

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS (PROFLLIND)

KWAYTIKINDO – Cosmopolítica e Historiografia
Linguística Puri

Txâma Xambé Puri
Mery Nancy de Lima Leite



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS (PROFLLIND)

KWAYTIKINDO – Cosmopolítica e Historiografia
Linguística Puri

Txâma Xambé Puri
Mery Nancy de Lima Leite

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Línguas Indígenas do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro para a obtenção do título de Mestre em Linguística e Línguas Indígenas.

Orientador: Prof. Dr. Evandro de Sousa Bonfim

Rio de Janeiro
2025



L533k Leite, Mery Nancy de Lima (Txâma Xambé Puri)

'Kwaytikindo - Cosmopolítica e Historiografia linguística Puri' /
Mery Nancy de Lima (Txâma Xambé Puri) . – Rio de Janeiro,
2025.

204f. : il. (color.)

Orientador: Prof. Dr. Evandro de Sousa Bonfim

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de
Janeiro, Museu Nacional, Mestrado Profissional em Linguística e
Línguas Indígenas - PROFLLIND, 2025.

1.Línguas indígenas. 2. Língua Puri. 3. Povo Puri. 4. História
Indígena. 5.Epistemologia indígena. 6.Cosmopolítica.
7.Historiografia linguística. I. Bonfim, Evandro de Sousa. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS (PROFLLIND)

KWAYTIKINDO – Cosmopolítica e Historiografia
linguística Puri

Txâma Xambé Puri
Mery Nancy de Lima Leite

Banca Examinadora

Prof. Dr. Evandro de Sousa Bonfim (orientador)
Prof. Dr. Beatriz Protti Christino (membro interno)
Prof. Dr. Gustavo Villela Lima Costa (membro externo)
Prof. Dr. Fernando Órphão de Carvalho (suplente interno)
Pef. Dr. Altaci Correa Rubim (suplente externo)

Kanaremundede – Tenuahi
Canto ritual - Gratidão

Tenuahi, opê pote, tenuahi
Tenuahi, axe maxe, tenuahi
Tenuahi, petara sayma, tenuahi
Tenuahi, ñaman ñamaytu, tenuahi
Tenuahi, txuri sayma, tenuahi
Tenuahi, sate makapon, tenuahi

Gratidão, luz do sol, gratidão
Gratidão, alimento da terra, gratidão
Gratidão, lua brilhante, gratidão
Gratidão, frescor da água, gratidão
Gratidão, estrela brilhante, gratidão
Gratidão, amor dos irmãos, gratidão

RESUMO

O presente estudo intitulado 'Kwaytikindo - Cosmopolítica e Historiografia linguística Puri', propõe-se à análise da língua Puri enquanto campo historiográfico, dispositivo político e arquivo vivo que expressa a memória e lugar epistemológico do povo Puri. Partindo do princípio de que as decisões linguísticas realizadas no âmbito do processo de vitalização do Kwaytikindo (língua puri) se dão a partir da cosmologia e práticas sociais do próprio povo, observa-se que este processo não se limita a uma recuperação lexicológica ou gramatical. Constitui-se um ato consciente de produção historiográfica autoral e coletiva Puri; instância fundamental onde se inscrevem trajetórias ancestrais e contemporâneas. A pesquisa fundamenta-se na constatação de que a língua Puri, além de instrumento comunicativo, é campo ontológico; de palavras intrinsecamente polissêmicas e cosmopolíticas, funcionando como dispositivos que articulam história, natureza e relações sociais (humanas e não humanas). A análise evidencia que as palavras puri não apenas nomeiam coisas ou seres, mas projetam sentidos múltiplos e interdependentes, constituindo verdadeiros territórios de significação, atravessados por cosmologias e memórias. Nesse horizonte, examinou-se o percurso histórico de atribuição terminológica do ser 'Puri', desde os registros coloniais e as designações externas até os sentidos mobilizados na produção acadêmica contemporânea e, sobretudo, na reformulação semântica de tal determinação conceitual a partir da oralidade e da autoenunciação Puri. A produção apresenta como anexo o Vocabulário Kwaytikindo edição atual.

Palavras-chave: Línguas Indígenas. Povo Puri. História Indígena. Autoria Indígena. Epistemologia Indígena. Historiografia Linguística. Cosmopolítica. Produção Autoral Indígena. Língua Puri. Kwaytikindo.

ABSTRACT

The present study, entitled “Kwaytikindo – Cosmopolitics and Puri Linguistic Historiography,” proposes an analysis of the Puri language as a historiographic field, a political dispositif, and a living archive that expresses the memory and epistemological place of the Puri people. Based on the premise that the linguistic decisions undertaken within the process of revitalizing Kwaytikindo (the Puri language) emerge from the cosmology and social practices of the people themselves, it becomes evident that this process is not limited to a lexical or grammatical recovery. Rather, it constitutes a conscious act of Puri historiographic production—authorial and collective—an essential instance in which ancestral and contemporary trajectories are inscribed. The research rests on the understanding that the Puri language, beyond being a communicative instrument, is an ontological field composed of intrinsically polysemic and cosmopolitical words operating as devices that articulate history, nature, and social relations (human and non-human). The analysis demonstrates that Puri words do not merely name things or beings; they project multiple and interdependent meanings, forming true territories of signification permeated by cosmologies and memories. Within this framework, the study examines the historical path of the terminological attribution of “Puri,” from colonial records and external designations to the meanings mobilized in contemporary academic production and, above all, to the semantic reformulation of this conceptual determination grounded in Puri orality and self-enunciation. This work includes, as an appendix, the current edition of the Kwaytikindo Vocabulary.

Keywords: Indigenous Languages. Puri People. Indigenous History. Indigenous Authorship. Indigenous Epistemology. Linguistic Historiography. Cosmopolitics. Indigenous Authorial Production. Puri Language. Kwaytikindo.

LISTA DE SIGLAS

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DILI – Década Internacional das Línguas Indígenas

ES – Espírito Santo

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GEFPM – Grupo Entre Folhas Plantas Medicinas / Universidade Federal de Viçosa

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MG – Minas Gerais

MN/UFRJ – Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro

ONG – Organização Não Governamental

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PROFLLIND – Programa de Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

RBLI – Revista Brasileira de Línguas Indígenas

RJ – Rio de Janeiro

SP – São Paulo

UEMG – Universidade do Estado de Minas Gerais

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFV – Universidade Federal de Viçosa

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE FOTOS

Foto 1 - Maracujá Passiflora. Puri.	137
Foto 2 – Memorial 1	172
Foto 3 – Memorial 2	173
Foto 4 – Livro Uxo Mairiporã.	175
Foto 5 – Placa da língua Puri (kwaytikindo) em Uxo Txori MG	180
Foto 6 – Estudo da língua Puri (kwaytikindo) em Ñamantuza Koya MG	182
Foto 7 – Grafismo kwaytikindo em Museu da Cultura Puri RJ.	183
Foto 8 – Grafismo Ñamake (peixe) em cerâmica ES.	186
Foto 9 – Grafismo Purika (povo) em cerâmica SP	187
Foto 10 – Grafismo Ambo (árvore) em tecelagem ES.	188
Foto 11 – Grafismo Ñamake em miçanga RJ.	189
Foto 12 – Grafismo corporal Ñamake.	190

LISTA DE IMAGENS

Imagem1 – Cartilha FUNAI Gt DILI	176
Imagem 2 – Exposição Titiñan Espírito Santo	178
Imagem 3 – Kanduna Puri MG	180
Imagem 4 – Grafismo Ñamake em Ñamantuza Koya MG.	181
Imagem 5 – Pintura Línguas em Retomada	184
Imagem 6 – Show Kandu Puri	185

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.	11
1. A HISTÓRIA DO BRASIL NO TERRITÓRIO ANCESTRAL DOS POVOS ORIGINÁRIOS	22
1.1 Genocídio, ecocídio, etnocídio, epistemicídio e glotocídio – Em termos linguísticos, o processo colonizatório.	24
1.2 A luta Indígena por direitos – A constituinte e a retomada da fala	34
1.3 História Indígena	40
1.4 Índios, Indígenas, Originários – Conceituações do nosso ser.	42
2. PURI TXEMIN – O POVO PURI	44
2.1 A colonização e o Sudeste no território ancestral Puri	46
2.2 O ser Puri.	57
2.3 Preto-Puri.	88
3. KWAYTIKINDO – LÍNGUA PURI	100
3.1 Retomada Linguística Puri.	102
3.2 Projeto Txemim Puri.	109
3.3 Epistemologias Indígenas e concepção ancestral de Língua	115
3.4 Auto-enunciação Puri – Análise Semântica e Cosmológica.	131
3.5 O ser Puri na Linguagem – Inscrições de história e ressonância do território em atos discursivos.	138
3.6 Kwaytikindo: Ontologia, Ethos e Cosmopolítica na Língua Puri	147
3.7 Lugares de fala e manifestações - A presença do kwaytikindo.	172
CONSIDERAÇÕES FINAIS – Entre percursos e enunciados de um trajeto histórico	191
REFERÊNCIAS	
ANEXO – VOCABULÁRIO KWAYTIKINDO	

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Situamos as análises linguísticas desta dissertação constituindo-se um desdobramento e aprofundamento da pesquisa em História Indígena Puri iniciada em 2014 no âmbito da graduação em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; que teve como resultado a produção do título: “A repercussão do movimento indígena Aldeia Maraká’nà em ações de emergência identitária indígena em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2006 – 2018) – Txemim Puri – Povo Puri: O caminho de volta”. (LEITE, 2019) Trata-se do 1º trabalho de autoria puri sobre história oral e etnogênese desta etnia, e que realizando uma inversão no foco comum de análise, através da apreciação do fenômeno a partir das experiências e sentidos conferidos por seus agentes, evidencia os indivíduos que realizam o fenômeno a nível coletivo. A atual análise acerca da língua puri, com recorte direcionado ao processo denominado kwaytikindo integra e dá continuidade a citada pesquisa.

O conceito de uma viagem de retorno foi empregado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999) como título de uma coletânea por ele organizada com o subtítulo “etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena”. O volume reúne textos de diversos pesquisadores cujos estudos se concentraram nessa região. A expressão, foi inspirada na metáfora poética presente em uma composição de Torquato Neto: “desde que saí de casa/ trouxe a viagem da volta/ gravada na minha mão/ enterrada no umbigo/ dentro e fora assim comigo/ minha própria condução.” A ideia de deslocamento, pertencimento, migração e retorno serviu de base para que Pacheco de Oliveira refletisse sobre os processos de territorialização vivenciados pelos povos indígenas nordestinos ao longo da história, bem como sobre as recentes reafirmações políticas e os movimentos de etnogênese observados. (DURAZZO, 2021, p.76)

Contextualizamos o objeto desta dissertação, a saber, a língua indígena puri, na discussão interdisciplinar entre Antropologia e História introduzida pelo trabalho de História e identidade Indígena de autoria Puri (LEITE, 2019) em que demonstramos que o território e o idioma foram verificados como elementos basilares do processo histórico pesquisado.

