivenciar e multiplicar sua cultura, pesquisar mais sobre sua história e sua língua, o desafio de trazer mais Puris para as próximas Trocas e

fortalecer o Movimento de Ressurgência Puri. Ficou decidido que haveria um próximo encontro Puri no final daquele ano em alguma cidade do estado do Rio de Janeiro.

Durante a Troca de Saberes os Puris compartilharam seus trabalhos artísticos e de divulgação da língua Puri através de poemas e livretos contendo músicas e poesias que coletaram em estudos e nas andanças e articulações com a purizada espalhada pelo sudeste. Eles também contribuíram com a parte cultural da Troca através de danças e músicas em dialeto do seu povo. O artesanato indígena para exposição e venda em eventos teve um crescimento em variedade e quantidade, assim como as músicas e vocabulário Puri que aumentaram o repertório, fruto de pesquisas e fortalecimento da memória coletiva.

Conforme combinado, os Puris do Rio de Janeiro articularam um Encontro Puri em dezembro de 2014 na cidade de Maricá, na região metropolitana do estado. Esta cidade foi escolhida por residir Zélia Puri, uma remanescente e integrante do Movimento de Ressurgência Puri que vêm participando das articulações e da Troca de Saberes. Além de pesquisadores e remanescentes Puris do estado do Rio de Janeiro, participaram deste encontro membros do Geipó e remanescentes Puris de Araponga e Viçosa do estado de Minas Gerais.

Na casa de Zélia Puri os participantes puderam ter contato direto com a natureza, já que a indígena tem um grande terreno no qual cultiva uma diversidade de plantas e árvores em sua maioria frutíferas. Durante o passeio pelo quintal foi identificado o gosto pelas coisas do mato presentes nos remanescentes Puris, em que se trocavam informações sobre o uso medicinal de cada folha, caule e raiz ali existente.

Zélia contou a história de cada árvore plantada com amor e respeito no seu quintal, e o esforço de manter esta variedade presente na sua vida, demonstrando que mantém a mesma estrutura de sentimentos observada nos Puris de Araponga, a vontade de liberdade através do envolvimento e preservação ambiental.

O meio de se envolver ambientalmente se difere muito, pela própria diferença de vida e realidades, mas podemos presumir que os Puris se sentem felizes e bem em contato com a natureza, plantando, colhendo e utilizando-a para fins medicinais, alimentícios e para confecção de artesanatos. Tal como os seus antepassados fugiam dos aldeamentos frente à opressão que sofriam e voltavam para as florestas, os atuais Puris frente à opressão que ainda sofrem, buscam refúgios estreitando laços e se re-conectando com a natureza.

Na Troca de Saberes de 2015 com o tema *Brotar da terra a liberdade do florescer da vida* os indígenas já estavam mais integrados à Troca, tendo ajudado mais na sua construção.

Faria parte da programação do evento o lançamento do livro *Encontros* de Ailton Krenak, mas por diversas questões não aconteceu. Foi realizada a mesa de debates *Sementes e Comunidades Tradicionais: uma casa chamada Vida* e a realização da Dança Puri, ou Dança de Caboclo, que aprofundaremos com mais detalhes no próximo tópico.

Os próprios remanescentes indígenas que chegavam para a participação na Troca ajudaram na construção da Oca, junto com estudantes, professores da UFV e com os demais sujeitos sociais que vinham de diversas partes para um grande encontro de convergências contra-hegemônicas, e assim a Troca de Saberes se tornava um espaço de re-existência com diversos elementos, plural e democrático.

A Oca foi construída com bambus trançados, em que a partir de um círculo de bambu no chão ergueu-se bambus os torcendo em forma de curva, os fazendo se juntar no alto, na parte central da Oca, projetando-se um círculo pequeno, parecido com o formato de uma gaiola, com folhas de palmeiras por fora. Os Puris e parceiros decoraram o espaço com elementos significativos da sua realidade, entre pinturas, varal de desenhos remetendo à natureza, frases em Puri e fotos da cultura indígena, placa de divulgação da rádio Yandê, fogueira, cabaças, cartilhas. Do lado de fora deixaram uma miniatura da Oca apenas em bambu, facilitando a divulgação do formato e arquitetura da construção para possíveis interessados.

Os indígenas novamente montaram uma barraca de venda de artesanato, dessa vez com ainda maior diversidade de objetos, entre artesanatos e cartilhas. Também realizaram uma reunião dos Puris que fortaleceu os vínculos e a rede de articulação. Compartilharam saberes e informações de como estava a organização Puri em diferentes localidades e algumas conquistas locais. Identificamos novamente o desejo de conquistarem um pedaço de terra, tanto individual como coletivamente, para poder ter a liberdade de plantar e estar mais próximo da natureza, revelando o interesse em “coisas do mato”. Alguns expuseram suas lutas e enfrentamentos cotidianos para vivenciar sua indianidade, muitas vezes com preconceito no trabalho e na família.

Desta vez a purizada do meio rural não se aproximou tanto da Oca. A realidade específica e o patamar de suas lutas locais nos ajudam a compreender o quão distantes estão dos anseios e formas de organização presentes no meio urbano. Os Puris do meio rural querem conquistar acesso às políticas públicas do campo, lutam para que seus filhos possam ter acesso à escola do campo e para sua família ter a segurança de plantar suas hortas sem o uso de agrotóxicos e ter para quem vender.

Os Puris do meio urbano estão mais próximos de outras etnias indígenas e do debate acadêmico, vivenciam outro tempo, mais acelerado, no qual os processos se tornam mais velozes, intensos e múltiplos. Querem fazer a articulação mais geral conectando os Puris de diversos locais. Sua forma de organização principal é através da internet, em que os Puris do meio rural têm difícil acesso.

No quarto dia da Troca foi realizado o ato público. Os Puris, guerreiros audazes, tiveram papel importante, com destaque para Sol Puri. Preparam cartolinas com reivindicações de suas pautas específicas, como o reconhecimento de sua etnia pela FUNAI. Sol fez falas no microfone durante o ato, mostrando empoderamento, disposição, sensibilidade e politização para os enfrentamentos necessários, sendo bastante aplaudida. Pessoas de fora do Movimento Puri ergueram cartazes com demandas Puris, e os que conduziam o ato lembravam da importância da luta indígena e articulação entre todos os setores das classes dominadas para superarem essa situação neocolonial. Os participantes da Troca de Saberes mostravam-se assim, abertura, solidariedade e parceria à causa Puri.

Em 2016, através de uma perspectiva de novas formas de comunicação, a língua Puri ganhou destaque através do tema da Troca de Saberes: “*Mnhamã Água: Roda de Saberes das Transformações*”¹²⁴. Alguns Puris participaram da Troca pela primeira vez. Isto revela o fortalecimento da participação da etnia Puri na Troca e a temática da preservação das águas e da natureza como um todo presente nos debates não só dos Puris, mas de todos os organizadores do evento.

Mapeamos no (re)encontro de Puris, pessoas vindas de Ibirité, Araponga, Viçosa, Rio de Janeiro, São Fidélis. Entre elas, a existência de uma diversidade de traços físicos, entre diferentes tipos de cabelo, cores de pele, estaturas. O jeito de vestir também variava bastante. Alguns usavam elementos da tradição indígena, como cocares, colares e pulseiras feitas de penas, sementes e pedras, carregavam maracás, se pintavam de urucum e jenipapo utilizando figuras significativas, muitas aprendidas a partir das convivências com outras etnias ou em fotos e imagens. Tinha também aqueles Puris que se apresentavam sem esse estereótipo, mas não por isso menos indígena. Cada uma dessas pessoas constrói a sua etnicidade e têm um sentimento singular de pertencimento Puri. Trocaram muitas informações sobre suas histórias de vida, lembranças guardadas na memória, receitas, hortas ecológicas, plantas medicinais e alimentícias, entre outros assuntos.

¹²⁴ Para saber mais sobre esse tema confira a transcrição da entrevista de Willer Barbosa disponível no Anexo E.



Figura 14: Re-encontro Puri na Troca de Saberes de 2016.

Dauá Puri já era bem conhecido e seguiu contribuindo com a parte artística e cultural da Troca, juntamente com parentes Puris e de outras etnias, ao som principalmente de flautas e maracás. Na ocasião Dauá lançou seu livro de poesias bilíngue *Alkeh Poteh – Poeira de Luz* em uma linda cerimônia com a presença da editora Pachamama, agricultores, purizada e amigos. O indígena apresentou a editora, contou um pouco de sua história de vida, declamou poesias, ao final recebeu os interessados em adquirir seu livro, fez dedicatórias e tirou fotos. Na mesa usada para o evento foi possível registrar elementos significativos do seu universo, como cabaças, maracás, flautas e uma grande peneira de taquara contendo algumas folhas e ervas do mato e os livros. Marcelo Lemos na ocasião também divulgou seu livro sobre a história Puri no Vale do Paraíba.

A Oca indígena desta vez foi feita em um formato de Tipi. Foram erguidos bambus gigantes que através de muitas mãos em um trabalho coletivo se fecharam harmoniosamente em formato de um cone, com uma cobertura de sisal e folhas de palmeiras, pinturas e panos enrolados o enfeitando internamente. Logo que o Tipi foi erguido e ornamentado, foi acesa a já tradicional fogueira para celebrar mais uma Troca de Saberes.

Quando aos Puri foi questionado o porquê da porta de entrada da Oca estar em formato de um arco em bambu, no qual as pessoas mais altas precisavam se abaixar para

entrar, eles responderam que era importante as pessoas chegarem em um lugar se curvando, com respeito e humildade a este e às pessoas que construíam aquele local. Quando foram questionados pelas crianças porque se pintavam de urucum, responderam: Escrevemos na pele o que está escrito na alma. Essas palavras revelam sua resistência cultural.

Dentro da Oca os Puris e parceiros colocaram alguns elementos para exposição, como banners com poemas de autoria dos próprios Puris, passagens de livros, histórias na língua Puri e tradução em português, cartolinas com frases reflexivas mostrando a importância do respeito à terra, fotos e imagens da cultura indígena, divulgação da Rádio Yandê (rádio comunitária indígena), bandeiras (com a frase “Puri resiste” e uma pintura de rosto indígena), flores, etc.

Novamente em uma barraca fizeram a exposição e venda de livros, artesanatos, como brincos, pulseiras e cordões, filtro dos sonhos de tamanhos variados, objetos de madeira e barro, instrumentos musicais (flauta, maracá), bonecas indígenas de pano, pinturas na pele com jenipapo, etc. Essa forma de comercialização fortalece sua auto-organização e a possibilidade de construir sua própria economia. Divulgaram no espaço fotos e imagens significativas e alguns de seus banners, como o da Editora Puri Pachamama e outro sobre o Tronco Linguístico ao qual pertencem, o Macro-Jê, com a provocação: Você é indiodescendente? Quem sente o chamado e é despertado se aproxima e criam-se laços.

No momento de articulação indígena foi feito um grande círculo em frente à Oca que contou com a participação de cerca de 30 pessoas. Inicialmente cada um se apresentou e foi convidado a falar se tinha ancestralidade indígena, fazendo a maioria dos participantes manifestarem o vínculo com a etnia Puri, alguns contando ainda como foi o difícil processo de se assumirem. Um Puri emocionado revelou que há 30 anos tinha um pensamento de que um dia o seu povo iria se reencontrar, e ali, naquele momento, com gente de várias cidades e realidades se assumindo, via que seu sonho tornara-se realidade, embora muitas pessoas ainda tivessem faltando. Foi retomada a história do povo Puri, no intuito de lembrarem o passado que sofreu estratégias coloniais de esquecimento. Também foi retomada a trajetória do Movimento de Ressurgência Puri, identificando o reencontro Puri na Aldeia Maracanã como um marco inicial para o Movimento, mas não o único, já que em outros locais já estavam acontecendo a autoafirmação étnica. Explicaram que está sendo feito um esforço nos últimos anos para pesquisar, coletar, estudar e praticar a cultura Puri, e que esta cultura está relacionada diretamente com a agroecologia. Enfatizaram que a ressurgência Puri é um processo demorado e está no seu início, e que encontram muitas informações dispersas e

fragmentadas, existindo poucos registros sobre os Puris. Alguns Puris mostraram-se revoltados com a retirada da realidade Puri da história oficial do Brasil e a exaltação e homenagem aos colonizadores, presente no nome de cidades, de rua, praças, estátuas. Deram o exemplo de Guidoal, cidade da zona da mata mineira que antes se chamava Sapé, palavra de origem indígena que significa capim. O nome atual é uma homenagem à Guido Manière, explorador que veio para essas terras com intuito de “acalmar” os índios exaltados, tendo matado e escravizado centenas de índios na região. Em contrapartida, surgem incipientes tentativas de desinvisibilização da história Puri, como a recente abertura do Museu do Ginásio São José¹²⁵ em Ubá que conta com grande acervo sobre o povo Puri e um Centro de Pesquisa Afrobrasileira e dos Povos Indígenas com objetivo de fomentar reflexões e estudos sobre esta temática na região. A conversa passou também pela violência que o povo Puri vivenciou, alguns presentes contaram tristes histórias da avó “pega no laço” para virar escrava sexual de fazendeiro. Falaram das estratégias de resistências que acompanharam os Puris em todos esses séculos, do atual orgulho de ser Puri, das dificuldades e conflitos emocionais que aparecem no processo de autoafirmação e na busca de condições para se expressarem em uma realidade que o índio foi obrigado a sair da floresta, mas a floresta não saiu do índio. Animados, afirmaram a importância de conversas deste tipo como forma de retribalização e Puri-ficação, reposicionando o pensamento. Foi levantada a necessidade de integrar mais a diversidade de Puris existentes para a recriação coletiva do novo Puri, e como uma proposta apareceu a possibilidade de organizar um EIV indígena, favorecendo a troca de saberes entre os Puris urbanos e rurais. Abordaram a importância da preservação de laços ancestrais, das águas e plantas, das quais muitas são importantes na cultura Puri e encontram-se em extinção, como o coité. Foram trocadas algumas sabedorias acerca de chás e ervas medicinais. Algumas pessoas que já vinham participando da Troca em outras edições relataram terem fortalecido sua identidade indígena nos últimos anos. No fim foram feitos convites para participar dos grupos e páginas no facebook, de um encontro na Aldeia Uchô para o estudo da língua Puri, e visita ao Museu de Ubá, terminando com um canto Puri. Observamos com essa conversa como os remanescentes Puris estão se empoderando cada vez mais de sua cultura ancestral e como eles dentro da sua heterogeneidade estão atuando em muitas frentes com um objetivo em comum, contribuir para desinvisibilização de saberes e vivências indígenas.

Os Puris participaram do ato público cuja temática era: *Água: Volta querida*, levaram

¹²⁵ Para mais informações acesse: <<http://museuginasiosaojose.org.br/category/destaque/>>.

cartazes com suas reivindicações específicas, ao mesmo tempo em que engrossaram as exigências por demandas em comum com os demais participantes do evento, afirmando “princípios cunhados coletivamente a partir da valorização das diversas experiências e dos diversos saberes partilhados durante a Troca”, particularmente a agroecologia e a democracia como caminhos necessários a seguir pela humanidade para sua sobrevivência e respeito com o planeta (GEOVANINE, et al., 2016).

A partir de todas essas descrições e análises sobre a participação e atuação Puri na Oca dos Povos Tradicionais da Troca de Saberes, compreendemos que a experiência da Oca contribui para a consolidação de teias que se inter cruzam e embaraçam formando tensos e delicados fios de nós humanos, fortalecendo o florescer de uma coletividade Puri re-criada, mesmo que em permanente tensão pela grande diferença que os remanescentes Puris possuem em que cada um vivencia sua ancestralidade de determinada forma.

Identificamos a existência de uma diferenciação entre os remanescentes Puris que fazem a opção política de vivenciar sua etnicidade indígena e aqueles que embora reconheçam seu sangue Puri, mantêm suas vidas como brasileiros comuns, sem exigir o direito a serem indígenas e sem se amoldarem às imagens amplamente estabelecidas do índio genérico. Ainda prevalece no senso comum brasileiro, de acordo com Moreira (2011), uma visão esquemática sobre o que é ser efetivamente índio, conduzindo à suposição de que só seriam índios aqueles primeiros, que possuem traços fenótipos típicos do índio genérico e que se utilizam de costumes tradicionais, como as vestimentas e as pinturas. Durante a Troca podemos perceber isso quando as crianças olhavam curiosas para os Puris que mantinham estes traços tradicionais e exclamavam: “Olha, um índio de verdade!”