Os povos indígenas foram historicamente relegados a uma posição de pertencimento exclusivo ao passado, como se sua presença atual não integrasse a

continuidade da sociedade brasileira. Atualmente, as populações indígenas vêm protagonizando uma reconfiguração dos dispositivos que moldam a memória coletiva e desafiam os discursos históricos consolidados pelo Estado brasileiro. Suas presenças ativas no presente viabiliza uma nova leitura crítica da história oficial, desconstruindo narrativas homogêneas e colonialmente estruturadas.

A permanência de desigualdades estruturais herdadas do colonialismo impõe, no presente, a necessidade de reexaminar criticamente as bases ideológicas sobre as quais o Brasil foi constituído. Esse exame não se restringe mais a instituições culturais formais, mas emerge nas dinâmicas sociais cotidianas, onde vozes historicamente silenciadas reivindicam espaço e escuta. Nesse cenário, torna-se fundamental o enfrentamento das estratégias de apagamento identitário e das estruturas de discriminação histórica, possibilitando a ruptura com concepções normativas e homogeneizadoras.

Entre os séculos XV e XVI, a chegada dos europeus ao território que nomearam 'América' inaugurou o maior genocídio dos últimos cinco séculos da humanidade. Cerca de 100 milhões de indígenas foram assassinados nos primeiros três séculos da colonização europeia. (BANIWA, 2022, p.269). Para os colonizadores, tratava-se de um "Novo Mundo" a ser possuído e consumido; para os povos indígenas, iniciou-se um contínuo processo de genocídio, etnocídio, ecocídio. A ação colonial não se restringiu ao uso das armas de fogo e biológicas. Utilizou-se também de estratégias jurídicas, religiosas e linguísticas para consolidar o domínio sobre territórios e mentes. O epistemicídio (supressão deliberada dos saberes indígenas) privou gerações inteiras de acesso às línguas ancestrais e, conseqüentemente, aos sistemas próprios de pensamento. Um marco emblemático desse processo foi a política do Marquês de Pombal, no século XVIII, que decretou a proibição do uso das línguas indígenas, impondo o português como língua única da administração e da vida social. Tal imposição não apenas debilitou as línguas originárias, mas também desarticulou as estruturas sociais, territoriais e cosmológicas que nelas se apoiam.

A história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídio, etnocídio e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes. Não que esses povos não conhecessem guerra, doença e outros males. A diferença é que nos anos da colonização portuguesa eles faziam parte de um projeto ambicioso de dominação cultural, econômica, política e militar do mundo, ou seja, um projeto político dos europeus, que os povos indígenas não conheciam e não podiam adivinhar qual fosse. Eles não eram capazes de entender a lógica das disputas territoriais como parte de um projeto político civilizatório, de caráter mundial e centralizador. (BANIWA, 2006, p.17)

O colonialismo linguístico foi um componente central desse projeto. Não se tratou somente de uma imposição cultural simbólica, mas de uma política que vinculava a língua europeia ao poder, à salvação espiritual e, sobretudo, à vida ou à morte. O uso das línguas indígenas foi perseguido, proibido ou desprestigiado sob pena de violência física, escravidão ou extermínio. O português se transformou, assim, na língua do domínio, enquanto as línguas indígenas passaram a ser associadas ao atraso, à barbárie. A invisibilização e a imagem depreciativa sobre as culturas indígenas que foi construída e disseminada na sociedade brasileira através de uma narrativa selecionada como História oficial do Brasil, cumpriu um propósito político, administrativo: o roubo dos territórios indígenas, através da negação dessas identidades. A estratégia colonial não se limitou à ocupação das terras: buscou também desqualificar ontologicamente os sujeitos que delas faziam parte.

A designação genérica 'índio', construída como categoria classificatória pelo aparato colonial português desde os primeiros processos de invasão, operou com o propósito de submeter a multiplicidade ontológica, sociocultural e linguística dos povos originários a uma lógica homogênea e funcional ao projeto de colonização. Afirma-se que o termo é proveniente de um equívoco geográfico dos colonizadores que confundiram a América com as Índias orientais. Essa nomenclatura contribuiu para um processo sistemático de desindividualização dos sujeitos indígenas, convertendo-os em um bloco homogêneo para favorecer o controle, classificação e subjugação.

Nesse esforço de “domesticação” simbólica, o colonizador utilizou-se da dicotomia “Tupi” e “Tapuia”, atribuindo aos primeiros uma suposta maior proximidade com os valores europeus, enquanto relegava os segundos, falantes de línguas do tronco macro-jê, como os Puri, à condição de bárbaros irreduzíveis. Essa distinção, no entanto, não refletia a realidade das resistências indígenas, uma vez que numerosos grupos tupi-guarani também reagiram de forma contundente à invasão de seus territórios. A categorização, portanto, não emergia da vivência dos povos autóctones, mas sim como uma estratégia colonial para fragmentar alianças e fomentar divisões interétnicas, lançando povos contra outros conforme os interesses do domínio não-indígena. Por razões práticas e instrumentais, os colonizadores optaram por utilizar línguas tupi como meio de comunicação, catequese e administração, por julgá-las mais facilmente assimiláveis do que as línguas macro-jê.

Em uma produção de 2024 Xipu Puri comenta o desdobramento desta política sobre as línguas indígenas:

É mister que se tenha em conta que a extensão das palavras do universo cultural Tupi para além dos territórios de origem de seus

povos esteve relacionada aos empreendimentos dos colonizadores, de suas ideias em torno da suposta superioridade dos “Tupis” em relação aos “Tapuias” (MONTEIRO, 2001), da violação e relações interétnicas com mulheres indígenas – que transmitiam aos seus filhos suas línguas ancestrais – às bandeiras, ao romantismo, ao nacionalismo brasileiro dos séculos XIX e XX, e ao modernismo. (BORJA, 2024, p.19)

A pesquisa desenvolvida pelo autor no Mestrado em Letras na Universidade Federal de Ouro Preto teve como título: “A palavra indígena sempre existiu: a história e literatura Puri” e analisou a História a partir da literatura Puri valorizando aspectos multimodais e multidimensionais.

O colonialismo construiu narrativas antagônicas, porém complementares, para enquadrar e justificar a subjugação dos povos indígenas. Por um lado, a figura do “bárbaro violento” projetava nos corpos indígenas a imagem do inimigo irracional, cujas ações supostamente ameaçavam a estabilidade do projeto imperial, legitimando, assim, a aplicação da doutrina da “guerra justa”. Essa retórica conferia base jurídica e moral à repressão armada, à escravização e ao extermínio em larga escala de grupos que se opunham ao avanço colonial; frequentemente classificados como “índios bravos”. Por outro lado, a construção do “bom selvagem” operava sob uma lógica paternalista, retratando os povos originários como seres pacíficos, porém ingênuos, social e tecnologicamente “atrasados”, destituídos de racionalidade produtiva. Essa visão reforçava a ideia de que os indígenas seriam incapazes de se desenvolver por si mesmos e, por isso, necessitavam da tutela civilizatória exercida pelo Estado e pela Igreja. Nessa perspectiva, recomendava-se sua catequese, a imposição de padrões ocidentais e a fixação compulsória em aldeamentos e missões religiosas, concebidas como espaços de disciplinamento físico, moral e espiritual. Ambas as construções, o inimigo perigoso e a vítima incapaz, serviram, simultaneamente, para a legitimação da dominação colonial e para a negação da agência política e da complexidade sociocultural dos povos indígenas.

A política colonial estruturou-se sobre um duplo movimento de dominação: primeiro, a conversão forçada dos Povos Indígenas Autônomos em Povos Tutelados, nos aldeamentos; e, em seguida, a imposição de políticas violentas de expropriação, mesmo contra aqueles que se encontravam sob a tutela. O aparato colonial atuou como agente legitimador do esbulho territorial, formalizando-o através da declaração de extinção dos aldeamentos indígenas. A extinção administrativa não resultou na eliminação dos corpos, das memórias, das línguas ou dos modos de existência dos povos. Persistiram, com firmeza ancestral, os Povos Indígenas Autônomos e também os coletivos que haviam habitado os aldeamentos dissolvidos, comunidades que, mesmo sob a condição de tutela, reivindicavam seu pertencimento indígena e sua autodeterminação. (FERREIRA, 2023) Como aponta Gersem Baniwa (2006), o

indígena não é um vestígio do passado, mas um agente histórico que vive e interpreta seu próprio tempo, o que confronta diretamente a lógica colonial de apagamento por meio da tutela e da assimilação forçada.

A concepção ocidental de propriedade privada, baseada na fixação de limites territoriais exclusivos e na individualização fundiária, não se aplica às formas indígenas de ocupação e uso da terra, como é o caso dos Puri. A territorialidade ancestral desse povo articulava-se a partir de princípios de uso coletivo, circulação intercomunitária e coabitação interétnica, conformando uma lógica espacial incompatível com os marcos jurídicos e administrativos impostos pelo Estado Brasileiro. Essa divergência ontológica em relação ao território contribuiu para que as áreas ocupadas autonomamente pelos Puri fossem classificadas, nos documentos coloniais e imperiais, como “sertões dos índios bravos” — uma expressão que traduzia, mais do que uma descrição geográfica, uma marca de hostilidade e ameaça à ordem imperial. Tais classificações, longe de neutras, legitimavam as intervenções violentas do Estado e fundamentavam sua posterior tentativa de expansão e incorporação forçada desses espaços. Os mapas coloniais registravam tais zonas como territórios indígenas, somente a partir do século XX observa-se um avanço mais sistemático do Estado sobre essas áreas.

A permanência dos Puri em vastas extensões de território não submetido à jurisdição direta do Estado colonial configurava uma forma concreta de insubordinação à lógica imperial. Nesse cenário, a existência de coletivos indígenas que resistiam à incorporação forçada ao modelo sociopolítico colonial, como era o caso recorrente dos Puri, representava um desafio à política de territorialização e disciplinamento do império. A presença desses grupos em zonas classificadas como “inóspitas” ou “hostis” reforçava a imagem de um inimigo persistente, justificando o cerco contínuo e a mobilização de recursos administrativos e religiosos para promover sua submissão total ou, quando isso se mostrava impossível, sua eliminação física e cultural. Nos registros do período, os Puri figuram reiteradamente como um povo que mantinha práticas autônomas e recusava-se a aderir às formas de organização impostas pelo colonizador, o que gerava incômodo tanto entre os agentes burocráticos do Estado quanto entre os representantes eclesiásticos, que nos espaços aldeados também operavam como instrumentos de coerção, exploração e apagamento de saberes.

No interior da lógica colonial, as práticas de catequização e de guerra foram mecanismos complementares e articulados de dominação. A política de “civilização” dos povos indígenas, promovida principalmente por meio da evangelização e da doutrinação religiosa, coexistia e se entrelaçava com os expedientes bélicos destinados à repressão daqueles que resistiam à assimilação. Um dos principais dispositivos para operacionalizar essa dupla estratégia foi o aldeamento; núcleos populacionais reduzidos, organizados sob o comando da Igreja Católica, mas subordinados à autoridade do Estado colonial e, posteriormente, imperial. Esses espaços funcionavam como tecnologias de confinamento territorial e disciplinamento sociocultural, restringindo a mobilidade dos grupos indígenas e promovendo sua submissão à ordem colonial. Diante desse aparato coercitivo, os povos originários frequentemente se viam diante de uma encruzilhada existencial imposta: ou aceitavam a reclusão forçada nos aldeamentos e a imposição de uma nova normatividade ou enfrentavam as consequências da violência sistemática e do extermínio legitimado pelo colonial. Sendo, em muitos casos caçados nas florestas por expedições militares e particulares.