Podemos nos questionar, se existem índios de verdade, existem índios de mentira? Ou ainda: existem pessoas mais índias do que outras? A discussão apareceu em uma roda de conversa na última Troca de Saberes, em 2016, quando uma Puri afirmou que não era menos índia do que seus parentes por não manter os tradicionais modos de ser indígenas aceitos pela população. Ser Puri para ela estava relacionado a constantes processos de transformações que ultrapassam qualquer ideia estática de um único fenótipo ou tipificação arquetípica. Se sentir Puri é um processo dinâmico, subjetivo, um sentimento existente no interior de cada remanescente que faz a releitura e vivencia sua identidade interétnica da maneira que mais lhe agrada e proporciona liberdade.

Outro caso frequente se refere aos Puris que tem conhecimento de mais de uma etnia indígena presente na sua ancestralidade, o que é fácil de entender a partir da perspectiva

intercultural em que as culturas se misturam, tendo sido intensificadas com a situação colonial. Retomam e misturam elementos dessas culturas, (re)criando sua identidade híbrida.

Constatamos que a prática e divulgação da língua Puri teve um papel central para a purizada que constrói a Oca dos povos Tradicionais. Em todos os anos a Oca foi ornamentada com banners e cartazes contendo frases, histórias e poemas na sua língua originária. Foi praticada nas conversas do dia a dia, nos espaços da programação e nas falas públicas, ao microfone, onde se misturavam palavras em português e Puri. Enfim, todo o tempo ensinavam suas palavras resgatadas da memória ou de livros e documentos, utilizando com muita criatividade, alegria e disposição várias ferramentas para disseminar essas sementes como uma das formas de re-existência.

Verificamos a grande alegria, emoção e o espírito de celebração presentes nos participantes da Oca, especialmente ao cair da noite, em que o espaço era aberto para contos, cantos, danças e rituais em volta da fogueira, regado de muitas boas risadas. O maracá enquanto um instrumento de percussão se mostrou imprescindível, forte e poderoso sob o domínio das mãos e corações dos remanescentes Puris. Acompanhado de danças em círculo para festejar as conquistas e alegrias do momento relembavam as antigas danças em roda dos Puris de outrora que mantiveram esta prática mesmo depois de aldeados e considerados “civilizados”. O cachimbo com tabaco também marcou presença na Oca, sendo ressignificado e consagrado com respeito para fins de purificação do espaço e da alma.

Sol Puri (entrevista, 2017) reafirma como esse evento é bem importante para seu povo, revelando que ficam emocionados ao entrar na Oca e sentir a energia do lugar. Nas suas palavras, é como se a força dos seus ancestrais estivessem presentes ali, possibilitando o renascer de muitos Puris

Os rituais de celebração aquecem a alma dos remanescentes Puris, reforçam os seus laços comunitários e ancestrais, dando motivação para seguirem na busca e divulgação de suas raízes. Proporcionam um sentimento de satisfação na purizada por se sentirem parte desta coletividade ao mesmo tempo em que auxiliam para que fragmentos de recordações e da memória coletiva do seu povo venham à tona.

A intensa celebração Puri vivenciada na Troca de Saberes se dá muito pelo rico e importante momento que experimentam no evento. Com todas as dificuldades de se encontrarem, a Troca é uma ótima e rara oportunidade da multiplicidade da purizada divulgar sua cultura, se (re)conectar, vivenciar sua etnicidade indígena, fortalecer seus laços, a rede de articulação e o espírito coletivo, compartilhar e unificar objetivos, alimentar seus

desejos, sua alma e espírito, engrossar o exercício de participação e organicidade no Movimento de Ressurgência Puri, gerando ânimo renovado às dinâmicas de conexão e relacionamento entre os indígenas.

Da Troca participam os Puris de áreas rurais, rururbanas e urbanas, de cidades mineiras e fluminenses. Muitos dos participantes da Troca se aproximam, mostram possuir afinidade e abertura com essa identidade, sua visão de mundo e suas demandas e alguns se descobrem indígenas a partir deste contato. Um dos próprios objetivos da Troca é fortalecer a sabedoria ancestral, o que vem gerando bons resultados. Por tudo isso a Troca de Saberes já está na agenda de diversos Puris que aguardam ansiosos a sua chegada a cada ano. Por se constituir enquanto um forte momento de encontro, organização e articulação da etnia Puri, com Martinho (2003) podemos compreendê-la enquanto um ponto hiperconector da rede do Movimento de Ressurgência Puri, estabelecendo intensas e novas conexões entre os diferentes pontos dessa rede, o que reforça a identidade coletiva (re)criada desse povo, sua estrutura de sentimentos e sua relação com parceiros.

A Troca de Saberes possibilita que o Movimento de Ressurgência Puri esteja em contato direto com centenas de pessoas. A maioria delas é da zona da mata mineira, região esta em que os Puris são considerados seus primeiros habitantes e, portanto, presentes na atualidade. Desse modo, essas pessoas entram em contato com o Movimento e diversas delas se identificam com ele, o que ativa sua memória ancestral e faz lembranças virem à tona. A Oca é como uma chama que aumenta o fogo do chamado ancestral para o despertar da indianidade presente nas pessoas. Propicia não só esse desabrochar, como também o compartilhamento dos fragmentos da história Puri, preenchendo lacunas e vazios deixados pela intensa repressão.

O Movimento Puri entra em contato e constrói vínculos com outros movimentos e organizações dos quais resistem à exploração de suas vidas e terras e juntos durante esses dias sonham e praticam outro mundo possível, baseado em valores de solidariedade, respeito à vida, humildade, amor, resgate da integração entre humanidade e natureza, cooperação, justiça social e ambiental.

3.2.1 A Dança de Caboclo

Os Puris sempre gostaram muito de dançar e cantar. Tinham rituais de dança para celebrar diversos acontecimentos dentro do seu universo. Suas danças, assim como as manifestações religiosas, foram discriminadas e proibidas na maioria dos aldeamentos e

vilas indígenas (que tinham caráter prisional organizado pelo colonizador). Mesmo quando os Puris saíram dos aldeamentos e se “misturaram” à população em formação, continuaram a ser alvo de perseguição à sua cultura, especialmente as de maior expressão. Sendo inibidos e em alguns casos proibidos de cultivar e praticar seus costumes, com o tempo grande parte parou de realizar suas danças.

Contudo, em alguns locais foram tolerados a prática de certos elementos culturais na perspectiva de que assim os índios se adaptariam mais facilmente à nova realidade. Nos aldeamentos religiosos os padres incentivaram algumas dessas práticas culturais associando e transformando em manifestações de devoção a santos. Deste modo, mesmo que de forma modificada, diversos rituais permaneceram ao longo do tempo (FREITAS, 2016).

Com uma cultura resiliente a purizada de algumas regiões esperaram uma conjuntura mais favorável para reproduzir a dança transformada com o tempo, tão fortemente marcada nas suas lembranças. Atualmente a dança é realizada em vários estados, assumindo identidades multiétnicas e possuindo ligações em alguns casos com santos católicos, o que gera variações e diferentes conotações próprias de cada localidade, fazendo parte da história de vida e do cotidiano de muitas pessoas (FREITAS, 2016). Os atuais Puris teimam em manter viva uma cultura ancestral que quase foi extinta a depender dos colonizadores.

Em memória aos antigos Puris, remanescentes de Araponga resgataram através da oralidade com os mais velhos que guardavam alguns costumes na lembrança e voltaram a praticar as danças e cantos de seu povo, dando origem a popular Dança dos Caboclo¹²⁶, Caboclinhos ou Dança dos Puri. Esta herança cultural foi reorganizada e é praticada atualmente pelo grupo Folgado dos Arrepiados, contando com Jurandir Puri como coordenador. A dança se mantém enquanto uma das principais manifestações culturais da região da Serra do Brigadeiro, antiga Serra dos Arrepiados.

A Dança dos Caboclos tem por volta de 92 anos de ocorrência em Araponga e é uma realidade atual muito importante e de referência na região. Reforça o sentimento de pertencimento comunitário, passando pelo processo de recriação constante, afirmando a presença da história e cultura Puri na Serra do Brigadeiro. Já reconhecida pelo povo na região, se insere na estrutura de sentimento da resistência cultural que insiste em manter traços ancestrais, mesmo com todas as adversidades (FREITAS, 2016).

Segundo Freitas (2016) a Dança de Caboclo representa as habilidades necessárias de um guerreiro Puri, sendo composta por três partes: a Dança da Trança de Cordas, que se

¹²⁶ Para saber mais sobre esta Dança consultar Giavannini Junior (2005) e Freitas (2016).

refere à rapidez, agilidade e capacidade de deslocamento do guerreiro; a Dança com Arco e flechas (*preacas*), referindo-se a caça; e a Dança com Porrete (lança), que significa a luta e embates contra seus inimigos.

Apesar das diferenciações da Dança nas cidades da zona da mata mineira, os passos básicos são os mesmos, variando no ritmo e amplitude dos movimentos. Tanto na Dança dos Porretes como na Dança do Arco e Flecha os participantes formam duas filas, ficando em duplas frente a frente um para o outro e realizam movimentos, alguns de modo espelhado. Podemos observar como as danças remontam as antigas danças Puris registradas em séculos passados.

Durante a Troca de Saberes de 2015 foi realizada a Dança de Caboclo, em que após uma roda de capoeira os participantes foram conduzidos através de um cortejo do Congado para o local ornamentado com fitas coloridas e arrumado para a atividade, mostrando mais uma vez o vínculo entre cultura negra e indígena.

Na ocasião aconteceu a Dança da Trança de Cordas, que consiste em tranças fitas coloridas em um pau ou poste, em que cada pessoa segura uma ponta de uma fita e juntas fazem alguns diferentes passes combinados, cada um passa por dentro e por fora da roda de modo a entrelaçar as fitas. Esta dança influenciou e foi influenciada pela dança das fitas presentes em Festas Juninas de algumas localidades rurais.

A Dança de Cordas enraizada na cultura popular retrata a solidariedade e espírito comunitário presentes na cultura cabocla, em que só é possível chegar ao final da dança com um trabalho conjunto, quando todos entrarem na mesma sintonia e no mesmo ritmo, um ajudando o outro.

A harmonia, diversão e *boniteza* da dança enfeitaram o gramado da Troca de Saberes. Pessoas de diferentes idades e regiões aprenderam os movimentos e compartilharam suas vivências e lembranças referentes a dança das fitas. A dança passa por alterações conforme a região e atualmente vem perdendo destaque e espaço para novas atrações, resistindo em algumas localidades.

A apresentação e revitalização da dança no espaço da Troca de Saberes contribui para revalorizar a cultura popular e ancestral, fortalecendo o orgulho e importância de praticar esta dança em áreas rurais da região.

3.2.2 A Oca enquanto uma territorialidade educativa intercultural

A formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentido de territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de participação entre elas” (ANDRADE, 2004. p. 20, apud

ZANELLI, 2003, p. 23).

A Troca de Saberes é um espaço construído por diversas mãos, entre professores, estudantes, agricultores e indígenas, desde a colheita e preparação dos bambus até os acabamentos e ornamentações finais das diversas tendas, além das atividades propostas e ações nela realizadas. O denominado “Gramado Escola” constitui, portanto, um território (ainda que temporário) composto por sujeitos de múltiplas cores, bandeiras, tradições e credos, agregando uma diversidade de protagonistas sociais, individuais e coletivos, a fim de trocar saberes, socializar experiências e somar forças para transformação social. A abertura para a interação entre conhecimento científico e popular “se torna importante para uma sociedade que está cada vez mais preocupada com as questões ambientais, com um modo de vida sustentável e assim, conseqüentemente com outras formas de vida” (ANDRADE & BELO, 2011, p. 31).

Essa rica experiência contra-hegemônica valoriza as diversidades e o espaço de diálogo intercultural, favorece intercâmbios entre pessoas e grupos com diferentes tradições e origens étnico-culturais, criando reconhecimento mútuo, espírito de coletividade e participação conjunta. Caminha desse modo para a superação da fragmentação social e oportunidades de inovações nas lutas sociais e rupturas com antigos paradigmas.

A Oca dos Povos Originários é uma das tendas que se insere na programação da Troca enquanto uma Instalação Artístico-Pedagógica permanente. Cada um que se propõe a contribuir com a Oca compartilha um pouco do que sabe e interfere no cenário de alguma forma, podendo somar algum elemento ou ideia, deixando sua marca subjetiva, que se relaciona com o todo e faz aquele local se constituir a partir da mistura de nós educativos em um território marcadamente indígena e ao mesmo tempo intercultural.

Com Fleuri (2001) podemos identificar que a educação intercultural promovida na Oca ameríndiafricana propõe o desenvolvimento de estratégias que promovem a construção de identidades particulares e o reconhecimento das diferenças, sustentando a inter-relação crítica e solidária entre diferentes grupos. De fato, os grupos que passaram pela Oca (congado, capoeira, maracatu, povos indígenas, quilombolas, assentados da reforma agrária, agricultores familiares, pesquisadores, etc) saem com sua identidade particular fortalecida ao mesmo tempo em que aumenta sua solidariedade com os demais grupos.

Os Puri, impulsionados pela vivência da realidade no meio rural, encontram na Oca a possibilidade de recompor dimensões interculturais da sua tradição individual e coletiva, rompem timidamente barreiras coloniais e possibilitam que a territorialidade construída

naqueles dias seja um polo irradiador e amplificador da emergência étnica e agroecológica reforçada pela ecopedagogia (BARBOSA, 2005).

Centenas de pessoas circulam pelo território da Oca nos três dias de atividades da Troca de Saberes, entre elas, crianças curiosas e animadas com o que encontram, fazendo várias perguntas e querendo se pintar de urucum como os índios que encontram ali; pessoas abertas e dispostas a conhecer a cultura indígena interétnica ali presente, muitas vezes desconstruindo imagens pejorativas as quais recebiam pelos meios de comunicação e educação hegemônicos que tiveram acesso; outros que reconhecem a ancestralidade indígena na sua família e procuram mais informações sobre essa cultura; aqueles que querem socializar as lembranças e histórias indígenas de suas famílias, etc. Alguns destes indivíduos apenas passam e observam o espaço da Oca, outros se identificam, conversam e trocam informações e tem os que passam a acompanhar suas atividades ao longo dos dias do evento, mantendo um diálogo mais constante com os articuladores da mesma, podendo depois se transformar em mais um ponto da rede de articulação do Movimento Puri.

Na Oca já ocorreram muitas trocas. Trocam-se ideias, receitas, músicas, histórias – alegres e tristes – desabafos, confidências, saberes de ervas e plantas medicinais. Em todas as edições da Troca de Saberes, foram utilizadas e valorizadas na Oca diferentes formas de expressão. Os Puris passaram um pouco da sua língua e ancestralidade para frente de forma prazerosa e alegre. Com arte e animação educaram as pessoas em sua própria cultura e forma de compreender o mundo, sendo sujeitos ativos na construção de um conhecimento alternativo e socialmente referenciado. De modo retroativo também aprenderam com os que passavam pela Oca, incorporando novos elementos na sua atuação enquanto arte educadores, fortalecendo a ecologia de saberes presente nas Trocas de Saberes.

Os negros e indígenas estiveram realizando estas trocas de modo bastante intenso. Observamos este fato na presença constante dos negros na Oca e nas atividades indígenas, inclusive dando relatos de pertencimento e reconhecimento étnico indígena na sua família. De modo similar, os indígenas participavam e mostravam certa identificação com as apresentações do congado, capoeira e demais expressões de origem negra, dando igualmente relatos de presença da cultura negra em suas famílias. Demonstravam se perceber envolvidos numa “dimensão intercultural que compreende a ambivalência de ser ao mesmo tempo ameríndio, afro-brasileiro e euro-descendente. Processo de etnicidade colonial a que se chama de identidade *ameríndiafricana*” (BARBOSA, 2005, apud ALVIM et al., 2011). Esta constatação reforça e legitima a análise histórica de que índios, negros e brancos pobres

na condição de explorados se uniram desde o início dos tempos da colonização brasileira compartilhando saberes e construindo processos de resistências em conjunto.

Corroboramos com ZANELLI (2015) ao afirmar que os territórios educativos são frutos de vivências passadas e presentes dos sujeitos e proporcionam experiências coletivas e ações pedagógicas em diversos meios e espaços sociais, sejam estes formais, informais ou não-formais. Na atualidade, a Troca de Saberes tem se configurado enquanto um espaço que integra estas diversas modalidades educativas, o que permite o reencontro de povos e potencializa os intercâmbios e articulações populares. Neste território educativo contra-hegemônico afloram saberes e formas de resistência político-culturais. A interculturalidade expressa na presença de camponeses, quilombolas, povos originários, grupos artísticos, estudantis, professores, dentre outros, favorece a valorização de saberes historicamente silenciados e a superação da monocultura de saberes da qual a UFV historicamente é artífice e reprodutora, cavando brechas e espaços para a reconfiguração do ensino dito superior, suas relações de ensino-aprendizagem e suas práticas de pesquisa e extensão, integrando-as e conferindo visibilidade à saberes tradicionais dos quais a universidade contribuiu para deslegitimar e suprimir. Neste sentido, sinalizam um importante caminho na direção de questionar e retirar o caráter unidirecional do conhecimento imposto no nosso país e afirmam outras matrizes de racionalidades com potencial de superar a colonialidade do saber e do poder em busca de uma globalização alternativa (PORTO-GONÇALVES, 2008), que os Puris denominam de globalização solidária (MOVIMENTO DE RESSURGÊNCIA INDÍGENA).

A extensão dialógica e a educação popular presentes na Troca de Saberes têm permitido, desde as bases, a construção de inovadoras produções científicas e uma educação intercultural pluriétnica e transformadora, que caminha em direção a uma ecologia de saberes que produz novos territórios de saber. A Oca dos Povos Originários, enquanto centro de convergência e irradiação de culturas indígenas, tem favorecido à reconstrução de novas racionalidades e comunidades epistêmicas mais amplas, em que os diferentes tipos de saberes e formas de expressão se enriquecem em um espiral crescente na busca de modos de descolonizar o pensamento e as práticas sociais.

3.3 Autoafirmação étnica

A gente precisa resgatar não só a cultura, mas o nosso povo, a intenção é de juntar o nosso povo e trabalhar a cultura. A gente não perdeu isso não, isso é riqueza, é a nossa identidade (...) A minha mãe que por debaixo dos panos dizia para a gente: “seu pai é indígena”. Mas nunca disse pra mim “você é indígena”. Então essa auto

declaração, se aceitar como indígena, é o que é complicado nos dias de hoje (Sol Puri, 2016).

Com Gomes (2005) consideramos a identidade como uma construção social criada a partir da realidade que as pessoas estão inseridas, englobando sua história de vida, cultura, política e relações sociais, o que possibilita um nós coletivo, onde os indivíduos agrupam-se a partir de elementos comuns que o diferenciam dos demais. Para Viveiro de Castro (2012) a identidade indígena não está relacionada com estereótipos e aparências, mas com o modo de ser e se sentir, sua essência. Oliveira (1998) explica que a identidade étnica reforça um sentimento de referência à origem, mesmo com a atualização histórica. Este sentimento fortalece processos diaspóricos.

A partir daí entendemos que a (re)criação da identidade Puri é uma construção diaspórica social, histórica, política e cultural de um modo de ser, se dá de forma coletiva e se caracteriza predominantemente enquanto um modo de valorizar e ressignificar suas origens e decidir assumir essa identidade étnica. Nas palavras de Daniel Puri (Depoimento, 2016) *“isso não é assim só pelo sangue, isso você tem que sentir aqui (mente) e aqui (coração)”*.

Os Puris compartilham de uma história marcada por perdas de territórios e proibição de serem e se expressarem como queriam. Até hoje sofrem com a desterritorialização, a deslegitimação e preconceitos acerca de suas origens e suas práticas originárias. Concordamos com Zanelli (2009) para quem terra e liberdade sempre foram desejos tolhidos aos explorados. Obviamente, são fortes instrumentos de poder, e por isso se perpetuam até hoje como desejo de mudança por uns e instrumento de dominação por outros.

Alguns agrupamentos Puris atuais, vivendo não mais como nômades, mas fixos em determinado território, se unificam para enfrentarem as adversidades. Na luta para valer seus direitos integram associações, sindicatos, cooperativas, movimentos sociais. A luta pelo direito a terras é uma constante e um dos principais motivos que os unem.

Determinados indivíduos têm a identidade Puri mais afluída, já outros se unificam em torno de outras identidades como trabalhadores rurais ou agricultores familiares, mesmo que reconheçam sua vinculação indígena, e tem aqueles que optam por utilizar distintas identidades a depender da situação. Essas várias identidades vivenciadas pelos Puris é fruto da sua formação social interétnica.

Muitos Puris estão localizados no meio rural e com Barbosa (2005) consideramos que pelo histórico de resistência presente em suas famílias durante gerações, reivindicam e

lutam pelo acesso à terra, reforma agrária e criam estratégias ecopedagógicas reforçando a agroecologia para enfrentar as tensões que desembocam nas desigualdades sociais do campo, das quais são vítimas. Outros Puris estão no meio urbano e também criam formas de resistência e lutam pelo acesso à terra como moradia e mobilidade urbana.

Em Araponga, na Zona da Mata mineira, a regeneração agroecológica dá forças para emergir da memória social o rompimento dos silenciamentos históricos produzidos por relações conflitivas entre forças sociais antagônicas, e assim “surgem tímidas vozes reivindicando pertença a um povo dado por extinto desde o início do século XIX”. Uma cultura Puri camponesa se recoloca como protagonista das demandas populares locais, orientando as futuras gerações, ampliando seu orgulho de pertença. (BARBOSA, 2005, p.120, 121).

Paralelamente, no coração da cidade do Rio de Janeiro, no conflitivo processo de tensionamentos da Aldeia Maracanã, como vimos anteriormente, um Puri se assume e vai atrás de suas origens, chegando em Araponga para beber da fonte dessa formação social, voltando fortalecido e carregado de bagagens cheias de aprendizados, irradiando a cultura Puri no território ocupado, atraindo outros Puris urbanos que juntos começam a recriar uma nova cultura Puri a partir de um nós inclusivo, o que demanda a construção de um diferencial cultural (BARBOSA, 2005).

Os Puris que se juntam para reivindicar sua etnicidade indígena têm o desafio de provar que existem enquanto etnia indígena ressurgida. Para isso, precisam se organizar enquanto povo, mantendo um vínculo identitário comunitário dentro da multiplicidade singular que os caracteriza. Para se organizarem enquanto povo ressurgido constroem redes de articulações ligando diferentes pontos da emergência da formação social Puri.

Utilizam de deslocamentos constantes para se conectarem e se articularem entre si e com os demais povos indígenas em movimento. Se autoafirmam Puris ao estabelecer diferenciações em relação aos demais grupos que interagem e recriarem modos particulares de construir pensamento e classificação de pessoas e do mundo. Reconfiguram determinadas características que os identifica enquanto coletivo e se esforçam em resgatar o que resta da cultura Puri.

Fazem um trabalho de sensibilização e busca na memória dos laços indígenas para trazer outros Puris que nunca foram estimulados a vivenciar esta cultura a se auto-reconhecerem e não terem vergonha de se assumirem e viverem mais de acordo com uma parte de si mesmo que estava silenciada. Sol Puri nos conta como é isto:

comecei a fazer aqui o reflorestamento, e como indígena e divulgadora da cultura eu quis fazer o resgate aqui em São Fidelis, dos Puri que existem aqui e ainda não se descobriram. Quando eu chego perto e falo em Puri, eles começam a relembrar, e voltam ao passado. Ai eles falam “Minha vó também era, foi “pega no laço”. Ai começa a contar aquelas histórias das agressões e da colonização. E a gente acaba resgatando essa pessoa, porque a gente faz o estudo antropológico da vida dela, ela vai buscar também essa informação e trás e depois acaba se juntando ao grupo (Sol Puri, 2016).

Esse trecho reforça a identificação da violência como uma das mais fortes lembranças dos atuais Puris, corroborando com o entendimento de como a colonização e imposição da cultura dominante afetaram intensamente esse povo. Identificamos também a existência de pessoas que precisam apenas de um incentivo para valorizarem e liberarem sua ancestralidade. Ainda com essas palavras podemos averiguar a prática de defesa e preservação ambiental presente na vida dos remanescentes Puris.

Alguns indivíduos afirmam que descobriram a pouco tempo seu sangue Puri, outras já sabiam a algum tempo. A maioria declara que tinha vergonha em se afirmar indígena, uma vergonha inculcada sistematicamente, como explica Viveiro de Castro (2012), através do preconceito e desrespeito existente na sociedade, que os fazia optar por negar suas raízes, como vemos no seguinte relato:

o que a gente via era que ser índio era ser doente, era muito diferente na sociedade, minha mãe sofria muito preconceito. E a gente viveu isso. Tinha um seriado que passava na TV que mostrava o índio de uma forma preconceituosa. E foi numa época que os índios da Serra da Mantiqueira estavam sofrendo um grande massacre, na época da ditadura, nos anos 1970, quando ainda restavam muitos índios aqui. O Exército na época tomou essas terras. Eu acho que o seriado passava inclusive para que as pessoas não percebessem o que estava ocorrendo. Hoje a gente consegue entender, mas na época a gente tinha vergonha de falar que era índio. Índio era o bicho do mato, o bicho que não conseguia conviver, porque era diferente os seus costumes, era bicho (Depoimento Lúcia Puri, 2016).

Percebemos como é difícil para as pessoas afirmarem sua identidade indígena em uma sociedade que não aceita e até ridiculariza o diferente. A identidade é uma construção social e considerando que as pessoas querem ser aceitas e não excluídas, é perceptível como omitem e negam uma identidade desvalorizada, inclusive sufocando práticas que o identifiquem com aquela cultura. Os próprios pais, por sofrerem preconceito, muitas vezes não querem que o filho também sofra, e por isso não o fazem conhecer seu passado. Podemos observar essa realidade na fala de outro remanescente: “*eu fui educado para achar que a minha família era branca. Falavam do meu avô italiano, mas nunca falavam das minhas avós indígenas*” (Depoimento Daniel Puri, 2016).

Um desafio que as pessoas relatam sentir no início do processo de identificação Puri é justamente o receio de se assumirem enquanto indígenas, já que não se consideram um

indígena “puro” ou “tradicional”, ou seja, não falam uma língua indígena, não moram em uma aldeia e não se vestem com os trajes típicos. Porém, isso não significa que a pessoa não é mais indígena, tendo em vista que a cultura não é algo que se perde, mas que se transforma diaspóricamente. Nas palavras de um Puri: “*Não é o cocar que diz se sou índio, mas meu coração*” (VIII Troca de Saberes, 2016).

Mesmo com todos os empecilhos que fazem diversos Puris negarem e sufocarem essa identidade, alguns a sentem de forma tão intensa que fazem a opção de enfrentar a sociedade moderna-colonial, se reafirmarem e vivenciarem sua cultura ancestral. Outros, no entanto, precisam ser “resgatados” para permitirem o desabrochar da sua indianidade.

Faz-se necessário a sua auto-organização com intuito de valorizar suas práticas indígenas, ressignificar essa identidade e quebrar o preconceito persistente na sociedade. Com isto, afirmamos que muitas pessoas vão poder ter maior liberdade e oportunidade de vivenciar de forma mais plena sua cultura Puri.

O reconhecimento identitário aparece como a demanda principal e o primeiro passo para a conquista de mais direitos. A partir da identificação de que muitas pessoas são Puris, mas negam, não conhecem ou não se interessam pela sua história de vida que foi silenciada ao longo dos tempos, se faz urgente um trabalho de resgate do orgulho de ser Puri, com o desafio de identificar o que significa ser Puri nos dias e contexto em que vivemos atualmente.

3.3.1 A arte do bem viver Puri

As pessoas veem árvore como objeto. Árvore não é objeto, árvore tem vida. A árvore que dá o oxigênio, o alimento, a vida. Ela trata suas doenças, é com a raiz, casca, folhas, resumindo é a vida, é nossa vida. O homem deveria estar mais ligado nisso, mas não está, estão muito insensíveis (Sol Puri, 2016).

Os antigos Puris foram retratados por viajantes e cronistas como grupos que viviam de forma mais igualitária entre si em relação aos europeus, sem visíveis hierarquias ou dominações. Dividiam seus pertences, que eram poucos, apenas o necessário, construíam suas cabanas e artesanatos em mutirão, plantavam, caçavam e preparavam o alimento em conjuntos e desfrutavam os frutos de forma coletiva. Em alguns relatos há a existência de divisão de algumas tarefas por sexo, mas sem desigualdade ou opressão. Tinham uma ligação muito próxima e forte com a natureza em que ela era vista como parte significativa de suas vidas. Conheciam profundamente os animais e árvores ao seu redor, os tratando com grande respeito e veneração, o que se refletia nas suas músicas.

Pelas fontes que tivemos acesso podemos afirmar que os Puris autodeclarados até

hoje mantém fragmentos dessa forma de vida. Isso se dá através, por exemplo, da construção de organizações democráticas e horizontais, críticas às formas de dominação e exploração do ser humano e da natureza, obtenção de terras coletivas, criação da EFA Puris, os mutirões que organizam e participam em diferentes localidades, a prática da agroecologia e a utilização de plantas medicinais. Diversos Puris, inclusive os que vivem em cidades urbanas, se esforçam em adquirir terrenos para plantar, geralmente de forma diversificada, para o auto sustento. Demonstram manter uma forte ligação com a natureza, o que se reflete no seu trabalho, cotidiano, sua arte, música, poesia:

<i>Tschore Schute</i>	<i>Mata bonita</i>
<i>Ah tl'amatl'i Lekah Tschore</i>	<i>Eu gosto de morar na mata</i>
<i>Ourourou tspote glereu</i>	<i>Na montanha o pássaro canta</i>
<i>Gamba mnhamã banani</i>	<i>Bebe água no rio sinuoso</i>
<i>Hereuma ignama lê banani</i>	<i>Criança nadar no rio Paraíba</i>
<i>Orun mpo satlan</i>	<i>grande árvore jacu</i>
<i>Koiah kuriri n'dlono</i>	<i>Fala dois cantos</i>

Dauá Puri (2013)

Essa poesia reafirma o gosto não só pela mata, como também de morar nela, nadar no rio, observar os pássaros, vivenciar os encantos e belezas da natureza. São elementos (re)significativos da cultura Puri. Inserem-se na tentativa de ruptura com os estigmas históricos impostos a esse povo que teve sua cultura inferiorizada e subjugada diante de um padrão eurocêntrico.

Com Barbosa (2005) sabemos que diversos Puris do meio rural se organizam em Sindicatos e Movimentos Sociais do Campo, praticam e reivindicam o envolvimento e preservação ambiental e grande parte utiliza a agricultura familiar com bases agroecológicas, demonstrando uma pré-disposição e preferência por práticas tradicionais, coletivas, familiares e de respeito com a natureza.

A participação na Troca de Saberes da UFV é mais uma evidência de como defendem outra forma de desenvolvimento alternativo ao hegemônico, em que procuram contribuir com as forças contra-hegemônicas existentes na sociedade rumo à construção da agroecologia como potencialidade de territorialidades alternativas, denunciando a forma de desenvolvimento mantida por forças hegemônicas enquanto um discurso falacioso, como alerta Silveira (2013).

Zanelli (2003) explica que a agroecologia possibilita a preservação e recuperação do solo, das nascentes, a diversidade da fauna e flora, fazendo homens e mulheres (re)existirem nesses espaços ao (re)produzirem suas condições materiais e simbólicas de existência. Ao que nos parece, os remanescentes Puris através da agroecologia veem a possibilidade de construir uma territorialidade que foi lhes arrancada e negada.

Se autoafirmando guardiões da terra, demonstram sentir falta das florestas que foram e ainda são derrubadas pelo país, ficam indignados pela “*cultura diferente do branco*” que pratica o “*consumismo louco, desenfreado*”, pelas construções de “*idades de pedra*” (Entrevista Sol Puri, 2017), com muito concreto e pouco verde, a poluição dos rios causada pela “*civilização*”, e a lógica do “*raion (homem branco) que, quando olha para as terras indígenas nunca enxerga gente, mas apenas os lucros que poderá obter mediante a sua exploração*” (PURI, 2016b). Neste sentido, é Kapuã Lana Puri (Depoimento, 2016) que nos alerta acerca da necessidade para o planeta de resgatar a cultura indígena:

é uma coisa que vai além da questão cultural, é uma questão que tem a ver com o futuro do planeta, isto é importante para o indígena e para o não indígena, para o mundo inteiro, não aprender a resgatar certos valores dos povos originários que realmente respeitam a terra e os seres que nela habitam, este planeta vai continuar só afundando, sendo destruído por esta civilização e vai tender para o colapso mesmo. Então se a gente quer ter uma esperança a gente precisa resgatar isso.