A designação “civilizado”, amplamente empregada nos discursos coloniais e imperiais, não representava propriamente a assimilação total dos povos indígenas aos valores ocidentais, tampouco a anulação completa de seus sistemas próprios de conhecimento e sociabilidade. Mas sim um conjunto de exigências normativas que visavam à conformação do indígena ao ideal de 'civilidade', o que incluía a apropriação funcional da língua do colonizador, a adesão forçada à doutrina cristã, e confinamento a um território delimitado (os aldeamentos) como substituto à livre circulação tradicional pelos territórios ancestrais. A contenção territorial imposta pelos projetos coloniais (materializada nos aldeamentos) constituiu uma forma de ruptura com os modos de existência originários, marcados pela mobilidade geográfica, pela gestão coletiva dos territórios e pelas relações intercomunitárias amplas. Porém é possível constatar que, apesar da vigilância permanente e do controle ideológico exercido nesses espaços, certos elementos das culturas indígenas seguiram sendo preservados e transmitidos, mesmo sob condições de intensa repressão."

Os aldeamentos, concebidos como instrumentos de contenção física e disciplinamento espiritual, paradoxalmente foram também utilizados pelos povos indígenas como locais de resistência silenciosa, reprodução física e simbólica de certos aspectos das culturas originárias e rearticulação social. Extinguir os aldeamentos foi posteriormente um passo na direção de negar aos seus habitantes o reconhecimento enquanto indígenas. Era uma política de invisibilização que operava por meio do apagamento da presença para apagar também o pertencimento.

O processo de apagamento, engendrado por práticas de grilagem, expropriação e atos burocráticos, foi posteriormente narrado como se fosse um curso natural, espontâneo e inevitável da história. O Estado, então, construiu e difundiu o mito da “fusão dos indígenas na massa da população”, como se o desaparecimento dos povos originários fosse consequência da passagem do tempo e não produto de uma política consciente e sistemática de negação e violência colonial. (FERREIRA, 2023)

No Brasil, foram mais de oito milhões de vidas indígenas ceifadas, pertencentes a aproximadamente 1.300 povos diferentes, para impor a suposta superioridade cultural do sistema colonial. Esses números revelam além de perdas quantitativas a destruição deliberada de saberes, modos de vida e cosmologias que estruturam as sociedades indígenas. A violência contra as línguas indígenas não ficou restrita aos primeiros séculos da colonização. Ela se estende até o presente. Como relatou Gersem Baniwa (2024), acerca de sua juventude, na década de 1980:

Naquela época fomos rigidamente proibidos de falar nossas línguas maternas nas escolas-internatos dos missionários. Quem descumpria as ordens era severamente punido e castigado. Os castigos iam de ficar um dia sem comer, permanecer em pé horas e horas no sol quente, trabalhos forçados ou castigos com efeitos psicológicos terríveis. (BANIWA, 2024, p.124)

Essas experiências revelam que o colonialismo linguístico não se resumia à imposição de um idioma dominante, mas funcionava também como instrumento de violência física, mental e cultural, buscando desarticular as bases identitárias dos povos indígenas. Apesar de toda essa histórica violência, os povos indígenas no Brasil representam um dos patrimônios culturais mais ricos do mundo. Atualmente, existem no país mais de 305 povos distintos que falam cerca de 275 línguas diferentes. Essa diversidade sociocultural e linguística supera, por exemplo, o número de etnias existentes em todo o continente europeu, que contabiliza 234 grupos étnicos. Poucos países ou regiões do planeta possuem tamanha pluralidade cultural e linguística quanto o Brasil.

A ideia de “desaparecimento” atribuída aos Puri, amplamente reproduzida na historiografia oficial e nos registros estatais, não corresponde a um processo real de extinção física ou cultural, mas sim a um expediente classificatório operado pelas instituições coloniais e imperiais como parte de um projeto sistemático de apagamento étnico. A partir do século XIX, torna-se recorrente a reclassificação dos indígenas que resistiram à assimilação completa sob a categoria genérica de “pardo”, uma identidade jurídica ambígua que dissolvia as especificidades étnicas em uma abstração racializada compatível com os interesses do Estado. Trata-se de um

processo iniciado já anteriormente com a criação da categoria “caboclos”. Essa manobra burocrática esvaziava a presença indígena dos censos e registros oficiais, contribuía para sua exclusão simbólica do imaginário nacional, reforçando a falsa narrativa da extinção. Tal operação classificatória funcionou como tecnologia de deslegitimação histórica e de ruptura forçada com formas de autorreconhecimento coletivo.

Os chamados ‘movimentos de revitalização/retomada linguística entre os povos indígenas no Brasil começaram a emergir de forma mais estabelecida a partir da segunda metade do século XX, estreitamente vinculados ao fortalecimento político do movimento indígena nacional. Mais especificamente nas últimas décadas do século XX e representa um “levante linguístico” em que os povos indígenas passam a protagonizar pesquisas e políticas para suas próprias línguas, contrastando com séculos de controle missionário e estatal e as agendas acadêmicas de pesquisa que não levam em conta as demandas dos próprios indígenas em relação às línguas

Esse contexto histórico marcou a transição do indígena visto como objeto de estudo, ou relegado ao passado, para o indígena como sujeito político, capaz de reivindicar direitos territoriais, culturais e linguísticos. Nas últimas três décadas, essa mobilização se intensificou, sustentada por uma consciência crescente de que a língua não é apenas comunicação, mas também território simbólico e ferramenta de resistência contra o apagamento histórico e cultural. A Constituição Federal de 1988 foi um marco jurídico essencial ao reconhecer o Brasil como um Estado pluriétnico e pluricultural. Ainda que essa conquista não tenha se traduzido automaticamente em políticas eficazes, abriu caminho para uma série de iniciativas voltadas à preservação das línguas indígenas. (D’ANGELIS, 2021; RAMOS, 2022).

Questionar as certezas fixadas pelo modelo colonizador de produção de conhecimento torna possível instaurar um terreno fértil de reconstrução interpretativa da experiência histórica e evidenciar a assimetria que marca a relação entre memórias subalternizadas e relatos institucionalizados. Ao convocar diferentes modos de lembrar, narrar e registrar o tempo vivido, rompe-se com o monopólio interpretativo imposto por narrativas oficiais e se inaugura um horizonte crítico capaz de acolher a densidade e a diversidade das trajetórias humanas. Em vez de reafirmar discursos consagrados, essa prática reposiciona as narrativas invisibilizadas como centrais na reconfiguração do saber histórico, permitindo que múltiplas vozes componham um retrato mais íntegro do passado compartilhado.

No caso do povo Puri, integrantes da própria etnia têm se mobilizado, desde o final do século XX, para combater o quadro de subordinação sociolinguística e cultural. Revitalizar/retomar uma língua indígena é, além de um ato de preservação

étnica, uma estratégia de enfrentamento do epistemicídio. A língua vitalizada não é entendida simplesmente como instrumento técnico, é expressão viva de memória, espiritualidade e ciência própria. Cada palavra passa a operar como dispositivo político, reocupando territórios discursivos e campos semânticos que o colonialismo tentou esvaziar (BANIWA, 2024; D'ANGELIS, 2021).

Considerando o contexto histórico, político e epistemológico que permeia a língua Puri, esta dissertação tem por objetivo:

1. Evidenciar a articulação entre o epistemicídio promovido pelo colonialismo e os dispositivos históricos de silenciamento da língua e ontologia Puri,
2. Observar a vitalização linguística e o Kwaytikindo (língua Puri) enquanto campo de reexistência identitária, restaurando regimes próprios de significação do ser, memória e autorepresentação narrativa, por meio dos quais o povo Puri reinscreve sua existência cosmológica e política a partir de sua própria língua e pensamento.
3. Compreender o caráter cosmopolítico do Kwaytikindo e sua agência enquanto tecnologia historiográfica indígena, um arquivo insurgente constituído por léxicos que inscrevem a experiência histórica de existência do povo Puri

A presente pesquisa apresenta como anexo o Vocabulário Kwaytikindo (Língua Puri) edição atual. Este material reúne as palavras em uso pelos Puri falantes do Kwaytikindo. O vocabulário é objeto de atualização sistemática do âmbito do Projeto Txemim Puri, que publica periodicamente novas edições. Trata-se de um documento em desenvolvimento contínuo, cujo conteúdo reflete tal processo linguístico Puri na contemporaneidade.

São três os princípios norteadores da prática historiográfica: contextualização, imanência e adequação. O primeiro, contextualização, implica na reconstrução do ambiente intelectual, das ideias predominantes e das condições sociais, culturais e políticas que caracterizam o momento estudado. O segundo, imanência, demanda ao historiógrafo da língua que interprete o corpus sob uma ótica histórica, crítica e filológica, nos limites da coerência interna do objeto e do contexto histórico em que está inserido. Por último, o princípio da adequação, derivado dos dois anteriores, possibilita ao historiador estabelecer um diálogo entre o uso linguístico no tempo passado e o vocabulário contemporâneo, especialmente acerca de termos que remetem a noções transformadas ao longo do tempo. (ALTMAN, 2003; LIMA, 2016 apud KALTNER, L.F; SANTOS, M.C.S, 2023)

A pesquisa adota, como prática metodológica de escrita, em grande medida, a compilação de enunciações diretas, destacadamente as dos sujeitos Puri, como expressão de uma epistemologia que se fundamenta em aspectos de uma ontologia Puri conforme apresentada no curso da pesquisa. Essa ontologia, delineada a partir da própria investigação empreendida nesta dissertação, reconhece a cosmopercepção Puri, na qual se destaca o entendimento de que o ser se constitui por meio da composição relacional de suas partes em movimento contínuo de interdependência e formação. Ao invés de privilegiar o procedimento convencionalmente valorizado na escrita acadêmica ocidental de reescrita ou paráfrase das palavras alheias, opta-se, e manifesta-se aqui esteticamente, por uma comunhão encadeada de falas conforme sua enunciação original, densidade ontológica e ação política; por vezes extensas e contínuas, em posicionamento de eco, reverberação de pensamento.

Podemos observar ao ver o sistema solar, o sol, a lua, a terra, o universo, as copas das árvores, os ninhos dos pássaros, os pingos da chuva, o formato de nossas ocas, as nossas formas de contar histórias, de ensinar; os nossos antigos sepultavam em urnas os entes queridos; nas línguas indígenas as narrativas orais, por exemplo, são frequentemente caracterizadas por uma estrutura circular, onde a repetição e a ênfase são utilizadas para reforçar conceitos importantes (RUBIM, 2025. p.86)

Esse ato não se pauta em referenciais externos, mas nos modos identificados pelos quais este povo enuncia sua existência e história. A epistemologia que sustenta esta dissertação é, portanto, uma epistemologia Puri, reconhecida nos próprios modos de ser, de dizer e de caminhar de seus sujeitos. Trata-se de uma cosmopercepção autorreferenciada e territorializada, em que o saber se manifesta na relação entre os seus, nos seus territórios, com a memória ancestral, com a identidade que se constitui de forma composicional e relacional.