Reafirmamos assim o que diz a bióloga Kainkang Laisa Erê: “A relação do indígena e a natureza é muito forte, o amor e o respeito fazem com que ela se torne uma fonte de alimento saudável, oferecendo remédios para muitas doenças, tanto físicas como da alma desse povo” (Povo Kaingang – Vida e Sabedoria – Semana dos Povos Indígenas 2012).

Essa relação com a natureza é contrária à lógica capitalista que destrói tudo: raças, sociedades, indivíduos, espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo, de uma produtividade levada ao seu regime máximo de intensidade (CLASTRES, 2004). Essas visões tão diferentes e antagônicas do como conviver entre si e com a natureza faz diversos povos indígenas pertencerem aos setores da sociedade que estão em resistência ao modelo capitalista de dominação, como indica Costa (2013). Os Puri estão entre eles, como afirmado na carta de princípios do Movimento de Ressurgência Puri:

O Movimento de Ressurgência Puri opõe-se a toda visão totalitária e reducionista do desenvolvimento e da história. Propugna pelo respeito aos Direitos Humanos, pela prática de uma democracia verdadeira, participativa, por relações igualitárias, solidárias e pacíficas entre pessoas, etnias, religiões, gêneros e povos, condenando todas as formas de dominação, assim como a sujeição de um ser humano a outro.

Enfrentam e resistem à imposição de um modo de produção da vida contrário aos seus interesses e liberdades, o que eles identificam enquanto neocolonialismo, uma atualização da exploração e opressão dos povos originários pela elite governante do país. São críticos e propõe alternativas ao modelo hegemônico de desenvolvimento predatório que o Brasil vêm adotando em que as grandes empresas destroem a natureza e o modo de produção da vida de parte considerável da população. Reconhecem a necessidade de alterar a forma de viver através da busca pelo *Nà Thamatih* ou bem viver, ideia milenar presente em outras etnias indígenas que se baseia na descolonização, ou seja, a transformação do Estado de Bem-estar para poucos em um Estado do Bem Viver de todos do qual se vive mais e melhor com menos. Essa transformação exige o combate contra uma sociedade de classes de privilegiados e possibilita a redistribuição dos bens (moradia, trabalho, terra, água, ar) e a construção de um país mais justo e harmonioso sociocultural e ambientalmente, conforme explica Suess (2016).

Os Puris, junto com outros povos indígenas, ensinam que o Bem Viver é “insustentável em ilhas do sistema colonial” (POMA DE AYALA, apud SUESS, 2016). Para alcançá-lo é necessário alterar a forma de consumir e produzir baseados em uma lógica capitalista de competição, exploração, exclusão, envenenamento, consumismo e desperdício, reatando com práticas e saberes que foram desvalorizados e tolhidas e criando novos modos de produção da vida. Nas palavras de Gorz (apud SUESS, 2016, p. 01):

Para viver melhor, é preciso produzir e consumir de outra maneira, fazer melhor e mais com menos, eliminando das fontes de desperdício (embalagens, isolamento térmico, transporte) e aumentando a durabilidade dos produtos.

Os povos indígenas do Equador e Bolívia conquistaram a maior participação e inserção de suas reivindicações na Constituição do que no nosso país, mesmo que aqui a Constituição dita cidadã tenha atendido diversas propostas do Movimento Indígena. Desse modo, o Bem Viver foi incluído como um direito básico e a natureza foi ressignificada e incluída como sujeito de direitos nas Leis daqueles países.

Os índios brasileiros se conectam e se unificam com os povos indígenas de outras nacionalidades e bebem da fonte de sabedorias ancestrais, absorvendo diversas categorias de análises ancestrais nas suas formas de interpretar e construir o mundo. Juntos, milhares de movimentos compostos pelos explorados do mundo inteiro constroem laços de solidariedade e apontam soluções para os problemas sociais e ambientais que enfrentamos no planeta. Afirmam o Bem Viver com consciência e firmeza:

ninguém precisa morrer de fome ou de desprezo nem de tédio, de exaustão ou de violência, torna-se bandeira de luta que aponta para o horizonte da subjetividade dos

Pobres, dos Outros e da Natureza e para uma sociedade não do bem-estar de poucos, mas do bem viver de todos. Neste contexto procuramos compreender o “bem viver” como ponto de partida e como plataforma plural de saberes e práticas, permanentemente, em construção histórica de um mundo pós-capitalista. O pós-capitalismo visa um conjunto de inovações sociais que visam desconstruir a lógica de mercado na política, na fábrica e na escola para construir um outro mundo que consideramos possível, uma outra democracia, um outro sistema de produção e trabalho e outros objetivos de aprendizados (SUESS, 2016, p. 04).

Para alcançarem o Bem Viver e inovações sociais, os Puris acreditam na necessidade de transformação social e apontam o caminho, que passa pela agroecologia, distribuição de terras, autonomia, preocupação com o meio ambiente, o poder das plantas medicinais, valorização do meio rural, o gosto pelas coisas do mato, a resistência cultural, solidariedade, coletividade, ajuda mútua, liberdade, não acumulação. Utilizam como instrumento de divulgação desses saberes a narração de histórias por entender que é uma das principais maneiras de passar seus conhecimentos adiante.

Consideramos que os indígenas e especificamente os Puris estão passando por esse processo de descolonizar o pensamento dominante no nosso país, rompendo com saberes já cristalizados e discriminatórios, promovendo a socialização de saberes historicamente deslegitimados através da construção e fortalecimento de identidades pouco visibilizadas buscando conquistar a harmonia e equilíbrio ecológico e social.

3.3.2 Manifestações da Estrutura de Sentimentos Puri

Compreendemos que o processo de ressurgimento Puri contribui para o afloramento das suas estruturas de sentimentos identificadas por Barbosa (2005) como pertencentes à sua formação social interétnica: violência, narração de histórias e a vontade de liberdade.

A violência é um elemento que aparece em toda a multiplicidade de agrupamentos desse povo. Diversas pessoas relatam com tristeza nos olhos e no coração o que seus antepassados sofreram, fazendo nos lembrar da triste e cruel história de opressão e massacre que o Povo Puri e todos os demais povos indígenas e negros passaram no Brasil, um história cheia de sangue do povo derramado por essas terras em benefício de uma minoria.

Os remanescentes Puris não guardam somente a intensa violência pela qual passou o seu povo, mas reconhecem esta situação de opressão se perpetuando no presente e se organizam para resistir, enfrentá-la e superá-la. Ao compartilharem suas angústias e tristes memórias com os demais parentes e parceiros também identificam a forte re-existência que os indígenas tiveram e têm para se manter vivos física e culturalmente.

Este processo os faz entender coletivamente que não são mais os mesmos de antes, pois se metamorfosearam de forma criativa e dinâmica para poderem se perpetuar enquanto

povo. A sua re-existência comunitária contribui para identificarem formas atuais de dominação e exploração e saber intervir de modo coletivo e persistente na defesa de sua existência enquanto povo ressurgido e detentores de direitos garantidos na Constituição, mesmo que esta seja uma invenção dos brancos que eles souberam disputar e utilizar como instrumento de luta.

A narração de histórias também está presente no modo de estruturar o seu pensamento e o compartilhar nas diversas oportunidades que encontram de passar adiante seus saberes, seja em encontros, ao redor das fogueiras, em salas de aula, nas ruas, praças, etc. Têm muita coisa para contar, várias histórias relacionadas à sua cultura e sobre os povos indígenas em geral. Alguns já utilizam a sua própria língua nas narrativas. Muitas histórias eles aprenderam com seus parentes e passam adiante. Utilizando-se de uma forte expressão corporal fazem gestos, cantos e danças para simbolizar e melhor interpretar as mensagens, encantando as crianças e os adultos que passam para ouvir as histórias dos índios.

Na academia priorizamos os textos escritos, mas as Troca de Saberes, Terreiros Culturais e outras iniciativas contra-hegemônicas da UFV são uma oportunidade de compreendermos que os povos negros e indígenas utilizam fortemente e de modo combativo outras formas de linguagem, entre a oral, ritual, a dança e o canto. Não raro estas culturas contra-hegemônicas se entrelaçam através de uma interculturalidade ameríndiafricana (ALVIM et al., 2011).

A vontade de liberdade faz os atuais Puris sentirem certo desejo e anseio pelo envolvimento ambiental, em se aproximar mais da natureza, especialmente a purizada urbana que vive na “selva de concreto”. Estes estão em busca de uma vida mais próxima da terra e de contribuir ativamente com a preservação ambiental, uma vontade ancestral que talvez nem eles mesmos consigam entender direito.

Nas conversas e reuniões Puris percebemos como compreendem a importância da preservação ambiental e se utilizam de elementos da natureza para fazerem seus artesanatos, suas músicas e poesias, tal qual os antigos Puris faziam. Em um contínuo espiral retomam suas origens para recriar sua nova identidade a partir da antiga. De fato, permanecem conectados com sua estrutura de pensamento ancestral.

Demonstram uma vontade muito grande de querer e buscar ser o que sonham. Encontramos Puris agricultores, poetas, atrizes e atores, cantores, escritores, historiadores, arte educadores, estudantes de graduação, artesãos, etc. Foram tão podados em sua história que atualmente buscam com obstinação o que almejam. Suas profissões são geralmente

ligadas às artes, demonstrando que a purizada mantém o forte vínculo com a vivência artística. Os Puri sempre foram conhecidos por gostarem de cantar e dançar para celebrar uma série de elementos e fatores de suas vidas. Os atuais remanescentes evidenciam que possuem esta característica intrínseca dentro deles, tornando presentes atributos silenciados durante tanto tempo.

Podemos afirmar que os remanescentes Puris de diversas regiões demonstram carregar a estrutura de sentimentos Puri identificada por Barbosa (2005). Quanto mais presente essa formação social, maior é a identidade e autoafirmação indígena e maior é a participação no Movimento de Ressurgência Puri.

3.4 Conquistas e Desafios

A invisibilidade e o silenciamento seculares que sombreiam e delimitam a ausência produzida daquelas pessoas determinadas, daquele território específico, já não conseguem cobrir uma realidade e uma memória social que teimam em resistir à uniformidade cultural imposta pela dominação histórica colonial. Hoje, essa colonialidade paciente, perseverante e resiliente exige espaço para construir uma outra realidade possível, um *inédito-viável* (BARBOSA, 2005, p. 28).

Concordamos com Barbosa (2005) para quem a reivindicação da identidade Puri na autoafirmação étnica crescente demanda um diferencial cultural, fortalece as estruturas de sentimentos Puri e proporciona a sua re-existência. Esta realidade se torna viável no Sudeste brasileiro, mesmo que muito ainda precise ser percorrido para abarcar toda a dimensão e as pessoas envolvidas. Caminhos se abrem através da força e da organização autônoma dos remanescentes desta etnia em busca do Bem Viver. Organizados, eles (re)criam sua língua e seu universo significativo, participam de eventos, constroem redes, ampliam seus conhecimentos e contatos.

A participação e construção de encontros e estudos, a valorização de sua história ancestral, o esforço pela reorganização, autenticidade, autoafirmação, territorialidade, a ampliação de sentimento de pertencimento, a utilização dos novos meios de comunicação, o reconhecimento e a articulação com outras etnias e outros movimentos, o empoderamento comunitário e subjetivo, a pressão nos órgãos públicos e governos são conquistas que os Puris em movimento alcançaram nesses últimos anos.

Podemos afirmar que não só os Puris de Araponga, mas os demais que estão construindo o Movimento de Ressurgência Puri, nas suas múltiplas formas, persistem em resgatar e vivenciar as estruturas de sentimentos desta formação social interétnica e dinâmica. Buscam se ruralizar, reconquistar terras, praticar a agroecologia, fortalecer os

vínculos e a defesa do meio ambiente e suas formas de expressão, especialmente artísticas e a resistência cultural.

Entre as principais atividades de autoafirmação e divulgação da cultura Puri analisadas entre a purizada destacamos apresentações artísticas e culturais em escolas, universidades, praças e parques públicas, destacando a Feira Indígena que acontece frequentemente no Parque Laje no Rio de Janeiro, onde junto com outras etnias fazem diversas atividades culturais, as *nhapem* (reunião) periódicas no Parque Municipal em Belo Horizonte e a participação crescente a cada ano na Troca de Saberes da Universidade Federal de Viçosa. Esta última tem se consolidado enquanto um polo de forte articulação e re-existência Puri ao aglutinar a purizada de diversas cidades e fomentar debates e práticas que fazem parte de sua cultura ancestral, colocando em contato Puris de espaços urbanos e rurais que trocam saberes entre si e diversos outros parceiros, fortalecendo a etnicidade Puri reconquistada.

Essas conquistas e a luta pela sua ampliação movem os Puris dos novos tempos, o que gera como frutos o fortalecimento de sua resistência e re-existência através da construção de uma espacialidade específica em um diaspórico universo Puri ressignificado, articulado com os demais povos que compartilham da luta contra-hegemônica pela superação da exploração através de diversas formas de enfrentamentos. Quanto mais essas ações estiverem ativas de maneira articulada e combinadas, mais terão chances de superar a situação neocolonialista que permanece dominando suas mentes e seus corpos, conquistando direitos sociais e alcançando liberdade e igualdade para vivenciarem seus modos de produção da vida particulares.

Dentre os desafios enfrentados, destacamos a manutenção e articulação das múltiplas formas de re-existência, com ênfase na conquista da terra, agroecologia, ecopedagogia, educação específica, reorganização do seu povo, resgate da sua história, a continuidade da participação nas atividades e ações acima colocadas, bem como procurar novos espaços de inserção, o que torna necessária a constante formação, ampliação, organização e reorganização dos ativistas indígenas para conseguirem se envolver em todas as demandas e compromissos sem sobrecarregar nenhum deles.

É de fundamental importância a produção de mais conexões entre os Puris para dar maior organicidade à sua atuação em conjunto, especialmente através da maior integração e troca de saberes entre a diversidade de Puris urbanos, rururbanos e rurais existentes nas terras principalmente do Sudeste brasileiro. A sua participação na Troca de Saberes entra

nesta perspectiva. Nas próximas edições deste evento a purizada têm o desafio de conseguir reunir mais indivíduos para proporcionar o crescimento da Purificação. Outras atividades precisam ser criadas, bem como visitas e aproximações de maneiras diversificadas, para que se fortaleça a unidade múltipla desta formação social diaspórica.

Neste sentido, o aumento das ligações entre os pontos da rede Puri possibilitará harmonizar suas tensões internas enquanto grupo formado por uma multiplicidade de sujeitos sociais com demandas, objetivos e interpretações distintas da realidade, garantindo a autonomia individual, ao mesmo tempo em que é criada unidade na pluralidade a partir de uma atuação coletiva. As diferenças que aparecem fazem parte do dinamismo de sua formação social intercultural, e com Morin (1999, p. 117, apud BARBOSA, 2005, p. 128) compreendemos que não se anulam, ao contrario, se complementam:

O vigor da ideia da unidade múltipla adquire densidade de significação quando compreende que não se pode reduzir a totalidade a suas partes ou, as partes à totalidade ou, o uno ao múltiplo ou, a multiplicidade à unidade, mas que se deve tentar conceber as noções de totalidades e de unidades, de identidades e de diferenças, de organização e de desorganização juntas, simultaneamente na direção da complementaridade e do antagonismo.

Em relação ao Movimento de Ressurgência Puri, ele precisa se reinventar e se atualizar a todo o momento para abarcar e contemplar o dinamismo da complexa rede que se forma – e amplia – entre a purizada. O diálogo e ações em conjunto com outras etnias e movimentos sociais precisam se aprimorar e se fortalecer para abrir possibilidades de transformações de grandes proporções, à altura dos sonhos de bem viver.

O caminho a percorrer é difícil, comprido e cheio de obstáculos em um país que ainda faz a opção política hegemônica de assumir o ponto de vista do colonizador e introduzi-lo na sociedade através das instituições reguladoras e grandes meios de comunicação, utilizando velhas táticas de enfraquecimento da mobilização popular. Nas palavras de Barbosa (2005, p. 137) “o horizonte futuro é ao mesmo tempo um horizonte tenso e denso, de diálogo com o passado”. Os próprios Puris, bravos guerreiros, criativos, destemidos e re-existent, remam contra a maré e abrem clareiras para aprofundar o processo que vivenciam de ressurgência em busca de se tornar uma etnia indígena reconhecida e produzir um inédito-viável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Tentaram nos enterrar. Mas não sabiam que éramos sementes”

Com essa pesquisa não tivemos a pretensão de encontrar conclusões definitivas, mas trazer a tona alguns levantamentos, informações e reflexões com base na revisão bibliográfica e análise de documentos primários e secundários acerca dos povos Puris. Ressaltamos que cada autor e cada Puri pesquisado têm sua própria interpretação em relação ao material investigado e que é preciso continuar pesquisando sobre a história e cultura em constante transformação da etnia Puri. Algumas questões seguem em aberto, sendo necessários novos estudos.