A priorização pela inteireza e interdependência de falas correspondem ao exercício de aplicar à narratividade acadêmica uma lógica própria da cosmopolítica Puri. O que se diz, onde se diz e como se diz, são dimensões indissociáveis.

O desenvolvimento da pesquisa fundamentou-se em uma perspectiva autoetnográfica coletiva, ancorada na vivência, experiência, autoria e oralidade Puri. Nesse sentido, o percurso metodológico adotado mobiliza concepções holísticas que emergem de dentro da realidade sociocultural analisada e se projetam para o campo epistêmico. (RAMIRES, 2016)

Priorizando as narrativas de primeira pessoa, as autoetnografias se focam na construção de narrativas para a criação e manutenção das identidades; priorizam as formas expressivas de

criação de sentido da experiência vivida e de comunicação dessas experiências. (PEREIRA KARAJÁ; MAXIMINO, 2025, p.169)

Este trabalho configura-se uma pesquisa-ação de caráter participativo, orientada ao fortalecimento político e epistemológico do povo Puri, ao promover sua inserção ativa nos espaços e linguagens da academia. Tal inserção opera como mecanismo de legitimação de seus conhecimentos tradicionais diante das formas hegemônicas de produção de saber. (LINHART et al., 2017)

Partimos da ideia de que nós mesmos, como portadores da cultura que é objeto de pesquisa, sejamos tão ou até mais qualificados para compreender, interpretar e descrevê-la de que pesquisadores oriundos de outras culturas; ou seja, invertamos o antigo paradigma da etnografia tradicional que postulava que a alteridade e o distanciamento seria necessária para garantir a “objetividade” do pesquisador. O método auto-etnográfico rompe com os antigos paradigmas do subjetivismo cartesiano e as suas dicotomias binárias entre pesquisador e pesquisado, sujeito e objeto, eu e outro, identidade e alteridade, ciência e política. Não tentamos mais evitar tornar-nos índios (going native) senão é justamente o fato de sermos nativos e acadêmicos também, ou seja, indígenas de fronteira, ao mesmo tempo imersos em e distantes tanto da nossa cultura quanto da cultura dominante, que garante uma compreensão mais profunda e ao mesmo tempo crítica e reflexiva [...] Além do acesso privilegiado às experiências a partir de um olhar de dentro da cultura, a proposta auto-etnográfica ainda ameniza o antigo problema da representação etnográfica por autores não-indígenas. Pois, agora são os próprios indígenas os autores das suas etnografias, e assim, da representação cultural do seu povo. (LINHART et al., 2017, p.4)

1. A HISTÓRIA DO BRASIL NO TERRITÓRIO ANCESTRAL DOS POVOS ORIGINÁRIOS

O Termo brasileiro surgiu para nomear sujeitos sociais marginalizados e operários do pau-brasil, e só depois foi ressignificado como identidade nacional. Essa transição aponta para o entrelaçamento entre língua, trabalho e poder simbólico. O sufixo -eiro demarca que construção identitária do Brasil se deu a partir de pessoas que trabalhavam na colônia. Uma genealogia de subordinação contida no próprio nome do país. Quem operava sobre o pau-brasil era ‘brasileiro’, ainda antes de existir a noção de nação. (BAGNO, 2024)

Somente no início do século XVIII, ocorreu uma alteração significativa: brasileiro começou a designar pessoas nascidas na colônia, distinguindo-se da

população portuguesa metropolitana. O termo que nomeava os indivíduos encarregados da coleta e comércio do pau-brasil foi progressivamente apropriado para designar, de forma oficial, os habitantes da colônia e, mais tarde, da nação independente. Esse percurso lexical implicou em um deslocamento de sentido que encobriu sua origem no contexto do trabalho forçado e da extração. A passagem do termo do campo econômico para o político-institucional, evidencia como a narrativa nacional foi edificada sobre estruturas sociais baseadas na exploração, que seguem sendo contestadas nas lutas atuais por dignidade cultural, justiça histórica e reconhecimento da pluralidade de pertencimentos.

A ideia de "Brasil": trata-se de uma invenção colonial concebida por interesses políticos e econômicos do império português em conjunção com os paradigmas epistemológicos da modernidade europeia. Antes de 1500, o território hoje denominado Brasil era um espaço habitado por centenas de povos com cosmologias, línguas, tecnologias e sistemas políticos próprios. Era, portanto, uma pluriterritorialidade indígena, não um vácuo civilizacional à espera da "descoberta". A concepção de Brasil enquanto unidade política e identitária é, assim, um artefato discursivo do colonialismo, uma narrativa que naturaliza a ocupação e legitima a exclusão das formas indígenas de existir e de narrar a história.

Da perspectiva dos povos indígenas, a história do Brasil contada oficialmente, há mais de 520 anos, está baseada em muitas inverdades criadas pelos colonizadores para atender seus interesses geopolíticos, de acordo com suas cosmovisões e sistemas socioculturais. Para os povos originários, o que aconteceu em 22 de abril de 1500 na região de Porto Seguro, na Bahia, foi uma invasão portuguesa ao território de 1.400 povos. (BANIWA, 2023 p.2)

O projeto colonial português não nasceu do acaso. Inserido no contexto de transformação da Europa entre os séculos XV e XVI, o expansionismo ultramarino responde a um conjunto de fatores convergentes: a ascensão do capitalismo mercantil, a consolidação dos Estados modernos, o fortalecimento da monarquia absolutista e a crise das rotas comerciais tradicionais diante da expansão otomana. A busca por novas terras e riquezas era acompanhada por um discurso teológico-político que justificava a empresa colonizadora como missão evangelizadora e civilizatória. Nesse cenário, a América foi incorporada ao imaginário europeu como espaço virgem, passível de ocupação, exploração e reinvenção.

O território não foi apenas conquistado fisicamente; ele foi produzido simbolicamente por uma narrativa que apagava sua diversidade interna e o reinscrevia como extensão do império cristão. Como apontam diversos estudos decoloniais, trata-se de uma geopolítica da invenção, na qual mapas, documentos, nomes e categorias operam como dispositivos de ordenamento e dominação epistemológica.

O Brasil, portanto, é uma narrativa fundadora, constituída a partir de mitos fundacionais (como o “descobrimento”), categorias classificatórias (como “índio” e “sertão”), dicotomias morais (como “civilizado” e “selvagem”) e seleções historiográficas que operam, simultaneamente, como instrumentos de poder. A história do Brasil, como ensinada nos manuais escolares e reiterada nos dispositivos culturais do Estado, foi construída para legitimar o ponto de vista do colonizador, naturalizando a violência, dissimulando a resistência indígena e apagando as múltiplas narrativas autóctones.

Essa narrativa consolidou-se como uma história oficial e hegemônica, sustentada em arquivos estatais, fontes escritas e uma cronologia ocidental que situa os povos indígenas em um tempo passado, como se sua presença atual fosse anacrônica. Trata-se de uma estratégia de temporalização política que desloca os povos originários para fora da modernidade, convertendo-os em figuras do passado ou em elementos exóticos da paisagem nacional. Ao mesmo tempo, o conceito de “Brasil” é mobilizado como entidade monolítica, que subordina a pluralidade de experiências e cosmologias a uma narrativa única de progresso e identidade.

A “formação do Brasil”, ou seja, o processo de imposição de uma ontologia exógena sobre um território plural, cujo nome, fronteiras, idioma e instituições foram definidos a partir dos interesses da metrópole. Esse processo gerou um efeito de anulação epistêmica, pois ao se constituir como país, o Brasil não reconheceu a existência histórica dos povos que aqui viviam e os enquadrou em categorias coloniais, como “índios”, “bravos”, “tutelados” anulando suas formas próprias de autodefinição e de narrativa.

Nesse sentido, falar da “história do Brasil no território ancestral dos povos originários” implica reconhecer que este território não era Brasil, e que o Brasil, como conceito e entidade política, é um artefato colonial construído contra as territorialidades indígenas. A historicidade indígena não cabe na narrativa linear e eurocentrada da formação nacional; ela exige uma ruptura metodológica e epistêmica com a lógica colonial que o sustenta.

Assim, mais do que “incluir” os povos indígenas na história do Brasil, é necessário reconfigurar o próprio conceito de Brasil: não como entidade unitária e homogênea, mas como território múltiplo, historicamente disputado, epistemicamente heterogêneo e narrativamente fragmentado. Essa reconfiguração exige uma abordagem que não tome o Brasil como ponto de partida, mas como objeto de reconstrução narrativa a partir da escuta e do protagonismo das vozes indígenas.

1.1 GENOCÍDIO, ECOCÍDIO, ETNOCÍDIO, EPISTEMICÍDIO E GLOTOCÍDIO - EM CONCEITOS LINGÜÍSTICOS, O PROCESSO COLONIZATÓRIO.

GENOCÍDIO

A colonização do território que viria a ser chamado Brasil operou como um regime articulado de extermínio, não apenas dos corpos indígenas, mas de seus sistemas territoriais, cosmológicos, alimentares, jurídicos e sociais. O genocídio indígena no Brasil não foi um episódio pontual, tampouco uma consequência fortuita da chegada europeia, mas um projeto histórico deliberado de reorganização étnico-territorial em favor da expansão colonial. A invasão de 1500 deu início a uma guerra contínua de ocupação, onde a morte física foi apenas uma das frentes de destruição. A ação colonial, articulada entre o braço da Coroa, da Igreja e, posteriormente, do Estado republicano, estruturou-se em práticas sistemáticas que visavam à eliminação das formas indígenas de existência: a ocupação forçada de territórios sagrados, a imposição de deslocamentos compulsórios, a destruição de roçados, as epidemias provocadas pela presença europeia e a redução populacional imposta por políticas aldeadoras e catequéticas configuraram um ciclo contínuo de devastação populacional e cultural.

O conceito de genocídio, formulado juridicamente após a Segunda Guerra Mundial, assume no contexto indígena brasileiro uma dimensão própria, que ultrapassa o aniquilamento físico. Ele se manifesta de forma continuada, em processos de assassinato lento através da omissão de políticas públicas específicas, da militarização dos territórios e da destruição sistemática das bases simbólicas da vida indígena. Trata-se de um projeto que conjugou além de ações bélicas diretas, medidas administrativas, jurídicas e sanitárias, todas voltadas para o controle, assimilação forçada ou aniquilação dos corpos dissidentes à ordem colonial. Os aldeamentos funcionaram como mecanismos de vigilância sobre o cotidiano, sob a justificativa de pacificação, mas, na realidade, produziram campos de confinamento que desestruturaram os ciclos sazonais, os vínculos com os seres não-humanos e as territorialidades tradicionais.

A historiografia tradicional, em muitos momentos, se omitiu diante da dimensão genocida da formação do Brasil. Apenas recentemente, por meio de denúncias produzidas por intelectuais indígenas, organismos internacionais e o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014), o país passou a reconhecer a profundidade e a continuidade dos crimes cometidos. Entretanto, o reconhecimento institucional

ainda esbarra na incapacidade de ruptura com as estruturas coloniais de poder, que seguem naturalizando a morte indígena como dado da paisagem ou como custo do “progresso”.

O genocídio indígena não é desconhecido do imaginário nacional. Ele se encontra inscrito nas memórias das cidades erguidas em solo banhado com o sangue dos nossos (TUXÁ, 2021, p. 28)

Portanto, ao abordar o genocídio dos povos originários, é necessário reconhecer que ele não está restrito ao passado colonial. Ele se atualiza cotidianamente em diferentes frentes: nas políticas de Estado que criminalizam lideranças indígenas; no avanço das monoculturas e do garimpo sobre territórios demarcados; no sucateamento da saúde indígena; e na tentativa de silenciamento das vozes que denunciam essas violências. Essa continuidade evidencia que o genocídio não foi encerrado com a independência, a república ou a Constituição de 1988. Ele persiste como estrutura, e não como exceção..

ECOCÍDIO

O genocídio indígena não é desassociado do ecocídio: a devastação ambiental de seus territórios, a contaminação de fontes de água e a destruição das florestas não afetam apenas o habitat físico, aniquilam redes de relações vitais, cosmologias e vínculos indígenas espirituais com os entes da floresta, dos rios e da terra. Conforme explica Casé Angatu Xukuru Tupinambá (MACHADO, 2019)

Porque o território é sagrado. Nós não somos donos da terra, nós somos a terra. O direito congênito, natural e originário é anterior ao direito da propriedade privada. Não estamos lutando por reforma agrária. Pelo fato de nós sermos a terra, temos o direito de estarmos na terra e o direito de proteger o que chamamos de sagrado, a natureza, é ela que nos nutre e nós a nutrimos à medida que a protegemos. Fazemos isso para proteger o nosso sagrado, e a natureza e a terra são sagradas. Trata-se de uma luta por um direito natural.(MACHADO, 2019 [s/p])

Como complemento a essa perspectiva, o ecocídio pode ser compreendido como a face ambiental de um mesmo processo de aniquilação que atinge os povos originários de forma direta. Quando se destrói uma floresta, não se elimina apenas um conjunto de árvores; rompe-se um tecido de reciprocidade entre humanos e não humanos, desarticula-se um sistema de conhecimentos acumulado por milênios, e interrompe-se o ciclo ritual de pertencimento e proteção mútua. Conforme expresso nas palavras de Daniel Munduruku¹:

A natureza tem cuidado da gente durante esse período todo e cabe a nós, que somos parte dela, cuidar dela também. Pra nós indígenas isso é muito simples. Claro que pra um capitalista isso é um absurdo. Eles acham que estão fazendo de certa forma a vontade de Deus, de um Deus que inventaram pra justificar o massacre da própria natureza, porque dizem que se tornar rico é um mérito seu. Então você se torna alguém na vida explorando o outro e não tem problema se você destrói, joga veneno. (LIMA, 2021)

Para os povos indígenas, os territórios não são meros espaços de ocupação; são corpos vivos, dotados de agência e memória. Nesse sentido, a destruição ambiental opera como ataque ontológico: aniquilar a terra é também ferir os seres que dela dependem para existir em suas múltiplas dimensões. Como afirma o líder e pensador Ailton Krenak, “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”²(KRENAK, 2024) Essa compreensão rompe com a lógica ocidental de exploração e objetificação do mundo natural. A preservação ambiental, para os povos indígenas, não é uma pauta setorial, mas uma dimensão inseparável da vida. Conforme Tangwa Puri Teyxokawa:

A Educação Ambiental é indissociável da questão indígena e ensinar ciências sem abordar os saberes indígenas é reproduzir epistemicídio. A destruição dos ecossistemas está diretamente ligada ao apagamento dos direitos indígenas sobre os territórios, assim como a perda dos conhecimentos ancestrais está relacionada com a vulnerabilização da população.(DIOS, 2025, p. 151).

No território ocupado por monocultura, o que está em jogo não é apenas um recurso, mas o equilíbrio de um mundo relacional. Portanto, o ecocídio se apresenta como parte constitutiva do genocídio, na medida em que destrói as condições materiais, simbólicas e espirituais de continuidade da vida indígena.

Ailton Krenak acrescenta uma reflexão fundamental: “os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (KRENAK, 2021, p.11). Tal afirmação reitera que o rompimento de um rio não é um evento natural, mas uma ruptura cósmica que fere passados, presentes e futuros.

¹ <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/trabalho-entrevista---daniel-munduruku/#page2>

² KRENAK, Ailton. “Temos que ter a coragem de ouvir a terra”, afirma Ailton Krenak. Revista Casa Comum, São Paulo, 17 set. 2024. Entrevista concedida a Maria Victória Oliveira. Disponível em: <https://revistacasacomum.com.br/temos-que-ter-a-coragem-de-ouvir-a-terra-afirma-ailton-krenak/>. Acesso em: 3 nov. 2025.

O avanço do agronegócio sobre as terras indígenas promove uma lógica de monocultura que se opõe frontalmente à diversidade ambiental cultivada pelos povos tradicionais. Os territórios indígenas são mantidos com base em práticas agroecológicas milenares, pautadas no manejo sustentável da floresta e no respeito aos tempos da natureza. A substituição desses saberes por formas de produção industrializadas constitui uma forma de epistemicídio ecológico, pois apaga os conhecimentos ancestrais sobre fertilidade do solo, ciclos de plantio e proteção da biodiversidade.

O ecocídio também se manifesta de maneira simbólica, ao transformar elementos sagrados da paisagem, como montanhas, cachoeiras e árvores específicas, em meros recursos econômicos. Essa desespirtualização do território desfigura a cosmopolítica indígena, que entende a natureza como ser relacional e dotado de espírito.

Como alerta Krenak:

Quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: 'Isso é algum folclore deles'... Quando despersonalizamos o rio, a montanha... nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial. (KRENAK, 2019, p.27).

Ao negar a dimensão espiritual da terra, o projeto colonial desestrutura as práticas de cura, os rituais e a transmissão intergeracional do conhecimento.

O ecocídio, além de uma violência ambiental, configura um atentado aos direitos humanos e ao direito dos povos de existir em seus próprios termos. A luta indígena por demarcação, proteção e recuperação territorial é, ao mesmo tempo, uma luta ecológica planetária.

ETNOCÍDIO

Mesmo onde a vida física foi poupada, a destruição de saberes tradicionais operou como etnocídio. A catequese obrigatória e a assimilação a modelos socioculturais ocidentais eliminaram práticas rituais, alteraram territórios simbólicos e dissolveram coletividades indígenas. A destruição não se dá especificamente pela imposição da língua portuguesa ou pela criminalização de rituais tradicionais, mas por toda uma engenharia simbólica que fragmenta os pertencimentos e rompe os vínculos com as memórias coletivas dos povos originários. A tentativa de desarticular os modos indígenas de viver, pensar e se relacionar com a Terra visa além de “integrar” os indígenas à sociedade nacional, também desestruturar os fundamentos ontológicos de suas existências.

O etnocídio se materializa em práticas institucionais cotidianas: quando escolas negam a inclusão da história indígena em seus currículos, quando as

universidades impõem padrões acadêmicos que desautorizam a oralidade como fonte, ou quando indígenas são forçados a “adaptar” seus corpos e vestimentas para acessar espaços de poder. Trata-se de um mecanismo sistêmico, no qual a violência não se traduz por armas, mas por discursos, escolas, catequeses, estatutos jurídicos e políticas públicas que moldam o indígena à imagem do colonizador. Ao contrário do genocídio, que opera sobre os corpos, o etnocídio atua sobre os modos de ser, apagando os marcadores ontológicos e epistemológicos que sustentam as coletividades indígenas. “Só aceitei aprender a ler e escrever porque encarei a alfabetização como se fosse um peixe com espinhas. Tirei as espinhas e escolhi o que queria.” Ailton Krenak ²

A missão civilizatória, sob o manto da evangelização, operou como destruição epistemológica: não bastava viver, era necessário viver como cristão e súdito. (Monteiro, 2001). Essa universalização etnocêntrica negou o pluralismo dos povos indígenas, seus múltiplos modos de existir. O etnocídio, nesse sentido, é a recusa da multiplicidade como princípio.

A escolarização forçada, ainda que hoje revestida de termos como “inclusão” e “acesso”, segue operando como tecnologia de homogeneização. Desautoriza os saberes tradicionais e suas formas próprias de transmissão de conhecimento. A criança indígena que não aprende a tabuada na idade prevista é considerada “atrasada”, ainda que saiba, com precisão ancestral, os ciclos da chuva, o canto das aves e as técnicas de cultivo. O etnocídio também se disfarça de pedagogia.

Outro aspecto do etnocídio é a deslegitimação das narrativas mitológicas como fontes válidas de conhecimento. O mito, enquanto forma de enunciação da verdade em chave simbólica e cosmológica, é frequentemente reduzido a “folclore” nos espaços acadêmicos e institucionais. Ao desqualificar essas narrativas, o Estado moderno impõe uma hierarquia epistemológica que coloca a racionalidade ocidental no topo e relega as cosmologias indígenas ao campo da ficção.

No campo jurídico, o etnocídio se perpetua quando o reconhecimento dos direitos territoriais depende, por exemplo, da comprovação de “uso tradicional da terra” segundo critérios não indígenas. Como comprovar, por exemplo, a sacralidade de uma montanha ou a presença de um espírito ancestral em um curso d’água, diante de juízes que operam com lógica cartorial e documental? A exigência de “provas objetivas” se revela como um filtro epistemicida que invalida formas distintas de vinculação territorial.

Nas cidades, o etnocídio se disfarça de civilidade. Indígenas comumente são pressionados a apagar traços culturais para acessar empregos. Em muitos casos, o simples uso de pinturas corporais ou o uso de nomes tradicionais é visto com estranhamento, hostilidade ou descrédito. Trata-se de um processo de desindigenização simbólica.

O etnocídio não é um fenômeno do passado. Ele se atualiza constantemente nas práticas de invisibilização e no epistemicídio institucionalizado. O combate ao etnocídio passa, portanto, pelo reconhecimento da diversidade ontológica como direito fundamental, e pela afirmação das epistemologias indígenas.

EPISTEMICÍDIO

O epistemicídio consiste na destruição sistemática dos modos próprios de conhecer, pensar e transmitir saberes dos povos indígenas, sendo um dos pilares mais sutis e persistentes da colonialidade. Tal processo se manifesta pela exclusão ou desqualificação das epistemologias originárias nos espaços formais de validação do conhecimento. Como escolas, universidades, tribunais e políticas públicas.

A epistemologia ocidental, construída sobre pressupostos eurocêntricos, da escrita alfabética e da objetividade científica, impõe-se como única via legítima de produção do saber, relegando ao plano do exótico, do folclórico ou do irracional as formas indígenas de conhecimento.

O apagamento das cosmologias indígenas como formas legítimas de interpretação do mundo implica a desautorização de narrativas mitológicas, rituais, práticas de cura, códigos simbólicos, sistemas de parentesco e ontologias relacionais que constituem o cerne das tradições originárias. Não se trata apenas de negar conteúdos, mas de deslegitimar por completo a forma de conhecer, o lugar de fala e os fundamentos que estruturam essas epistemologias. A recusa da oralidade como fonte confiável de conhecimento, por exemplo, impede que a memória ancestral viva e ativa nas narrativas dos mais velhos, dos xamãs e das lideranças espirituais seja reconhecida como histórica e pedagógica.