Se os Puris estão se organizando atualmente, provando sua existência e persistência cultural, isso se dá pela grande resistência que os orientou durante todos esses séculos. Bravos guerreiros, destemidos, criativos, conseguiram driblar as inúmeras tentativas de extinção de sua cultura ancestral. Cultura esta que passou por modificações significativas, fruto da mistura com outros povos e da incorporação de certos valores e costumes da cultura dominante enquanto uma forma de luta pela sobrevivência, como explica Aguiar (2010).

Os indígenas foram os primeiros habitantes do Brasil que se tem notícia, sendo considerados os povos originários do nosso país, fazendo parte, portanto, desse território e dessa história desde sua origem. A partir do processo de colonização portuguesa, houve uma crescente invasão e a dominação do seu modo de vida. A coroa portuguesa esforçou-se para dominar os povos que encontrou e fazer esse lugar contribuir para a sua acumulação de capital, instalando aqui aparatos bélicos, políticos, econômicos e sociais. Iniciou-se no Brasil um modo de vida baseado na busca irrestrita por lucro dentro do sistema econômico vigente na Europa.

Tal processo desencadeou a resistência dos povos que já habitavam esse território e que possuíam outro modo de estruturar seus pensamentos e viver a vida. Conflitos se tornaram constantes, muitas guerras e um brutal genocídio e etnocídio físico, étnico e cultural dos povos originários ocorreram. Os sobreviventes, cada um a seu modo, fizeram alianças diversas, seja entre eles mesmos, seja com os europeus ou com os negros africanos, passando a viver sob o domínio do colonizador ou refugiado nas matas e florestas.

No geral, os remanescentes indígenas foram inseridos de modo subordinado à nação brasileira. Grande parte nos primeiros contatos com europeu foram enganados, escravizados, mortos, outros iam para os aldeamentos ou trabalhar nas fazendas de colonos que ofereciam

proteção. Os aldeamentos eram locais de confinamento que transformavam a espacialidade indígena de modo a os fazer se incorporar na cultura dominante, sendo utilizados enquanto reserva de mão de obra. Suas terras eram disputadas por colonos, o Estado, os religiosos e os próprios povos originários. Posteriormente os aldeamentos foram extintos e os índios novamente perderam as terras para as elites econômicas que continuavam sugando as riquezas naturais e destruindo os modos de produção da vida nativas. Os índios foram considerados oficialmente extintos e suas terras usurpadas.

Essa situação de genocídio e tomada de terras perdura até os dias atuais, ao que os povos originários denominam de neocolonialismo. Os indígenas estão dessa forma, há cerca de cinco séculos passando por massacres, escravização, epidemias, negligência, espoliação, desrespeito, perda de identidades e negação de seus direitos. Por mais que estejam de certo modo integrados à nacionalidade brasileira, permanecem em uma condição de marginalizados. De acordo com Acselrad et al. (2004, p. 11) nossa "elite governante tem sido especialmente egoísta e insensível, defendendo de todas as formas os seus interesses e lucros imediatos, inclusive lançando mão da ilegalidade e da violência". Este tensionamento desencadeou uma enorme disputa pelo território, em que os índios sempre foram críticos à forma de vida dominante que os oprime e explora. Conseguiram fortalecer sua organização e atuação coletiva a partir da década de 1970, pautando como suas principais reivindicações até os dias de hoje a regulamentação e demarcação de suas terras, a luta por direitos negados e o reconhecimento e valorização de sua etnicidade.

Juntamente com outras etnias indígenas acusam as Leis indigenistas conquistadas na Constituição de 1988 de não terem em grande parte saído do papel, por boicote e falta de vontade política da classe dominante que não aceita perder seus privilégios. No entanto, até hoje o objetivo de destruir por completo essas etnias indígenas não obteve êxito, pois com Barbosa (2005) afirmamos que elas seguem existindo e resistindo de múltiplas maneiras através de estratégias e dinâmicas resilientes e diaspóricas na construção de uma nova identidade de origem que as permitam buscar fazer valer seus direitos e seu projeto sustentável de sociedade.

Em nossa pesquisa o foco de análise se deu sobre a etnia Puri, que passou por uma intensa diáspora com dispersão e perdas de territórios, sendo até pouco tempo considerada extinta pela FUNAI, voltando a se tornar reconhecida com a autoidentificação de centenas de pessoas desta etnia a partir das últimas décadas, expressando uma forte resiliência, um saber hábil em se transformar sem deixar de ser o que é, como explica Viveiros de Castro

(2002). Podemos considerar que é um povo ressurgido ou emergido, sendo essa ressurgência um processo temporário para reestruturarem a sua cultura recriada.

No processo de emergência étnica deste povo, alguns descendentes assumem a identidade Puri e se auto-organizam através de uma rede interconectada de nós individuais e coletivos, que identificamos como um Movimento de Ressurgência Puri. Através de pesquisas e resgates de fragmentos presentes na sua memória ancestral individual e coletiva praticam a reapropriação da cultura indígena, reutilizando e ressignificando elementos expressivos, como danças, cantos, músicas, escrita, artesanato; lutam pela conquista de direitos historicamente negados a eles, especialmente o acesso à terra e dignidade; e se esforçam para sua etnia ser valorizada e respeitada, principalmente nos estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro, onde estão sendo realizadas diversas atividades neste sentido. Cada vez mais pessoas se reconhecem enquanto Puris, tanto do campo como da cidade, e vêm se somar a este Movimento. A autoafirmação Puri se fortalece com os processos de organização e resistência, promovendo o orgulho de pertencimento a essa etnia e o enfrentamento a um “brutal vigor colonial que insiste em excluí-las” (BARBOSA, 2005).

A construção da Oca dos Povos Tradicionais na Troca de Saberes é uma admirável experiência que se constitui em uma oportunidade de fortalecimento do Movimento, onde a purizada consegue dialogar e trocar saberes que ganham circularidade, aprofundar debates, produzir a etnicidade coletiva e vivenciar com diversos parceiros uma territorialidade alternativa ao modelo dominante, acumulando forças no sentido da transformação dos próprios saberes da sociedade como um todo (BARBOSA, 2015).

Analisando as interações e atuações produzidas pelos atuais Puris, especialmente a partir da Troca de Saberes, identificamos que eles mantêm traços com sua antiga cultura, embora de maneira reconfigurada, tanto pelas transformações inerentes à dinâmica cultural quanto pelo contato com outras etnias, possibilitando a formação social interétnica de uma nova identidade Puri, diretamente vinculada com sua ancestralidade. Possuem uma estrutura de sentimentos relacionada com a memória da violência que sofreram seus antepassados e da qual ainda são vítimas, o que os unifica nas diversas formas de resistência cultural; a divulgação de sua cultura baseada na oralidade, através da narração de histórias e cantos; e a vontade de liberdade, os fazendo se organizar e lutar pelo que anseiam, particularmente a luta por terras, agroecologia, políticas públicas, autonomia, reconhecimento e respeito pela sua cultura, democracia, igualdade de direitos e o fim da exploração.

Possuem um modo de produção da vida particular em que a forma de

desenvolvimento da nação imposto pelo Estado brasileiro não respeita sua autodeterminação enquanto povo, contrariando suas expectativas e características específicas. Daí os conflitos e desentendimentos acarretados pela atualização da expansão da fronteira colonial. As fronteiras atuais são mais invisíveis e sutis do que as de antes, não dividem necessariamente as terras conquistadas e as não desbravadas pelo Estado, mas continuam dividindo diferentes e até opostos modos de produção da vida. Os Puris têm uma forte relação de respeito e proteção com a natureza. Colocam-se como guardiões e protetores das matas, águas e mãe terra. Sua forma de estruturar o pensamento e a ação não segue o padrão de explorar a natureza com a máxima intensidade visando obter lucros para seu benefício próprio. A estrutura de pensamento Puri coloca a necessidade de convivência e preservação ambiental.

Permanecem, uns mais outros menos, com interesse na propriedade coletiva da terra e hábitos coletivos e cooperativos de produção e vida, características que foram com muito esforço e malícia negadas e retiradas a força através dos tempos, mas que restam fragmentos na alma e no cotidiano de cada remanescente. São trabalhadores rurais e urbanos desvalorizados e explorados que re-existem nas organizações e lutas populares pela conquista do direito à terra, liberdade, autonomia, mobilidade urbana, moradia e vida digna, negados à eles por tanto tempo. Reivindicam o espaço como um espaço de existência possível, de bem viver, *Nà Thamatih*.

Por entrar em contradição e conflitos com o modelo dominante vigente, os Puris, assim como outras parcelas da sociedade, continuam a ser subjugadas e marginalizadas. São vítimas ainda da velha tentativa de enfraquecê-los, dividi-los, fomentar disputas internas. Mas a purizada vêm se reagrupando, se re-tribalizando, fortalecendo assim a articulação, comunicação, laços ancestrais, afirmação étnica, resistência cultural, unificação de pautas e ações. Buscam se articular não só entre eles, mas com os demais povos indígenas e parcelas da sociedade que vivem nesta condição de exploração por uma minoria. Rupturas com as velhas estruturas são potencializadas, abrindo possibilidades de caminhar na construção da contra-hegemonia necessária para superar a neocolonialidade rumo ao bem viver proposto e tensionado pelos povos ameríndiafricanos e companheiros de todo o mundo.

Por fim, esperamos termos contribuído um pouco com as demandas Puris, sobretudo no resgate histórico de sua etnia e breve tentativa de descrição e análise de sua organização, e desejamos *pote kshê ximã dié Puky* (luz no seu caminho Puri)!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas socioambientais no Brasil – uma introdução. In: **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Ford, 2004.

AGUIAR, José Otávio. **Quem eram os índios Puri-Coroado da mata central de Minas Gerais no início dos Oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836)**. Revista Mosaico. v.4, n.2, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret** – reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens. Varia História, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.85-106, 2009.

_____. **Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista História Hoje. V. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **Direitos à Floresta e Ambientalismo: Seringueiros e suas lutas**. RBCS, V. 19, n 55. 2004.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**, Brasília: Editora UnB, 1997.

ALVES-MAZZOTTI, A. J; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa**. São Paulo: Pioneira, 2002.

ALVIM, Mayara Helena; BARBOSA, Willer Araujo; ZEFERINO, Jaqueline Cardoso; VILAÇA, Aline Serzedello das Neves. **Cultura Puri e arteeducação** – potenciais artísticos subjetivos na construção e valorização de experiências contra-hegemônicas. Cadernos de Agroecologia, Volume 6, N. 2, 2011.

[ANA] Articulação Nacional de Agroecologia. **Anais do III Encontro Nacional de Agroecologia (ENA)**. Rio de Janeiro: ANA, 2014.

ANDRADE, Andriza; BELO, Jordana. **Fé na Terra – documentário sobre a Troca de Saberes 2011**. Monografia. Curso de Comunicação Social/Jornalismo – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2011.

ARANTES, Bianca de Fátima. **Do Indigenismo do Século XX ao Movimento Indígena no Brasil: Um Ensaio Teórico sobre o Protagonismo Indígena no Brasil**. Seminário América Latina: Cultura, História e Política. Uberlândia, Minas Gerais. 2015.

ARKONADA, Katu. Descolonização e Viver Bem são intrinsecamente ligados. In: **SumakKawsa, Suma Qamaña, Teko Porã**. O Bem-viver. Revista do Instituto Humanistas. São Leopoldo: Unisinos. v. 340, n. X, 2010. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3439&secao=340>.

ARMANTINO, Márcia. Entre o genocídio e a escravidão. In: **Revista do Arquivo Público Mineiro**. Ensaio. 2009.

BARBOSA, Willer Araujo. **Cultura Puri e educação popular no município de Araponga, Minas Gerais**: Duzentos anos de solidão em defesa da vida e do meio ambiente. Tese. Doutorado em Educação – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2005.

_____ et al. Programa Teia – Trocando saberes e Reinventando a Universidade. In: **Revista Agriculturas: experiências em agroecologia**. Rio de Janeiro, v.10, n. 3, p. 7-11, set. 2013.

_____. Vídeo de divulgação da Troca de Saberes 2015.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana vol.12 no.1 Rio de Janeiro, abril de 2006.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Uma Constituição Legal para os índios? In: VERSIANI, Maria Helena; MACIEL, Ira; SANTOS, Núbia Melhem (Org.). **Cidadania em Debate**. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2009. p. 224-229.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil**: Movimento, Cidadania e Direito (1970-2009). Tese. Doutorado em História – Universidade de Brasília. 2010.

BRASIL. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Artigo 67. **Constituição Federal**, p. 46. Senado Federal. Secretaria especial de informática. 2013. Disponível em <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/con1988_05.10.1988/con1988.pdf>.

BRASIL. Artigo 176. **Constituição Federal**, p. 46. Senado Federal. Secretaria especial de informática. 2013. Disponível em:<http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/con1988_05.10.1988/con1988.pdf>

BUZATTO, Cleber. **Demarcação de terras indígenas: uma demanda histórica**. Entrevista especial com Cleber Buzatto. Instituto HumanitasUnisinos. 2013. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/519384-demarcacao-de-terras-indigenas-uma-demanda-historica-entrevista-especial-com-cleber-buzatto>>.

CARDOSO, Irene Maria. Reportagem de divulgação da Troca de Saberes 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Legislação Indigenista no século XIX**. Edusp, Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1992.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa**. História (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. In: **Revista Tempo Brasileiro**. Patrimônio Imaterial. n. 147. Out/Dez 2001. p.69-78

CHIZZOTTI, A. Análise de conteúdo, análise de narrativa, análise do discurso. In: _____ **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006, p. 113-134.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COHN, Clarice. Culturas em transformações – Os índios e a civilização. São Paulo Perspec. vol.15 no.2 São Paulo Abril./Junho 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200006>.

COSTA, Henrique Geovanine Macêdo. **Aldeia Maracanã, Movimento e Território de Resistência**. Uma visão panorâmica acerca de algumas possibilidades de estudo sobre o tema. Monografia de Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

COSTA, Suzane Lima. **Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas**. Estudos linguísticos e literários. N 50. Salvador. 2014.

DUTRA, Kariny Ranelli Tavares & BEATRIZ, Luciana Ávila. **Corpus da Língua Puri (COPURI): de língua morta a língua em revitalização?** XIV Semana de Letras da UFOP. 2016. Disponível em: <http://semanadeletrasufop.weebly.com/uploads/3/0/4/7/30473046/caderno_resumos_2.pdf>. Acesso em 20 jan. 2017.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. Extermínio e servidão. Revista do Arquivo Público Mineiro. Dossiê.

FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: **A investigação etnológica do Brasil e outros ensaios**. Petrópolis. Ed. Vozes: 1975. P. 191 - 289.

FERNANDES, Patricia Damasceno & COSTA, Natália Sierra Assêncio. **A importância das línguas indígenas no Brasil**. Web-revista Sociodialeteo. V. 5, n 13, 2014. Disponível em: <<http://www.sociodialeteo.com.br/edicoes/18/08082014095741.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2017.

FERRARI, Clara Teixeira. **Territórios e Educação do Campo nas Serras do Brigadeiro**. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, 2011.

FILMER, Paul. **A estrutura do sentimento e das formações sócio-culturais**: o sentido de literatura e de experiência para a sociologia da cultura de Raymond Williams. Estudos de Sociologia, Araraquara, tradução de Leila Curi Rodrigues, v.14, n.27, p.371-396, 2009.

FLEURI, Reinaldo Matias. Desafios à educação intercultural no Brasil. Revista Educação, Sociedade e Cultura. N.16, 2001. Disponível em: <<http://www.fpce.up.pt/ciie/revistaesc/ESC16/16-2.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2017.

FORPROEX, Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Instituições Públicas de Educação Superior Brasileiras. **Política Nacional de Extensão Universitária**. 2. impressão. Porto

Alegre: UFRGS, 2013.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Os aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro**. Educação Pública, 2007. Disponível em:

<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/0039_09.html>. Acesso em 02 nov. 2016.

FREITAS, Aline Luciana de. **Uma Análise da distribuição espacial da Dança de Caboclos “Folguedo Dos Arrepiados” no Território Serra do Brigadeiro**. Monografia. Graduação em Geografia – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2016.