A colonização do saber passa também pelo controle do tempo e da linguagem. A valorização da linearidade cronológica, da lógica binária e da escrita como registro superior acaba por invisibilizar formas circulares de narrar, estruturas relacionais de tempo e o valor do silêncio como enunciação. O mito, que articula experiência,

ancestralidade e ética, é tratado como fantasia; o canto cerimonial, como manifestação artística sem valor cognitivo; a escuta ativa, como ausência de método.

² Caderno povos indígenas povos originários : trilhos da alfabetização Coordenação: Vilma Guimarães ; texto: José Ribamar Bessa Freire, Maria José Freire. 2024

Essa desqualificação epistemológica desestrutura as pedagogias indígenas e contribui para um processo contínuo de despossessão cultural. A crítica indígena à ciência dominante não se limita à sua eurocentria, mas questiona a pretensão de universalidade e o apagamento das condições históricas de sua construção. O que está em disputa é o direito à existência plural do conhecimento, a convivência de diferentes paradigmas de verdade, cada qual enraizado em uma cosmologia própria.

Segundo Ailton Krenak:

É uma centralidade do pensamento europeu, do paradigma que vem dos gregos e dos romanos, projetando-se para o resto do mundo, que é colocado como colônia. Temos uma vasta sub-humanidade que pode vir um dia a constituir alguma coisa parecida com esse sonho da humanidade. Esse paradigma europeísta nega as outras vidas. (KRENAK, 2020, s/p)³

A inserção dos povos indígenas nos espaços acadêmicos tem tensionado esse modelo monológico. Intelectuais indígenas denunciam que, mesmo nas universidades, o epistemicídio continua operando pela obrigatoriedade da escrita, pela forma de validação bibliográfica e pela expectativa de distanciamento analítico. (RUBIM, 2025).

Sâmela Ramos reforça essa crítica ao evidenciar que a luta pela manutenção e revitalização das línguas indígenas é também uma luta por autonomia epistemológica, a propor políticas de escuta dos povos originários. Ela argumenta que a língua não é apenas um meio de comunicação; é território do pensamento ancestral (RAMOS 2022). Essa concepção desestabiliza os paradigmas ocidentais da linguagem como instrumento neutro, devolvendo à oralidade seu estatuto cosmológico e político.

A superação do epistemicídio exige, portanto, uma transformação profunda no

³ <https://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/entrevista-com-ailton-krenak-1.524763>

modo como se concebe o saber. Não basta incluir conteúdos indígenas no currículo, é preciso reconhecer o direito dos povos de ensinar e aprender segundo seus próprios fundamentos. Isso implica valorizar a oralidade como método, reconhecer o mito como verdade cosmológica, considerar a escuta e o silêncio como formas de elaboração crítica.

GLOTOCÍDIO

A destruição sistemática das línguas indígenas no Brasil pode ser compreendida como um processo de glotocídio. Termo que designa a aniquilação de línguas.. Ao longo da história do Brasil, esse processo não se deu unicamente por meio da proibição direta de línguas nativas, mas também por estratégias difusas de silenciamento e substituição, operadas pelas instituições estatais, religiosas e escolares. A imposição do português como língua única nos espaços formais promoveu uma homogeneização linguística que, longe de ser neutra, esteve imbricada com a negação dos sistemas simbólicos originários.

A política linguística do período pombalino, por exemplo, aboliu o uso da Língua Geral sob o pretexto de unificar o império por meio da língua portuguesa. Essa medida implicou a deslegitimação de uma multiplicidade linguística e a erradicação programada das formas de fala dos povos indígenas.

Em diversos contextos, os falantes foram obrigados a abandonar suas línguas originárias, sendo rotulados de atrasados ou selvagens. O processo de tupinização que antecedeu o pombalismo, ao transformar o tupi em instrumento de controle e catequese, ilustra como até mesmo o uso estratégico de uma língua indígena pode operar como vetor de dominação.

A glotopolítica nacional foi reforçada no século XX por meio das escolas desincentivando ou punindo o uso de línguas indígenas em sala de aula, consolidando o monolinguismo português como sinônimo de cidadania. Tal política de assimilação linguística desconsiderou as línguas indígenas como formas legítimas de conhecimento e de organização da realidade. A escola tornou-se um dos principais agentes de apagamento, promovendo a exclusão das línguas maternas e interditando suas formas expressivas, narrativas e poéticas.

A resistência linguística também se manifesta por meio de movimentos de revitalizações e retomadas que buscam reativar línguas consideradas adormecidas. A utilização de vocabulários antigos, registros coloniais e memória oral tem sido mobilizada por pesquisadores indígenas e coletivos comunitários na reestruturação

de suas línguas ancestrais, com vistas à restituição de identidades linguísticas fragmentadas pela história da dominação. Nesse contexto, é importante compreender que o apagamento de uma língua não implica a extinção de seus falantes, mas a desarticulação de uma matriz complexa de conhecimentos. “Nós somos um povo de muitas línguas, e cada língua que perdemos é um pedaço do nosso mundo que desaparece” (BANIWA, 2006, p. 35).

A hegemonia do português como instrumento de exclusão permanece presente em diferentes instâncias institucionais. Há relatos contemporâneos de indígenas que não conseguiram expressar denúncias ou solicitar atendimento em postos de saúde e delegacias por desconhecimento da língua portuguesa. A comunicação, nesses casos, deixa de ser mero veículo de informação para tornar-se marcador de pertencimento legítimo à esfera estatal. A ausência de mediação linguística qualificada reproduz a condição de subalternidade e reforça a lógica do silenciamento institucional.

Frente a esse panorama, torna-se urgente o reconhecimento das línguas indígenas como patrimônio imaterial, mas, sobretudo, como direito linguístico. Essa concepção exige que se ultrapasse a retórica da diversidade e se adote uma política de efetiva valorização das línguas originárias nos espaços públicos, educacionais e jurídicos. O enfrentamento ao glotocídio passa por garantir a presença das línguas indígenas nas escolas, nos meios de comunicação, nas universidades e nos serviços públicos.

Dessa maneira, a luta contra o glotocídio está intrinsecamente ligada à autodeterminação dos povos indígenas e à afirmação de suas epistemologias. A língua é o território primeiro onde se manifesta o pensamento originário, e seu apagamento constitui, portanto, uma forma de colonização do imaginário. As revitalizações linguísticas indígenas não se limitam à reconstrução lexical e fonética, mas envolvem a reativação dos sentidos, das histórias e das cosmologias que habitam cada palavra. Revitalizar, ensinar e falar a língua ancestral é afirmar a existência coletiva frente às múltiplas formas de dominação e esquecimento.

Exemplos contextuais no Brasil

1. Aldeamentos pombalinos: tupinização e glotocídio como tecnologias de controle As vilas criadas sob o Diretório dos Índios (1757) foram projetadas para reestruturar de forma definitiva os modos de existência indígena. Antes da total proibição do Tupi, houve uma fase de tupinização, em que a Língua Geral foi utilizada como língua comum para catequese, materializando uma padronização linguística funcional ao projeto religioso e administrativo

colonial. Posteriormente, a proibição dessa língua evidenciou uma mudança no dispositivo de dominação: da instrumentalização missionária à imposição do português como norma única. O resultado foi o desmantelamento epistemológico das cosmopolíticas indígenas e a expulsão simbólica dos povos de seus próprios mundos linguísticos.

2. Pandemia e genocídio institucional

A COVID-19 revelou a repetição histórica de dispositivos coloniais que naturalizam a morte indígena. A falha em prover atendimento de saúde adequado, a recusa em respeitar protocolos interculturais e o descaso logístico com comunidades isoladas resultaram em taxas de mortalidade superiores à média nacional (APIB, 2020) Esse abandono evidencia que o genocídio funcional (negligência deliberada) persiste, agora revestido pela indiferença institucional.

3. Língua interditada. A negação da expressão indígena nas instituições estatais:

Relato registrado em investigação do CIMI (2003–2010) conta que indígenas guarani, ao serem convocados para depoimento em Processo Judicial referente ao assassinato de líder Marcos Verón, foram impedidos de responder em sua língua; a juíza exigiu que respondessem em português, mesmo após terem respondido com fluência em guarani. Esse episódio evidencia que o reconhecimento da língua indígena não se limita a direito constitucional, mas depende da vontade institucional de validar formas autônomas de comunicação cultural. A incompreensão não é apenas linguística, mas ontológica: a língua indígena foi recusada como meio legítimo de expressão, apagando profundamente a possibilidade de interlocução intercultural (CIMI, 2003–2010)

4. Massacres e destruição cultural sob regimes autoritários

Durante a ditadura militar, episódios como o Massacre do Paralelo 11, envolvendo os Cinta Larga, destacam uma lógica continuada de genocídio e etnocídio. A violência física foi acompanhada da destruição de objetos rituais, queimadas comunitárias e interdição das práticas de transmissão de memória ancestral. A repressão visava apagar não só corpos, mas mundos simbólicos inteiros, dissolvendo territórios identitários sob a lógica do progresso nacional.

5. Educação formal e exílio epistêmico contemporâneo

Mesmo após 1988, o sistema educacional mantém práticas de apagamento epistemológico. A exigência de adoção de fórmulas letradas ocidentais, a exclusão da oralidade como método legítimo e a invisibilização das narrativas indígenas dos currículos provocam o que se pode chamar de exílio cognitivo: os estudantes indígenas têm de abandonar modos tradicionais de narrar e ensinar para serem reconhecidos escolarmente.

1.2 LUTA INDÍGENA POR DIREITOS - A CONSTITUINTE E A RETOMADA DA FALA

A trajetória de luta dos povos indígenas no Brasil, anterior à promulgação da Constituição de 1988, já é marcada por resistências seculares à colonização, à escravização, ao esbulho territorial e ao apagamento cultural. Durante o século XX, essa resistência se intensificou diante da violência institucional promovida pelo Estado e por grandes empreendimentos econômicos. Entre os exemplos mais impactantes estão a abertura da Rodovia Transamazônica (BR-230), que atravessou territórios indígenas sem consulta ou compensação, a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (PA), que alagou áreas sagradas de diversos povos, e os megaprojetos de mineração da Serra dos Carajás, que resultaram em expulsões e contaminação ambiental.

No período da ditadura civil-militar (1964–1985), agravaram-se os processos de remoção forçada e violação de direitos, ao mesmo tempo em que emergiam formas organizadas de articulação indígena em diversas regiões do país, desafiando as estruturas tutelares impostas pelo Estatuto do Índio. Como aponta Manuela Carneiro da Cunha, a década de 1970 foi marcada por uma crescente conscientização indígena sobre seus direitos e pela mobilização interétnica como estratégia política de resistência e sobrevivência (CUNHA, 1992, p. 17). Esses processos configuram uma virada enunciativa em que os próprios indígenas passaram a inscrever suas narrativas nos espaços públicos e institucionais, ocupando progressivamente o centro do discurso político nacional.

A intensificação das mobilizações indígenas nas décadas de 1970 e 1980 resultou na formação de alianças interétnicas e na construção de um discurso político próprio, que culminou na presença inédita de representantes indígenas na Assembleia Nacional Constituinte de 1987–1988. Lideranças como Ailton Krenak

(Povo Krenak), Tuíra Xikrin (Povo Kayapó), Álvaro Tukano (Povo Tukano) e Mário Juruna (Povo Xavante) foram algumas figuras centrais nesse processo, tornando-se porta-vozes de uma nova geração de indígenas articulados com os direitos humanos, o ambientalismo e a denúncia internacional. Suas falas públicas e performativas funcionaram como atos de linguagem que romperam com a imagem discursiva do indígena tutelado ou silenciado, produzindo um novo registro político de enunciação ancestral.

A célebre intervenção de Ailton Krenak no plenário da Constituinte tornou-se um signo visual e pragmático de resistência, ativando, no próprio corpo, um marcador identitário que desestabilizava os códigos simbólicos da política institucional. Sua fala pública foi argumentativa, performática e cosmológica, configurando uma comunicação política que ampliava os limites do debate legislativo. A Constituinte representou, assim, um momento de inflexão narrativa: os povos indígenas passaram a se autorrepresentar como sujeitos políticos e constituintes, e não mais como objetos da tutela do Estado ou da filantropia indigenista.

A projeção das lideranças indígenas durante a Constituinte também transformou os próprios modos de produção de sentido sobre o “indígena” no imaginário nacional. Deixou-se de narrar os povos originários apenas como vestígios de um passado colonial ou como obstáculos ao “desenvolvimento”, para vê-los como agentes contemporâneos, autores de seus próprios discursos e detentores de uma cosmovisão em disputa com o modelo hegemônico. Essa mudança representou uma reorganização do espaço enunciativo: os indígenas deixaram de ser falados e passaram a falar. Trata-se de um deslocamento da posição do “outro” para o lugar de sujeito discursivo que reivindica, nomeia, interpreta e disputa sentidos no presente da história. Essa virada pode ser descrita, como irrupção de um novo ethos indígena: um novo modo de ser escutado e reconhecido como produtor legítimo de linguagem e conhecimento.

O próprio texto da Constituição de 1988 registra essa inflexão. Pela primeira vez na história constitucional brasileira, os povos indígenas foram reconhecidos não como “povos integráveis”, mas como sujeitos de direitos originários sobre os territórios que tradicionalmente ocupam, com direito à diferença cultural e à organização social própria (Art. 231). Essa conquista discursiva foi precedida por uma intensa negociação semântica. Os debates travados no interior da Assembleia revelam uma disputa linguística em torno da nomeação jurídica dos povos indígenas, na qual os próprios indígenas atuaram como agentes de reconfiguração do léxico político-constitucional brasileiro. Em termos pragmáticos, a Constituição de 1988

passou a funcionar como um novo dispositivo de enunciação institucional da diversidade étnico-linguística no país.

Entre os direitos assegurados pela Constituição está o reconhecimento das línguas indígenas como patrimônio cultural imaterial, a serem protegidas pelo Estado (Art. 215 e 216). Ainda que tais dispositivos legais não tenham se efetivado plenamente, abriu-se um campo simbólico e político para a emergência de projetos de revitalização e reativação linguística promovidos pelos próprios povos. A letra da Constituição, nesse sentido, tornou-se um campo semântico em disputa: embora contenha as palavras que garantem o direito à língua, sua efetivação depende também do uso social e político que os povos fazem desses enunciados normativos.

A afirmação do direito linguístico, portanto, não se limita ao campo da educação ou da cultura, mas constitui um ato de reterritorialização discursiva, de reposicionamento epistemológico e de recomposição simbólica do mundo. As iniciativas indígenas contemporâneas de documentar, retomar e ensinar suas línguas podem ser vistas como formas de reinscrição do discurso originário em uma arena historicamente marcada pelo silenciamento. A luta por direitos linguísticos, nesse quadro, é uma luta por mundos possíveis, por imagens de futuro enraizadas em memórias orais, registros intergeracionais e sistemas de significação que estruturam modos de vida.

Discurso de Ailton Krenak em defesa dos direitos dos indígenas Em 4 de setembro de 1987 (acompanhado do gesto de se pintar de luto)

Sr. Presidente, senhores constituintes. Eu, com a responsabilidade de, nesta ocasião, fazer a defesa de uma proposta das populações indígenas à Assembleia Nacional Constituinte, havia decidido, inicialmente, não fazer uso da palavra, mas de utilizar parte do tempo que me é garantido para defesa de nossa proposta numa manifestação de cultura com o significado de indignação – e que pode expressar também luto – pelas insistentes agressões que o povo indígena tem indiretamente sofrido pela falsa polêmica que se estabeleceu em torno dos direitos fundamentais do povo indígena e que, embora não estejam sendo colocados diretamente contra o povo indígena, visam atingir gravemente os direitos fundamentais de nosso povo. Não estamos chegando agora a esta Casa. Tivemos a honra de, desde a instalação dos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, sermos convidados a participar dos trabalhos na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Essa subcomissão teve a competência de tratar da questão indígena e, mais tarde, tivemos também a oportunidade de participar da instalação dos trabalhos da Comissão da Ordem Social. Ao longo desse período, a seriedade com que trabalhamos e a reciprocidade de muitos dos senhores constituintes permitiram a construção, a elaboração de um texto que provavelmente tenha sido o mais avançado que este país já produziu com relação aos direitos do povo indígena. Esse texto procurou apontar para aquilo que é de mais essencial

para garantir a vida do povo indígena. E muitas das pessoas que estiveram envolvidos nesse processo de discussão aqui, na Assembleia Nacional Constituinte, se sensibilizaram a ponto de levar além dos limites das paredes desta Casa o trabalho relativo aos direitos indígenas, como foi na visita à área dos índios Kayapó, no Gorotire. Ouvindo ali, e tirando a impressão dos índios que estavam na aldeia acerca do que sentem, do que desejam para si, das inquietações que nós, indígenas, colocamos no sentido de ter um futuro, no sentido de ter uma perspectiva. Assegurar para as populações indígenas o reconhecimento aos seus direitos originários às terras que habitam – e atendem bem para o que digo: não estamos reivindicando, nem reclamando qualquer parte de nada que não nos cabe legitimamente e de que não esteja sob os pés do povo indígena, sob o habitat, nas áreas de ocupação cultural, histórica e tradicional do povo indígena. Assegurar isto, reconhecer às populações indígenas as suas formas de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante. Os trabalhos que foram feitos até resultar no primeiro Anteprojeto da Constituinte significaram lançar uma luz na estupidez e no breu que tem sido a relação histórica do Estado com as necessidades indígenas. Avançou no sentido de expandir a perspectiva de um futuro para o povo indígena. E, neste momento, insisto; eu havia optado mesmo por estar aqui e à semelhança da manifestação de luto pela perda seja de um parente, seja da solidariedade, seja de um amigo e, sobretudo, pela perda de um respeito que o nosso trabalho aqui dentro construído, o respeito que para com esta Casa e que pudemos identificar também nas pessoas que se sensibilizaram com essa questão. Queremos manifestar a nossa indignação com os ataques que estamos sofrendo e alertar esta Casa de que ainda somos os interlocutores dos senhores, e que não confundam uma eventual campanha e possíveis agressões ao povo indígena com polêmicas que são construídas à nossa revelia. Os senhores sabem, Vossas Exclências sabem que o povo indígena está muito distante de poder influenciar a maneira com que estão sugerindo os destinos do Brasil. Pelo contrário. Somos talvez a parcela mais frágil nesse processo de luta de interesse que se tem manifestado extremamente brutal, extremamente desrespeitosa, extremamente aética. Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta Casa. Mas acredito que os senhores não poderão ficar omissos. Os senhores não terão como ficar alheios a mais esta agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco, e nunca colocou em risco a, existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas — quanto mais de outros seres humanos. Creio que nenhum dos senhores poderia jamais apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil que colocaram em risco seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano neste país. Hoje, somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança. Ainda existe dignidade, ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não tem dinheiro, mas mesmo assim, mantêm uma campanha incessante de difamação. Um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palhas, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil, ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros do Brasil. Vossas

Excelências são testemunhas disso. Agradeço à presidência, aos senhores constituintes, espero não ter agredido com as minhas palavras os sentimentos dos presentes neste plenário. Obrigado”. (KRENAK, 1987 [2021])

A presença de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, configura um marco político e linguístico da autorrepresentação indígena no Brasil. Seu discurso reivindica direitos, inaugura um novo regime de enunciação no espaço institucional, rompendo com as imagens cristalizadas do indígena como tutelado, silenciado ou meramente folclorizado. Ao mesmo tempo em que denuncia as violências históricas e o esvaziamento simbólico do “respeito” aos povos originários, Krenak reconfigura a cena política por meio de um ato comunicativo performativo que combina oralidade, gesto e memória coletiva. Sua fala revela a inscrição de um sujeito histórico que não reivindica direitos em nome de uma integração ao projeto nacional, mas os afirma com base na anterioridade ontológica e territorial dos povos indígenas frente ao Estado brasileiro. Sua argumentação, fundamentada em categorias como “direitos originários”, “respeito”, “tradição” e “cultura”, tensiona a lógica jurídica assimilacionista e afirma uma temporalidade própria da existência indígena. Não como passado extinto, mas como presente insurgente. A articulação entre memória coletiva, luta política e futuro desejado evidencia a enunciação de um ethos indígena em disputa com os paradigmas da colonialidade do poder. O pronunciamento de Krenak mobiliza recursos pragmáticos e semânticos que inscrevem um novo sujeito político no léxico da Constituição. A destacada oposição entre “nós” e “os senhores” afirma um campo de força discursivo em que o “povo indígena” deixa de ser o objeto das decisões e passa a posicionar-se como interlocutor legítimo, capaz de produzir sentido e de intervir na cena pública. Tal deslocamento representa uma reorganização do discurso fundacional do Estado-nação, obrigando-o a escutar vozes até então silenciadas ou traduzidas por terceiros.

O discurso manifesta-se na evocação de um “jeito de pensar e viver” que não apenas reivindica respeito, também anuncia uma ontologia distinta, em que o vínculo com a terra, com a memória e com os seres não humanos é constitutivo da linguagem. As palavras de Krenak performam uma cosmologia: ao afirmar que os indígenas nunca colocaram em risco nem mesmo “os animais que vivem ao redor das áreas indígenas”, ele desestabiliza a gramática do progresso predatório e da violência legitimada pelo Estado e pelo capital. A linguagem indígena, aqui, não é simplesmente um código a ser protegido, é onde se enraíza uma ética de existência.

A construção textual com expressões como “manifestação de cultura com o significado de indignação” e “uma campanha incessante de difamação” mobilizam um vocabulário de denúncia que ultrapassa o campo jurídico e adentra o campo da ética,

da história e da linguagem. gesto de pintar o rosto com tinta preta durante o discurso, símbolo de luto e resistência, reforça a materialidade visual do enunciado. Trata-se de um ato semiótico que transcende a oralidade e inscreve no corpo, constituindo uma “fala-ato” que simultaneamente denuncia e transforma. Este gesto, conjugado à palavra, amplia o conceito de comunicação política: não mais restrita à racionalidade ocidental do convencimento lógico, mas ancorada nas formas indígenas de narrar, simbolizar e inscrever sentidos no mundo.