(FUNAI) Fundação Nacional do Índio. **Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas: Balanço e Perspectivas de uma nova Política Indigenista – PPA 2012-2015**. Brasília, 2012.

GARFIELD, Seth. **As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-nação na era Vargas**. Rev. Bras. Hist. São Paulo, v. 20, n. 39, p. 13-39, 2000. Disponível em<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882000000100002#top1>. Acesso em: 10 mar. 2016.

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

GEOVANINE, Henrique; SILVA, Cristiana; BARBOSA, Sara; BARBOSA, Willer; PRONSATO, Laura; GONÇALVES, Vitória; GUIMARÃES, Glauber; GRUPIONI, Christina; CHAVES, Caio. **Quem educa a quem? A Troca de Saberes Viçosa**. Resumo. II Seminário Nacional de Educação em Agroecologia, 2016.

GHEDIN, Evandro; FRANCO, Maria Amélia Santoro. **Questões de Método Para a Construção da Pesquisa em educação**. São Paulo: Cortez, 2008.

GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. **Folguedos da Mata: Um registro do Folclore da Zona da Mata**. Leopoldina. Do autor. 2005. 216 p.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. Petrópolis: Vozes. 2003.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: Uma breve discussão. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei Federal nº10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GORZ, André. Capitalismo, socialismo, ecologia. In: SUESS, Paulo. **O Bem Viver como crítica ao capitalismo e alternativa de um mundo poscapitalista**. Universidade Nacional de Integração Latino-Americana & Conselho Indigenista Missionário. 2016.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In.: SANTOS, Milton *et al.* **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. PPGEU/UFF, 3ª ed., 2007. p.17-38.

HALL, Stuart. **Da Diáspora – Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora

UFMG, 2003.

HOBSBAWN, Eric. **Sobre História**. Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Censo demográfico 2010.<www.ibge.gov.br>. Acesso em: 02 ago. 2013.

JURUNA, Mario; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. **O gravador de Juruna**. Porto Alegre: Ed. Mercado Aberto, 1982.

KÖLLN, Manuelli. **Da Semente à Flor: Emergências Emancipatórias na Licenciatura em Educação do Campo da UFV**. Dissertação. Mestrado em Educação – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2016.

LAMAS, Fernando, **Os Índigenas de Minas Gerais: Guerra, Conquista da Terra, Colonização e Deslocamentos**, Projeto História, São Paulo, 2012.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. **As músicas e as danças dos povos Puri, Coropó e Coroados**. Caderno 1. 2015.

_____. **Notas sobre a cultura Puri**. Editora Puri, Rio de Janeiro, 2015.

_____. **O índio virou pó de café? A resistência dos índios Coroados de Valença frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba (1788-1836)**. Dissertação. Mestrado em História – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

_____. **O índio virou pó de café? Resistência indígena frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba**. Jundiaí, Paco Editorial. 2016.

LÈVIS-STRAUS. Claude. Raça e História [1952] In: **Os Pensadores**. vol. L, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOPES, Danielle Bastos. **O Direito dos Índios no Brasil: a trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 83-108. 2014.

LOPES, Leandro; CONTE, Guilherme; CRUZ, Nina A; CARDOSO, Irene; AMORIM JR, Paulo. **Troca de Saberes: vivenciando metodologias participativas para a construção dos saberes agroecológicos**. Cadernos de Agroecologia, V.08, N 02, 2013. Disponível em: <<http://www.aba-agroecologia.org.br/revistas/index.php/cad/article/view/14826/9098>>.

MAGALHÃES, Tiago Luís. **As Minas Gerais e o século do ouro: antecedentes da descoberta do ouro**. Facich, 2002.

MALHEIROS, Márcia. **Homens da fronteira**. Índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII-XIX. Niterói: UFF, 2008. Tese de doutorado.

MARACCI, Marilda Teles. **A luta indígena e a cidade: a sociedade envolvente**. Geografares, n. 06, 2008.

_____. **Progresso da morte, progresso da vida:** Reterritorialização conjunta dos Tupinikim e dos Guarani no processo de luta pela retomada de suas terras-territórios no Espírito Santo (Brasil). 274f. Tese. Doutorado em Geografia- Universidade Federal Fluminense, Niterói 2008.

MARCHIORO, Marcio. **Fome de Onça:** um estudo comparativo sobre aldeamentos fluminenses e paulistas no século XVIII. Monografia. Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Paraná. 2005.

MARKUS, Clede (org). **Povo Kaingang: Vida e Sabedoria.** Semana dos Povos Indígenas 2012. Editora Oikos Ltda. São Leopoldo, RS, 2012.

MARTINHO, Cássio. **Redes:** uma introdução às dinâmicas da conectividade e da auto-organização. Brasília: WWF-Brasil, 2003.

MASSA, Adriana Accioly Gomes, CRUZ, Fabrício Bitrencourt da, GOMES, Jurema Carolina da Silveira. Resgate de circularidade na resolução de conflitos indígenas. In: **Justiça Restaurativa – Horizontes a partir da resolução CNJ 2015.** 2016.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEIRA, Márcio. Conflitos com índios vão se agravar, prevê ex-presidente da FUNAI. Entrevista. Blog Roldão Arruda, 2015.

MELATTI, Júlio Cesar. **Índios do Brasil.** São Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb, 1993.

MIGUEL, Ricardo Meneses. **Projovem adolescente em Venda Nova do Imigrante – ES e a vida dos jovens:** conexões, capturas, escapes e apropriações. Dissertação. Mestrado em Psicologia Institucional – Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo. 2014.

MIRANDA, Élide Lopes; SILVA, Lourdes Helena da; ZANELLI, Fabrício Vassalli; BHERING Marilane Souza. **Troca de saberes:** novos enfoques metodológicos na construção do conhecimento agroecológico na Zona da Mata Mineira. In: Simpósio de Integração Acadêmica/UFV. SIA Viçosa, MG, 2012.

MOREIRA, Fábio de Oliveira et al. **Programa TEIA:** Tecendo a teia da Agroecologia. 2013. Disponível em: <<http://www.agroecologiaemrede.org.br/experiencias.php?experiencia=1142>>. Acesso em 12 dez. 2015.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Terras Indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorial de 1850.** Universidade Federal do Espírito Santo, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100009>. Acesso em: 13 nov 2016.

NOEL, Francisco Luiz. **Os tambores do Vale do Paraíba.** 2011. Disponível em: <http://www.sescsp.org.br/online/artigo/5852_OS+TAMBORES+DO+VALE+DO+PARAIBA>. Acesso em 12 jun. 2016.

OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. A Etnohistória como arcabouço contextual para as

pesquisas arqueológicas na Zona da Mata mineira. **Canindé Revista do Museu de Arqueologia de Xingó**. Sergipe: UFSE, v.3, 2003.

OLIVEIRA, Enio Sebastião Cardoso de. **O aldeamento de São Luís Beltrão: os índios Puris e a política indigenista de 1788 a 1808 em Campo Alegre da Paraíba Nova**. Dissertação. Mestrado em História Social – Universidade Severino Sombra. 2012.

_____. O Paradigma da Extinção: Desaparecimento dos Índios Puris em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. **Anais do Encontro Regional de História da ANPUH** – Rio. 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos índios misturados?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100003&script=sci_arttext>. Acesso em: 05 jan. 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Coleção Educação para todos. Série Vias dos Saberes, n 02. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, Edições MEC Unesco. 2006.

OLIVEIRA, Natalia Cristina de. et al. **Marques de pombal e a expulsão dos jesuítas: uma leitura do iluminismo português no século XVIII**. Universidade Federal de Maringá, 2013. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada11/artigos/4/artigo_simpósio_4_805_nat_oliveir@hotmail.com.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2016.

OLIVEIRA, Ricardo Batista. **Os antigos habitantes do Leste mineiro**. In: I Encontro Memorial do ICHS - Evento promovido pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, 2004, Mariana. I Encontro Memorial do ICHS: nossa história com todas as letras, 2004.

ORTIZ, Sonia. **A Cultura Puri Resiste**. 2014a. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/270368696406558/?fref=ts>>. Acesso em: 24 mar. 2016.

ORTIZ, Sonia. **Somos índios ou o que restou em nós dos Puris**. 2014b. Disponível em: <<http://www.local.jor.br/colunas/ler/3132/somos-indios-ou-o-que-restou-em-nos-dos-puris>>. Acesso em: 24 mar. 2016.

PACHECO, Júlio César de Almeida. **Intensidades e Conexões de um sujeito em sua trajetória na complexidade do Movimento das Escolas Famílias Agrícolas**. Dissertação. Mestrado em Educação – Universidade Federal de Viçosa. 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Kurukas no mercado colonial. Dossiê. **Revista do Arquivo Público Mineiro**. 2011.

PIMENTEL, Spensy. **O índio que mora na nossa cabeça**. Sobre as dificuldades para entender os povos indígenas. São Paulo: Prumo, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECEÑA, Ana E. (org.). **De los saberes de la emancipación y de la dominación**. 1ª ed. Buenos Aires: Clacso, 2008. p.37-52.

PRINTES, Rafael Biehl et al. Conflitos socioambientais contemporâneos e o revigoramento "desenvolvimentista": Dilemas envolvendo sobreposições de terras indígenas e unidades de conservação na região metropolitana de Porto Alegre. In: ALMEIDA, Jalcione et al. (org.). **Contextos Rurais e Agenda Ambiental no Brasil: práticas, políticas, conflitos, interpretações – Dossiê 3**. Belém: Rede de estudos rurais, 2012.

PURI, Dauá. **Alkeh Poteh – Poeira de Luz**. Uma publicação bilíngüe Puri (macro-jê)-Português. Pachamama Editora, Rio de Janeiro, 2016a.

_____. **Puri Canarêmundu**. Musica Jombey. A muito tempo passado. 2013.

PURI, Raial Orotu. **Povo Indígena Puri: Ghaimatamathin! Nós estamos vivos!** 2016b. Disponível em: <<http://www.xapuri.info/sagrado-indigena/povo-puri-ghaima-tamathin/>>. Acesso em: 25 nov. 2016.

PURI, Raial Orotu. **Povos Indígenas: É preciso saber Direito para poder lutar**. 2016c. Disponível em: <<http://www.xapuri.info/movimentos-sociais/povos-indigenas/povos-indigenas-saber-direito-lutar/>>. Acesso em: 25 nov. 2016.

PURI, Sol. **Resistência Puri: Índia mantém viva a cultura de tribo fidelense**. 2016d. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NdC5DK9zs6w>>. Acesso em: 04 jan. 2017.

RAMOS, Melissa Ferreira; SILVEIRA, Pedro Sergio da. **Estudantes em Movimento: Memórias do Movimento Estudantil da UFV**. Viçosa (MG): UFV, UNEDHS, 2016.

_____. **Troca de Saberes: formando laços, tecendo sonhos e semeando um mundo novo**. 2013. Disponível em: <<http://198.154.206.184/~pagina13/reconquistaraune/troca-de-saberes-formando-lacos-tecendo-sonhos-e-semeando-um-mundo-novo/>>.

REGO, André de Almeida. Deslocamentos espaciais de índios nas aldeias e vilas indígenas da Bahia do século XIX. In: **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.2, nº4 jan-jun 2013. p.48-67. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/RevTH/article/viewFile/414/pdf_43>.

RIBAS, Rodinei. **Os Puris da Serra dos Arrepiados, hoje Serra do Brigadeiro**. 2010. Disponível em: <<http://colibrídourado1.blogspot.com.br/2010/03/minha-tribo.html>>. Acessado em: 02 de jan. 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro - A formação e o sentido do Brasil**. Edição brasileira: Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

_____. **Os Índios e a Civilização**, 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROCHA, Levy. **Viagem de Pedro II ao Espírito Santo**. Coleção Canaã. Volume 7. Vitória,

2008.

ROMÃO, José Eustáquio et al. **Círculo Epistemológico: Círculo de Cultura como metodologia de pesquisa.** In: **Educação e Linguagem**, Ano 9, n. 13, jan-jun 2006. p. 173-195.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna.** Estudos Avançados, São Paulo, v. 2, n. 2, 1988.

_____. **A universidade do século XXI.** São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a transformação social.** São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Marcelo Loures de; BARBOSA, Willer Araújo; KOLLN, Manuelli. Programa de extensão TEIA/UFV: formação universitária para uma ecologia de saberes. **Educação em Revista.** V. 29, n 04. Belo Horizonte. 2013.

SCARAMELLA, Giovani. Puri or not Puri? That's the question! In: **Revista de ciência & tecnologia** / Universidade Iguazu, v.11, no2 (Dezembro 2011) Nova Iguazu - Rio de Janeiro: Gráfica Universitária, 2011.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial(1550-1835),** São Paulo: Companhia de Letras, 1995.

SILVA, Aracy Lopes da. **Índios.** São Paulo, Editora Ática, 1993.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição à reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. **MNEME - Revista de Humanidades**, Natal, v. 04, n. 7, 2003.

SILVA, Elisângela de Moraes. **Arqueologia e coletivos indígenas: os purizados do entorno da Serra do Brigadeiro/Minas Gerais.** Dissertação. Mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2011.

SILVA, Natália Moreira da. **Representações do índio em Minas Gerais na primeira metade do oitocentos (1808-1845).** UFSJ. Disponível em: <<http://www.ilb.ufop.br/IIIsimposio/41.pdf>>.

SILVEIRA, Maysa da Mata. **Possibilidades de envolvimento da agricultura familiar através dos circuitos curtos de comercialização: a experiência da rede de produtos agroecológicos e locais “raízes da mata”.** Monografia. Graduação em Geografia - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2013.

SILVEIRA, Pedro Sergio da. **Pegadas Agroecológicas: historia e práticas educativas de grupos de agroecologia.** Dissertação. Mestrado em Educação – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2016.

SILVEIRA, Priscila Resende. **Tecendo saberes no Teia/UFV: Práxis e Extensão Universitária.** Dissertação. Mestrado em Educação - Universidade Federal de Viçosa.

Viçosa. 2014.

SOARES, Eliane Veras. Literatura e estruturas de sentimento: fluxos entre Brasil e África. **Sociedade e Estado**. vol.26 no.2 Brasília, 2011.

SOARES, Geralda Chaves. **Na trilha guerreira dos Borun**. Belo Horizonte, Núcleo de Publicação do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, 2010.

SOARES, Josarlete Magalhães. **Cartografia e ocupação do território: a Zona da Mata mineira no século XVIII e primeira metade do XIX**. II Simpósio luso-brasileiro de cartografia histórica, Ouro Preto, Minas Gerais. 2009.

SOUZA, Rafael de Freitas. **A Revolta dos Puris: Resistência e Dizimação dos indígenas da zona da Mata Mineira no primeiro quartel do século XIX**. Revista de Ciências Humanas. v. 3, n. 1, 2003.

SOUZA, Rainer Gonçalves. "**Lei de Terras de 1850**"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historiab/lei-terras-1850.htm>>. Acesso em: 27 set. 2016.

SUESS, Paulo. **O Bem Viver como crítica ao capitalismo e alternativa de um mundo poscapitalista**. Universidade Nacional de Integração Latino-Americana & Conselho Indigenista Missionário. 2016.

TEAO, Kalna Mareto & LOUREIRO, Klítia. **História dos índios do Espírito Santo**. Editora do Autor, Vitória, Espírito Santo. 2009.

TEIXEIRA, Simonne. **Diversidade étnica dos indígenas na bacia do baixo Paraíba do Sul**. Representações construídas a partir da Etnohistória e da Arqueologia. Universidade Estadual do Norte Fluminense.

VIEIRA, Tatiana da Rocha. **Escolas do Campo entre Serras e Marias**. Dissertação. Mestrado em Educação. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2016.

VILAR, Leandro. **Uma breve trajetória sobre o direito dos povos indígenas no Brasil**. 2000. Disponível em: <<http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2016/04/uma-breve-trajetoria-sobre-os-direitos.html>>. Acesso em: 12 mai. 2016.

_____. **Os bandeirantes**. 2013. Disponível em: <<http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2013/03/os-bandeirantes.html>>. Acesso em: 16 mai. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify. pp. 181-264. 2002.

_____. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: ISA. **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

VON SIMON, Olga Rodrigues de Moraes. **Memória, Cultura e Poder na Sociedade do Esquecimento**. 2009.

WIED-NEUWIED, Maximiliano Alexandre Philipp. **Viagem ao Brasil**. Tradução de Edgar Sussekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. Coleção Brasileira. Ed. Nacional, São Paulo, 1940.

ZANELLA, Andréa Vieira; LEVITAN, Déborah; ALMEIDA, Gabriel Bueno de; FURTADO, Janaína Rocha. Sobre ReXistências. **Revista Psicologia Política**. V.12, n 24. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2012000200005>. Acesso em: 05 jan. 2016.

ZANELLI, Fabrício Vassalli. **Agroecologia e construção de territorialidades**: um estudo sobre a criação da Escola Família Agrícola Puris de Araponga - MG. Monografia. Graduação em Geografia - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2009.

_____. **Educação do campo e territorialização de saberes**: contribuições dos Intercâmbios Agroecológicos. Dissertação. Mestrado em Educação. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2015.

OUTRAS FONTES:

PURI, Sol: depoimento [2017]. Entrevistadora: Melissa Ferreira Ramos. Viçosa, UFV, 2017. 1 arquivo mp3. (20 minutos). Entrevista concedida à Melissa Ferreira Ramos.

ANEXOS

ANEXO A - Documento de criação do Movimento de Ressurgência Puri

HISTÓRICO

Após várias ações afirmativas de pessoas autodeclaradas/autoidentificadas pertencentes à etnia Puri de estados do Brasil, em 2012 em atividade realizada na Aldeia Maracanã, houve a constatação do pertencimento Puri de vários integrantes e, por iniciativa de Dauá Puri, no encontro das origens do Povo, após pesquisas realizadas no Rio de Janeiro e em Minas Gerais - cidade de Araponga, onde encontra Nenem Lupim, Jurandir Puri, nasceu o Grupo Puri, em 2013, integrado por parentes autodeclarados/autoidentificados e amigos(as) interessados na cultura do nosso povo.

Em julho de 2013, o Grupo Puri se consolidou/institucionalizou e adotou o nome Movimento de Ressurgência Puri e elaborou uma Carta de Princípios que deverá ser subscrita por todos parentes autodeclarados/autoidentificadas que desejarem se afiliar.

O Movimento de Ressurgência Puri é um espaço não-governamental e apartidário, que reúne e articula de forma descentralizada, em rede, parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri, num processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional, a partir do referencial estabelecido na Carta de Princípios.

CARTA DE PRINCÍPIOS

*Em cada época, é preciso arrancar a tradição
ao conformismo, que quer apoderar-se dela.
(Walter Benjamin)*

O **Movimento de Ressurgência Puri** passar a existir da afirmação identitária e contestação de parentes autodeclarados/autoidentificados a respeito do desaparecimento do povo indígena Puri no Brasil. Seus Princípios, contidos nesta Carta deverão ser respeitados por todos que, **autoidentificados e reconhecidos como pertencente ao grupo**, desejarem afiliar-se ao **Movimento**, de modo a consolidar esse processo, assegurando seu êxito e ampliando seu alcance.

1. O **Movimento de Ressurgência Puri** é um espaço não-governamental e apartidário, que reúne e articula de forma descentralizada, em rede, parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri, num processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional, a partir do referencial ora

estabelecido na presente Carta de Princípios.

2. O **Movimento de Ressurgência Puri** é um espaço de encontro para o aprofundamento da reflexão, o debate democrático de ideias, a formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri que estão empenhados no processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional.

3. O **Movimento de Ressurgência Puri** é uma organização/instituição, autônoma e independente e não poderá ter vínculos organizativos com quaisquer Organizações e/ou Instituições que contrariem esta Carta de Princípios. Ele se pauta pelo princípio organizativo da autonomia política, financeira e ideológica, não sendo vinculada a partidos e governos.

4. O **Movimento de Ressurgência Puri** se irmana a todos os Movimentos, Articulações e Fóruns, bem como os de todos os cidadãos e cidadãs em todas as nações que, apoiados em sistemas e instituições internacionais democráticos a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos, defendam: a necessidade de valorizar o conhecimento tradicional para o fortalecimento das culturas indígenas; critérios de participação das comunidades quanto à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração do conhecimento tradicional associado à biodiversidade; o controle e a proteção do direito de propriedade intelectual dos povos indígenas; a prevalência, como uma nova etapa da história do mundo, de uma globalização solidária que respeite os direitos humanos universais dos povos indígenas.

5. As reuniões plenárias anuais do **Movimento de Ressurgência Puri** têm caráter deliberativo sobre declarações e ações que seus integrantes decidam desenvolver, isoladamente ou de forma articulada com outros participantes. O **Movimento de Ressurgência Puri** se compromete a difundir amplamente essas decisões, pelos meios ao seu alcance, sem direcionamentos, hierarquizações, censuras e restrições.

6. O **Movimento de Ressurgência Puri** opõe-se a toda visão totalitária e reducionista do desenvolvimento e da história. Propugna pelo respeito aos Direitos Humanos, pela prática de uma democracia verdadeira, participativa, por relações igualitárias, solidárias e pacíficas entre pessoas, etnias, religiões, gêneros e povos, condenando todas as formas de dominação, assim como a sujeição de um ser humano a outro.

7. O **Movimento de Ressurgência Puri**, como espaço de troca de experiências, estimula o conhecimento e o reconhecimento mútuo das pessoas que dele participam, valorizando seu intercâmbio, os conhecimentos medicinais e terapêuticos indígenas, hábitos alimentares e formas de viver diferente do restante da sociedade brasileira em geral, a noção clara de pertencimento cultural com o objetivo de valorizar o conhecimento tradicional para o fortalecimento da cultura; discutir com especialistas a exploração do conhecimento tradicional associado à biodiversidade e, articular ações visando a proteção do direito de propriedade intelectual; fomentar a localização dos parentes.

8. O **Movimento de Ressurgência Puri**, como espaço de articulação, procura

fortalecer e criar novas articulações entre organizações e movimentos da sociedade civil, que aumentem, tanto na esfera da vida pública como da vida privada, a capacidade de resistência social não-violenta ao processo de desumanização que o mundo está vivendo e à violência que venha a ser usada pelo Estado, e reforcem as iniciativas humanizadoras em curso decorrentes da ação desses movimentos e organizações.

9. O **Movimento de Ressurgência Puri** não tem personalidade jurídica e rege-se por mandato próprio; respeita totalmente a individualidade e identidade de seus membros e estimula o fortalecimento ou surgimento de outras redes a nível estadual ou local, adotando o princípio de liderança compartilhada.

10. O **Movimento de Ressurgência Puri** se propõe a sensibilizar a sociedade civil, os formadores de opinião e as diversas instâncias governamentais para uma ação articulada em prol do tema, buscando contribuir para formular e monitorar a execução de políticas públicas.

11. O **Movimento de Ressurgência Puri** convoca a todos que compartilhem de seus propósitos e princípios, a engajarem-se, de modo a assegurar ampla participação qualificada em torno dos debates, e os convida a coordenarem e promoverem atividades autogestionadas.

12. O **Movimento de Ressurgência Puri** se compromete a utilizar e a socializar, os meios, resultados e repercussões propiciados pelas ações empreendidas no âmbito da presente rede de modo ético e responsável.

A presente Carta de Princípios, elaborada pelos parentes que criaram o Movimento, poderá ser revista, em Assembleia Geral de seus membros.

ORGANIZAÇÃO

O **Movimento de Ressurgência Puri** é um espaço não-governamental e apartidário, que reúne e articula de forma descentralizada, em rede, parentes autodeclarados/autoidentificados Puri e parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia Puri, num processo permanente de busca e construção dessa identidade, do nível local ao nacional, a partir do referencial ora estabelecido em sua Carta de Princípios.

O **Movimento de Ressurgência Puri** tem por objetivos:

I. Promover a democratização da informação, da cultura, da educação, dos direitos humanos, sociocultural, do meio ambiente e diversidade, da política e povos indígenas, dos recursos naturais e das ações voltadas para o tema;

II. Organizar intercâmbios regulares entre entidades dos estados, através de encontros interiorizados, seminários e congressos;

III. Mobilizar a sociedade organizada em torno do tema;

IV. Formular e propor políticas públicas voltadas para o tema;

V. Promover a cooperação e a articulação entre seus membros em atividades comuns;

VI. Manter articulação permanente com representantes de Instituições, em nível governamental, voltadas para o tema, visando encaminhar as questões.

VII. Formular estratégias e identificar parcerias e cooperação técnica, financeira e política com organizações indígenas, não indígenas e organismos de cooperação nacional e internacional para garantir a continuidade da luta e resistência da Ressurgência Puri.

O **Movimento de Ressurgência Puri** tem por sede o Município do Rio de Janeiro, onde deverá estar instalada sua Secretaria Geral.

O **Movimento de Ressurgência Puri** tem a seguinte estrutura:

I - **Assembleia Geral**, órgão máximo de decisões e deliberações da organização/instituição, é composta de todos os membros do Movimento nos estados, realizada anualmente de forma ordinária para aprovar o Relatório Anual de Atividades do ano anterior e o Plano Anual de Atividades do ano seguinte, bem como local onde lideranças, comunidades, parceiros/aliados e convidados, reunirem-se para manifestar seus posicionamentos, fixar metas, avaliar os avanços, tomar decisões e manter os níveis da mobilização em alta, além de formação de novos interlocutores para dar continuidade e ampliar o trabalho iniciado. (Pode ser nos Encontros da Troca de Saberes)

II - um **Conselho Diretivo**, órgão deliberativo e consultivo da administração superior do Movimento, constituída por um Colegiado de, no mínimo, 2 (duas) representantes do Movimento de cada estado (Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo), indicados por seus parentes locais, sem hierarquia, num exercício democrático de gestão compartilhada, que exercerá a função de órgão executivo do Movimento, com decisões tomadas, prioritariamente, por consenso, respeitadas as da Assembleia Geral, como as atribuições:

a) estabelecer a política geral do Movimento;

b) apreciar, com vista ao reconhecimento como pertencente ao grupo étnico, os autoidentificados/autodeclarados que desejarem afiliar-se ao Movimento;

c) acompanhar a execução do Plano Anual de Atividades, através da análise dos relatórios periódicos encaminhados pelos Conselhos Estaduais e/ou Municipais;

d) coordenar as atividades do Movimento;

- e) convocar as Assembleias Gerais;
- f) articular as relações do Movimento com entidades congêneres internacionais, nacionais e locais, bem como a composição de agendas para presença do Movimento em espaços políticos e suas conexões locais, regionais e supranacionais;
- g) emitir documentos em nome do Movimento;
- h) aprovar a criação de Conselhos Estaduais e/ou Municipais;
- i) indicar os representantes junto a outras Instituições, bem como para o comparecimento a fóruns, seminários, congressos e eventos similares em nome do Movimento.

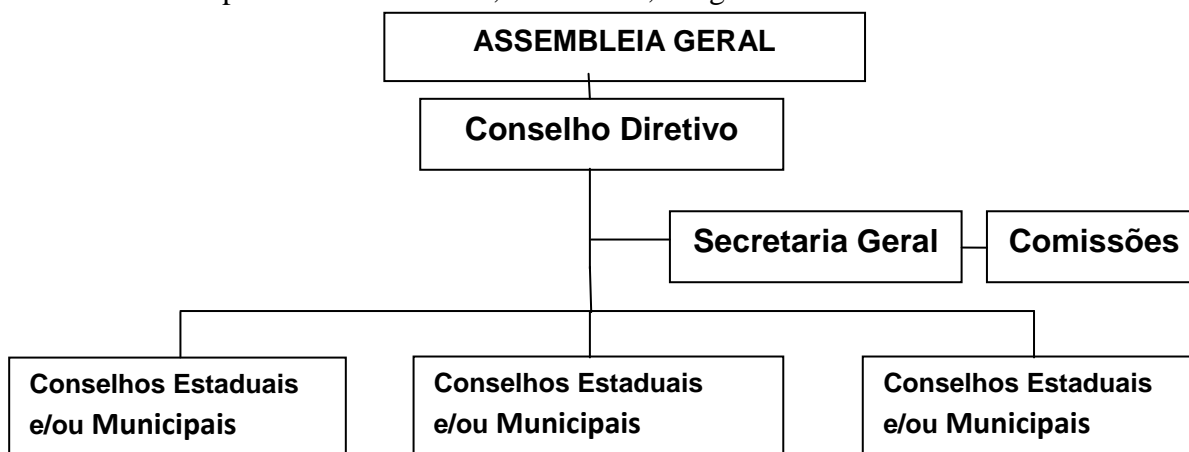
III - uma **Secretaria Geral**, subordinada ao Conselho Diretivo, composta pelos fundadores do Movimento, com as seguintes Comissões vinculadas:

- a) Mobilização:
- b) Comunicação:
- c) Financeiro:
- d) Formação:
- e) Jurídica:

IV - um **Conselho Consultivo**, formado por representantes de parceiros/aliados (pessoas físicas ou jurídicas) engajados em ações concretas pela ressurgência da etnia puri.

V - **Conselhos Estaduais e/ou Municipais**, onde houver parentes afiliados, órgão deliberativo e consultivo da administração estadual do Movimento. Integrado por XX (XX) membros e respectivos suplentes, indicados por seus parentes locais, respeitadas as decisões da Assembleia Geral e do Conselho Diretivo, tem como atribuições:

- a) estabelecer a política do Movimento no local;
- b) encaminhar ao Conselho Diretivo a ficha de filiação dos autoidentificados/ autodeclarados que desejarem afiliar-se ao Movimento;
- c) acompanhar a execução do Plano Anual de Atividades no estado;
- d) elaborar relatórios semestrais das atividades e encaminhar ao Conselho Diretivo;
- e) coordenar as atividades do Movimento no estado;
- f) convocar as Assembleias Gerais estaduais;
- g) articular as relações do Movimento com entidades congêneres locais;
- h) emitir documentos em nome do Movimento no local;
- i) indicar, no estado, os representantes junto a outras Instituições, bem como para o comparecimento a fóruns, seminários, congressos e eventos similares.



ANEXO B - Transcrição de Depoimentos identitários Puri do Youtube feitos em 2016

Depoimento identitário de Kapuã Lana Puri.

Eu nasci no município Corinto. A minha família toda veio daquela região ali, à margem do Guaicuí, conhecido pelos não indígenas como rio das Velhas, mas o nome indígena é Guaicuí ou *Aimi*. Desde cedo eu tenho esse conhecimento de que nós temos a ancestralidade indígena. Da parte do meu pai, por exemplo, todos têm certeza disso, falam do meu bisavó, da minha bisavó. Entretanto, como grande parte dos Puri, foram deixando a prática da cultura, até mesmo pelos preconceitos e imposições. Quando passava para o filho ou neto tinha que passar escondido, então as vezes não passava ou passava muito pouco da cultura para a frente. Mesmo não vivendo ou não se identificando, ou até mesmo como o Daniel falou se identificando mais como uma família branca, não se perdeu essa memória.

Eu sempre tive uma identificação muito grande, desde pequeno, com essa raíz, essa cultura indígena, mesmo ainda não me identificando como indígena quando mais novo, porque eu não sabia que eu poderia me identificar como indígena. É importante as pessoas saberem dessa possibilidade, porque muitos acham “ah meu avó que era indígena, ou minha bisavó, eu não”. Mas se meu avó era, porque eu não sou? O que aconteceu no meio do caminho?

Depois eu fui em busca dessa raíz, mais a fundo, além do que eu sabia, do que meu pai e alguns parentes contavam. Eu fui procurar com os mais velhos, minha avó já faleceu, eu perguntei para o meu tio-avó, minha tia-avó, os irmãos da minha avó, e eles me contaram mais sobre isso, falaram da infância deles no mato, depois quando eles foram para a cidade de Corinto, eu tenho um tio-avó que continua no mato, eles tinham costume de pescar, caçar, eles me mostraram fotos do meu bisavó. A mãe dele tinha vindo da aldeia que ficava ali no Morro da Garça, é um morro sagrado para o nosso povo ali na região. Foram expulsos, desaldeados e foram para a cidade. Além da aldeia no Morro da Garça, tem um povoado com alguns remanescentes em Carrapato, eu até quero quando retornar lá dar continuidade a minha pesquisa com mais pessoas do povoado de Carrapato.

Além dos mais velhos, eu fui procurar com outros parentes Puris de outras regiões, fiquei conhecendo sobre os parentes do Rio de Janeiro, São Paulo, Araponga, os encontros que aconteciam, como o encontro em Viçosa. Eu conheci a Opetahra em um encontro indígena que teve aqui na UFMG e foi a primeira Puri, assumidamente, praticante da cultura, que eu conheci, e daí em diante fui conhecendo os outros e foi muito importante nesse processo de estar revivendo, resgatando, e mantendo a nossa cultura.

Além dos Puris e os mais velhos, tem a literatura e a vivência com outros parentes de outras etnias, como aqui em Belo Horizonte a gente convive também com os parentes Pataxó, Guarani, Kambiwá, Maxacali, fazemos parte aqui também da Aldeia Umuarama, do Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, que atua em apoio a diversos povos, foi um marco importante estar nessa luta com todos os demais integrantes.

Estamos ai para estar fortalecendo, resgatando, pegando de volta, retomando tudo aquilo que a civilização nos tomou, essa chamada civilização nos tomou, nos roubou a oportunidade de nós termos crescido na floresta, numa aldeia, vivendo de uma forma mais plena nossa cultura, mas isso não aconteceu. Nós lutamos então para manter aquilo que é possível aqui, retomar nossa língua, nossa espiritualidade, nossas danças, cânticos, tudo que envolve nossa cultura e nossa terra, estar reestruturando nossas aldeias.

Estamos na resistência, neste movimento da resistência, para fortalecer isso mesmo, fazer o chamado ancestral para às pessoas para que despertem a indianidade dentro de cada um, isto é uma coisa que vai além da questão cultural, é uma questão que tem a ver com o futuro do planeta, isto é importante para o indígena e para o não indígena, para o mundo

inteiro, não aprender a resgatar certos valores dos povos originários que realmente respeitam a terra e os seres que nela habitam, este planeta vai continuar só afundando, sendo destruído por esta civilização e vai tender para o colapso mesmo. Então se a gente quer ter uma esperança a gente precisa resgatar isso.

Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=l6pFTa8aa6Q>>.

Depoimento identitário de Lúcia Puri

Minha mãe falava que viveu numa aldeia até os 10, 12 anos. Ela tinha esta coisa de gostar do mato, a nossa casa tinha uma horta, de chá, remédios, então ela era a pessoa que fazia os chás para os meninos na época, então essas coisas tudo ela curava via chá de casa mesmo.

Mas o que a gente via era que ser índio era ser doente, era muito diferente na sociedade, minha mãe sofria muito preconceito. E a gente viveu isso. Mas ela assumia a sua identidade como Puri. Quando eu era criança eu tinha o entendimento que era índia depois isso foi esquecido. Minha mãe tinha um jeito diferente das outras mulheres, pele muito morena, cabelo bem lisão. Meus avós maternos eram Puris.

Tinha um seriado que passava na TV, *Bonanza*, que mostrava o índio de uma forma preconceituosa. E foi numa época que os índios da Serra da Mantiqueira estavam sofrendo um grande massacre, na época da ditadura, nos anos 1970, quando ainda restavam muitos índios aqui. O Exército na época tomou essas terras. Eu acho que o seriado passava inclusive para que as pessoas não percebessem o que estava ocorrendo. Hoje a gente consegue entender, mas na época a gente tinha vergonha de falar que era índio. Índio era o bicho do mato, o bicho que não conseguia conviver, porque era diferente os seus costumes, era bicho. Bicho preguiçoso.

Mamãe comia com as mãos. Minha mãe foi arrancada da aldeia, e foi uma guerreira ao se adaptar, ao ter que se adaptar aquela imposição de homem branco, e minha mãe foi mãe aos 13, 14 anos. E depois rompeu com aquele homem e veio para Belo Horizonte criar os filhos sozinha, analfabeta. E a gente aprendeu muita coisa, de chá, essas coisas ela ensinou. Mas a gente não escreveu. Podia ter escrito, porque eu vivi com uma índia, brava, boa. E isso faz falta. Então eu sempre soube que fui Puri.

Disponível em:< <https://www.youtube.com/watch?v=gOeJsbXtdMs>>.

Depoimento identitário de Daniel Puri

Na escola as pessoas reparavam no meu olho que eu nem achava que era tão puxado, algumas pessoas perguntavam se eu tinha japonês na família. Eu perguntava para minha mãe e ela falava que não e mais nada. Um dia eu fui fazer uma peça de teatro, eu fazia teatro de rua, e fiz papel de um índio velho, na verdade eu escrevi a peça e era para um amigo meu fazer esse papel, e aí ele não decorou o texto e como eu já tinha escrito eu acabei fazendo o papel, e o pessoal começou a me perguntar se eu tinha origem indígena, daí eu fui perguntar um pouco mais a minha mãe, comecei a ter mais certeza disso aí, mas também não sabia bem o que fazer com isso.

Eu fui saber o que fazer com isso depois que eu entrei na Universidade. Porque eu fui educado para achar que a minha família era branca. A minha mãe tem o nariz achatado, baixinha, cabelo armado, mas como ela não tem a pele preta ela falava que era branca. E

meu pai parecia aqueles índios norte americanos, mas como ele tem esse nariz assim, reto, que não é da mãe dele, é do pai que era italiano, aí era branco. Falavam do meu avô italiano, mas nunca falavam das minhas avós indígenas, tanto da parte dele quanto da mãe. Na universidade eu fui conhecer os brancos de verdade que me falaram: você não é branco, você é mestiço, né? Nunca tinham me perguntado isso.

Fiz amizade com o pessoal do movimento negro, e eu comecei a me sentir meio deslocado porque eles celebravam suas origens. E eu pensava, não sou negro, mas não me considero branco. E eu nunca fui bem aceito, eu sempre fui um tipo esquisito, pelos costumes, era tido como bicho do mato, minha mãe cortava meu cabelo daquele jeito de tigela, ela mesmo cortou meu cabelo até a adolescência, e aí eu envergonhado por causa da molecada me zuar comecei a ir no cabeleleiro. E aí eu comecei a me tocar um pouco.

Eu percebi que eu tinha um pertencimento e fui atrás e cheguei no Puri desta forma. Faz uns 6 anos, foi em 2010. Comecei a ir atrás. Foi aí que eu conheci a Aldeia Maracanã, conheci o Dauá, fui para Araponga, e eles viram semelhança física comigo. Aí eu comecei a pesquisar tanto os Puris que tinham restado como os registros que tem dos Puris antigos.

Minha mãe ajudou porque ela começou a contar umas histórias que ela nunca tinha contado para mim antes. Foi comigo até Paraisópolis, que é a terra dela em Minas Gerais. A última família reconhecida indígena era da infância dela, depois disso os velhos morreram, os filhos casaram com outras pessoas e deixaram de se afirmar. Mas aí restou um primo meu lá que ele conta algumas histórias, mas no geral minha família não quer saber disso aí. Não quer saber em defender essa parte da família.

Minha mãe me ajudou bastante porque ela teve coragem de chegar lá e enfrentar a ridicularização da família e tudo mais, para ir na madrinha dela que sabia da história, que é tia e madrinha dela, e aí me contou a história. Então ela foi muito corajosa, ela falou: filho, agora você não vai querer que eu vire índia não né? E eu disse: não mãe, isso não é assim só pelo sangue, isso você tem que sentir aqui (mente), aqui (coração). Ela me contou o que eu precisava, que era a parte da história que ela não tinha contado. Eu perguntei desde quando ela começou a se interessar por isso, porque ela nunca tinha me contado essa história, e ela disse: “Desde que você se manifestou”.

Ela me contou que a minha bisavó tinha contado para ela que a avó dela não sabia nem falar o português direito, era indígena, e a minha mãe ficou sabendo de umas coisas, tipo de um pedaço de terra que tinha da família dela que minha bisavó deixou meu bisavô plantar café em tudo, mas só aquela parte ali que ela herdou da avó dela, ela não deixava tirar nada dali, tinha uma nascente, e ela cercou aquilo ali e não deixava tirar nenhum galho de lá, preservou. E aí que eu fiquei sabendo dessas histórias do pertencimento dela que ela procurava ocultar.

Meu pai também, a mãe dele sabia fazer uns cestos trançados e quando ele viu os cestos dos Guaranis ele achou parecido, mas ele não tem informação, não sabe de onde veio. Da parte da minha mãe felizmente a gente tem esse relato da minha bisavó. Lamento que enquanto ela estava viva eu não aproveitei.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=E3-sWgp3dMI>>

ANEXO C - Transcrição de fala de Dauá Puri na Abertura da Semana do Fazendeiro de 2013

Agradecer por esta oportunidade, *Dokora*, Deus, na minha língua Puri, me oferece de estar aqui e de estar vivenciando mais esta experiência. Há muito tempo atrás eu tinha alguns sonhos. Quando jovem aos 18 anos era fazer vestibular para Agronomia, vir estudar aqui em Viçosa ou na Rural do Rio de Janeiro. Mudei de caminho, passei a me dedicar a música. Outro grande sonho era pedir a Deus que se pudesse chegar até o ano 2000 e eu escrever um texto sobre o que seria o mundo nessa época. E também ele me concedeu essa benção.

Ele me concedeu essa benção de vivenciar a pesquisa do meu povo Puri, lá no Rio, e encontrar esse registro de Minas e pra cá me dirigir, conhecer Nenen Lupin, Bibinho, Jurandir Puri, conhecer Willer Barbosa lá na EFA Puri. E a partir daí ele me apresentar a Troca de Saberes.

Agradecer por esses homens e mulheres que constroem esse país, e agradecer sempre, em todo momento, por existir a Troca de Saberes. Porque também era um sonho que eu tinha lá no Rio e não conseguia ver essa realidade. E eu venho ver essa realidade aqui em Minas, através da dedicação desses professores, desses homens e mulheres que constroem a dignidade do homem do campo construindo a Troca de Saberes. Foi aqui na Troca de Saberes que eu respirei bem fundo e me alimentei ainda mais ouvindo a voz e saberes dos agricultores.

Muita coisa eu tenho aprendido ao longo desse tempo. Eu quero agradecer a vocês professores, a vocês agricultores por estarem me oferecendo esta oportunidade de sonhar um pouco mais com este país. Este país que eu aprendi a amar na poesia e sonhar para os meus netos que a gente pode encontrar uma saída para ele. Uma saída decente, digna, e que só através de trocar saberes, trocar sabedoria entre as pessoas, é que vamos poder diminuir os espaços que existem entre esses saberes, entre as divergências, e procurarmos trabalhar no sentido de uma convergência, respeitando a lei, e a lei maior, que é a lei da terra.

Por tudo isso eu quero oferecer neste dia ao meu neto, ao pequeno Vitor, e talvez, eu não pude estudar aqui, mas que ele um dia possa vir, ou a minha neta, na UFV. E que tantos outros que sonham com um Brasil diferente, tantos jovens que estão no campo, a UFV possa dar esse orgulho a eles.

E que esta Universidade seja verdadeiramente um portal de integração, de igualdade social, racial, econômica, do nosso país. Este é um sonho, e sei que é um sonho difícil, mas que aqui existem profissionais competentes e que poderão nos auxiliar no sentido de caminharmos para realizar esse movimento, a Troca de Saberes, que o mundo troque de cor, que o mundo troque de pensamento, e que eu possa aprender como tenho aprendido na Troca de Saberes a respeitar meus semelhantes e a respeitar a vida. E pensar que abaixo da terra existe um mundo que nos possibilita gerar a vida para estarmos sob a terra.

Agradeço a todos os amigos e irmãos, a minha família, e a todos que tem nos ajudado neste caminho de busca. Eu estou fazendo o caminho de volta, e estou encontrando aqui em Viçosa esses parceiros para fazer esse caminho de volta à minha origem, a origem dos povos originários deste país. Quero deixar aqui à senhora Reitora um pequeno e humilde exercício, ainda muito simples, nosso, mas fruto desse trabalho desse contato com esses ilustres mestres que estão aqui nesta academia de ciência e sabedoria.

ANEXO D - Reportagem Troca de Saberes 2010

(Carlos Goulart – Diretor do CCE) Muitas vezes o conhecimento não formal é tão ou mais importante do que o conhecimento formal que você adquire em uma escola. Então a gente tem que aproveitar o conhecimento popular e o difundir. Colocar frente a frente o conhecimento que os agricultores adquirem com o que é colocado na universidade.

(Irene Cardoso – Professora do Departamento de Solos) Nessa interação de saberes, tanto do agricultor, dos estudantes, quanto dos professores, a gente tem a intenção, o objetivo de que um conhecimento novo emerja. Em 2010 serão 12 instalações pedagógicas espalhadas pela UFV, cada uma tratando de temas diferentes. Os três dias de atividades contarão com espaço de integração entre os participantes das diferentes instalações. A gente pode ter uma Instalação Pedagógica natural com o que tem aqui hoje, mas a gente pode também colocar alguns elementos para favorecer a discussão e a troca de saberes.

(Antônio Bento – Professor do Departamento de Zootecnia) Os temas abordados desde o ano passado foram água, trabalho, comercialização popular, a terra, os animais e o processo produtivo. É a sensibilização de pessoas que estejam com essa ideia de que é um passo importante, na perspectiva agroecológica, economia ecológica mundial.

ANEXO E - Tema Troca de Saberes 2016 - entrevista com Willer Barbosa

Eu estou aqui para falar um pouco do tema desta 8ª Troca de Saberes que a gente está realizando aqui na Universidade Federal de Viçosa entre 15 e 19 de Julho. O tema que nós definimos é *Mnhamã* Água: Roda de Saberes da Transformação. O tema da água já surgiu como um tema vigoroso e que a gente não teve como não beber nele. *Mnhamã* é uma palavra Puri, uma língua que esta sendo resgatada, recuperada, reconhecida agora, pelos remanescentes Puri de toda a região sudeste do Brasil, nesta perspectiva de uma ressurgência de um povo indígena, então nós trouxemos *Mnhamã* água, já com a sua tradução no sentido de apontar um saber produzido como ausente, um saber invisibilizado.

Então essa expressão *Mnhamã* já revela a necessidade de compreendermos com outras línguas, outras línguas que estão relegadas ao abandono secularmente, e que neste contexto temos já, entre nós, pessoas originárias deste povo Puri, e que vem fazendo este estudo da língua no sentido de compreender novas formas de comunicação. Então a Troca de Saberes também se coloca nesta perspectiva de novas formas de comunicação com *Mnhamã* água.

Roda de saberes da transformação nesta perspectiva de que os saberes precisam ganhar circularidade, precisam estar em roda, precisam dialogar entre si, um diálogo tenso, difícil, mas não temos que fugir do difícil, pelo contrário, a escolha é a do difícil, como nos ensinaram os grandes sábios dos povos ancestrais, os grandes poetas, a escolha pelo difícil é que produz a possibilidade de uma transformação, então roda de saberes da transformação. Não nos interessa a validação de um saber já dado como pronto, nos interessa rodar os saberes no sentido da transformação dos próprios saberes da sociedade como um todo.

A água, *mnhamã*, nós temos uma infeliz evidência do desastre civilizatório desta sociedade capitalista uma vez que tivemos no ano passado essa tragédia da ruptura das barragens dos resíduos minerários que praticamente decreta o fim do rio Doce, um rio exuberante com mais de 600 km de extensão, com uma calha maravilhosa, e que agora está em um processo de degradação definitivo, muito embora nós estejamos na perspectiva da recuperação dessas águas, já temos muitas experiências na perspectiva agroecológica de recuperação de nascentes de águas, de recuperação de matas que recompõe estas águas, de

recuperação das pessoas e dos povos que sempre se colocaram no cuidado da água, da terra, da sociedade, das pessoas. Então *Mnhamã* água, roda de saberes da transformação, vamos fortalecer este percurso.

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Vg8iz34ZXCU>

ANEXO F - Troca de Saberes 2016 - entrevista com Irene Cardoso

O tema da Troca de Saberes deste ano é água, em função de toda a questão hídrica, de todo o problema envolvendo a água, que parece estar muito em função das mudanças climáticas. Então a gente vai discutir a água, mas também vai discutir a sociobiodiversidade, porque a gente não consegue resolver o problema da água sem pensar no solo, na qualidade de solo e na água infiltrando no solo. Para ter qualidade de solo é preciso fazer o manejo da biodiversidade, e isso envolve várias questões sociais, várias formas de fazer esse manejo.

A Troca de Saberes é um momento que as comunidades, principalmente do entorno de Viçosa, mas também as comunidades mais distantes, como do Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo, Espírito Santo, elas vem para a Universidade para conversar e trocar ideias, saberes, informações, a respeito de diversos temas, especialmente aqueles temas ligados à agroecologia, educação popular, cultura popular. É um momento de integração entre Universidade e comunidade, principalmente comunidade rural, mas não só, também comunidades urbanas. Então as pessoas vêm para a Universidade para estar fazendo esta integração entre o saber popular e o científico.

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=wRWwCgJdrak>