A análise sobre o discurso de Ailton Krenak, portanto, revela-se fundamental para a compreensão dos processos de reterritorialização linguística e enunciativa operados pelos povos indígenas na cena constituinte. Ao se apropriar do espaço institucional, os indígenas participaram do texto constitucional; imprimiram nele seus próprios modos de dizer, de nomear e de reivindicar o mundo. Trata-se da reativação de uma memória coletiva por meio da linguagem, da palavra viva como tecnologia ancestral de luta, história e reexistência.

1.3 HISTÓRIA INDÍGENA

A história dos povos originários é tecida por múltiplas formas de enunciação e preservação da memória. Entre elas, a oralidade ocupa lugar central como matriz epistemológica e tecnológica de transmissão do saber. A palavra falada, por meio de narrativas, cantos, mitos, relatos cerimoniais e conselhos dos anciãos, funciona como instrumento de continuidade histórica e de organização social. Não se trata de ausência de história escrita, mas de outra forma de inscrição do tempo e do mundo: um sistema de registro e reprodução do conhecimento que opera por meio de ritmos, performances verbais, visualidades e práticas corporais.

Fortemente enraizados na tradição oral, os povos indígenas, sobretudo na América do Sul, elaboraram ao longo dos tempos, complexos sistemas políticos e hierárquicos que tem na oratória a sua mola mestra. As palavras têm força de lei e são sinônimos de poder político e religioso. É através da língua que são passados, de geração em geração todos os preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, o modo de ser e, porque não, as formas de sobrevivência. A oralidade continua a ser ainda na atualidade, a modalidade primária de transmissão e obtenção de cultura para muitos grupos étnicos em diversas partes do mundo. (BRINGMANN 2012, p.11)

A oralidade, para os povos originários, é uma tecnologia ancestral de arquivamento do vivido e de projeção do futuro. Um sistema milenar e ontologicamente fundado na coletividade, nos vínculos cosmológicos e na circulação

de saberes entre humanos e não humanos, seres visíveis e invisíveis. Para os povos originários, história é aquilo que é contado, cantado, desenhado, sentido, praticado e rememorado em comunidade. É vivência e ensinamento. Os povos originários compreendem a história como vivência ancestral que se atualiza a cada contação, em um tempo espiralado, onde os acontecimentos do passado reverberam e orientam o presente.

O que acentuamos aqui é o caráter da linguagem como veículo do pensamento de um povo, de uma sociedade. Através da linguagem, um simples povoado ou uma nação inteira podem expressar sua maneira de pensar e consequentemente, atuar enquanto sujeitos históricos. Entre as populações indígenas, de modo geral, a linguagem ganha força e tem um especial significado através da oralidade. (ROSA, 2009, apud BRINGMANN 2012, p.11).

Essa forma de narrar, própria das cosmologias originárias, pode ser observada na centralidade dos mitos, entendidos não como ficções ou criações imaginárias, mas como formas linguísticas específicas de registrar e repassar eventos significativos. O mito, nesse contexto, é uma linguagem simbólica e performática que codifica e transmite conhecimentos históricos, ecológicos, morais e existenciais. Longe de estar em oposição à história, o mito constitui uma epistemologia narrativa e de memória que articula saberes e acontecimentos. Desfazer a dicotomia entre mito e história, portanto, é essencial para compreender a inteligência narrativa dos povos indígenas, que elaboram suas cosmologias como arquivos vivos da experiência coletiva. O tempo mítico não se refere ao passado, pois é circular e pode ser simultâneo à atualidade. O mito diz respeito sempre a outra temporalidade e está sempre pronto a ser vivido.

O que os historiadores estão fazendo para registrar a história indígena? Durante um longo período, aquilo que se convencionou chamar de 'história indígena' no Brasil, foi registrado através de fontes documentais, primárias ou secundárias. Estes registros raramente foram produzidos por indígenas, sendo, em sua grande maioria, documentos produzidos por funcionários de instituições governamentais ou órgãos privados, cujos conteúdos abordam as mais diversas temáticas: conflito, questões de terras, agricultura, forças militares, escravidão, etc. Nesta documentação, quase sempre, a visão colonialista ou paternalista impera em suas linhas. No que tange às análises historiográficas destas fontes, por mais que se tenha atribuído um olhar crítico e analítico sobre as mesmas, não são raros os juízos de valor praticados, onde, muitas vezes, o etnocentrismo acaba contaminando as auto-intituladas "imparciais narrativas. (BRINGMANN 2012, p.12)

A História Indígena deve ser entendida não apenas como um campo de estudo ou um recorte temático, mas sim como uma epistemologia própria. Os povos indígenas são historiadores ancestrais, detentores de arquivos vivos guardados em corpos e territórios. As línguas originárias, nesse contexto, constituem-se como instrumentos

essenciais de inscrição histórica e enunciação identitária. Como observa Luciano Baniwa (2017, p. 307),

O primeiro aspecto é o poder prático e simbólico que as línguas indígenas possuem entre os povos indígenas e na sociedade mais ampla. As línguas indígenas são fundamentais nos processos de luta por reconhecimento e legitimação material da identidade étnica. Além disso, as línguas indígenas proporcionam a autoestima dos indivíduos e grupos falantes, no contexto das alteridades e autonomias étnicas e linguísticas.

Ao reconhecer a historicidade e os modos próprios de linguagem indígena, ampliamos o campo historiográfico e descolonizamos suas fronteiras, permitindo que outras formas de dizer, viver e registrar ao longo do tempo se tornem visíveis, audíveis e legitimadas.

1.4 ÍNDIOS, INDÍGENAS, ORIGINÁRIOS - CONCEITUAÇÕES DO NOSSO SER

Ao longo da história institucional os modos de nomear os povos que habitavam e habitam o território foram sendo moldados por interesses externos e discursos de poder. Ao invés de respeitar as formas de autodenominação presentes nas diversas línguas e cosmovisões, os registros oficiais, as classificações administrativas e a linguagem da ciência recorreram a termos impostos, muitas vezes impregnados de estigmas. “Índio” foi uma dessas categorias fabricadas não apenas por um suposto erro geográfico, mas também por um projeto de domesticação simbólica. A palavra passou a funcionar como um marcador genérico, que apagava os nomes próprios e dissolia as diferenças entre centenas de coletivos com sistemas sociais, linguísticos e ontológicos distintos. Ao mesmo tempo, sua recorrência no imaginário nacional ajudou a cristalizar uma imagem estereotipada, útil tanto à marginalização quanto à exotização. As categorias “índio” e “indígena” adquirem sentido político e identitário a partir da construção relacional: os povos originários se tornam “índio” e posteriormente também “indígenas” quando confrontados com a presença colonizadora e suas políticas de classificação. A identidade “indígena” surge como resposta histórica à condição de expropriação, resistência e sobrevivência em um mundo reconfigurado por fronteiras impostas. O termo passou a ser ressignificado como instrumento de articulação coletiva, possibilitando alianças interétnicas e estratégias comuns de enfrentamento diante da negação de direitos e da invisibilização.

Embora essas palavras tenham sido ressignificadas por alguns grupos como parte de um discurso de reapropriação simbólica, tal como ocorre em contextos afro-religiosos em que o termo “macumbeiro” é afirmado por seus praticantes, mas recusado quando utilizado de forma pejorativa por outrem, seu uso externo continua marcado por

assimetrias de poder. Trata-se, portanto, de categorias ambíguas, cuja legitimidade depende do lugar de onde são enunciadas: quando ditas de dentro, entre os próprios sujeitos que compartilham uma experiência comum, podem adquirir valor político-afetivo; quando ditas de fora, por agentes do Estado, da academia ou da imprensa, frequentemente reiteram estereótipos coloniais. Nesse sentido, compreender as nuances das nomeações é também um exercício de escuta e respeito às autodeterminações dos povos.

Essa problemática da nomeação e de quem nomeia, é central para se compreender as disputas em torno das identidades indígenas no Brasil. Conforme analisa José Ribamar Bessa Freire (2024) o termo “índio” difundiu representações estereotipadas como a ideia de que “todos os índios são iguais” ou de que “a cultura indígena é simples”. Essas representações, ao serem reiteradas nas esferas escolares, e jurídicas, consolidaram-se como um dispositivo que negou aos povos a possibilidade de se reconhecerem por suas próprias formas de identidade e de expressão.

Nesse contexto, Bessa Freire (2024) chama atenção para dois fenômenos contemporâneos que revelam uma reconfiguração crítica dessas classificações coloniais. O primeiro é a retomada, por parte de muitos povos indígenas, de nomes próprios em suas línguas de origem, abandonando as etnodenominações impostas por agentes coloniais, viajantes ou missionários, muitas das quais carregam sentidos pejorativos ou imprecisos. Esse gesto de reapropriação é, ao mesmo tempo, uma ação política, linguística e histórica, pois reinscreve a autodefinição étnica dentro de um campo de agência discursiva que havia sido negado. O segundo fenômeno destacado pelo autor é a crescente preferência, entre muitos coletivos indígenas, pela utilização do termo “povos originários” em lugar de “indígenas”. A escolha por essa expressão carrega uma dupla carga semântica: de um lado, sublinha a anterioridade desses povos em relação ao processo colonial, ou seja, sua condição de primeiros habitantes do território; de outro, desloca o eixo da nomeação para uma concepção mais próxima das formas próprias de pertencimento, nas quais a identidade está diretamente ligada ao território ancestral, à continuidade histórica e à legitimidade ontológica.

Assim, as disputas em torno dos nomes “índio”, “indígena”, “originário” não são apenas terminológicas, pois revelam diferentes regimes de enunciação e de reconhecimento. A história da imposição colonial de etnônimos pode ser compreendida como parte de um processo mais amplo de epistemicídio e de captura simbólica, no qual a língua do outro foi sistematicamente substituída, silenciada ou

caricaturada. Ao retomar seus próprios nomes, os povos originários não apenas afirmam sua existência diante do Estado, mas também reativam seus arquivos de memória, suas formas de historicidade e suas epistemologias ancestrais. Esse movimento atual de substituição dos nomes coloniais por autodenominações nativas e do termo “índio” por “povos originários” constitui uma estratégia de resistência ao poder simbólico da colonização e uma reivindicação da dignidade ontológica dos povos (FREIRE, 2024).

A diferença entre a autoidentificação e os rótulos externos impõe a necessidade de refletir criticamente sobre as categorias que circulam nos discursos acadêmicos, jurídicos e midiáticos. Termos como “índio” e “tribo” carregam um peso histórico de estigmatização e exotização, muitas vezes associados a imagens arcaicas, homogêneas e subalternizadas dos povos originários. Os diversos povos que habitavam o território hoje chamado Brasil não se reconheciam por uma identidade unificada, mas por suas próprias denominações, relacionadas a sua cosmologia, território ou modos de ser no mundo. Em muitas dessas línguas, o modo como os povos se autodenominam corresponde semanticamente a expressões como “gente”, “povo verdadeiro” ou “nós”. Essa forma de nomeação traduz um sistema de conhecimento em que a identidade está indissociavelmente ligada ao território, à ancestralidade e ao pertencimento cósmico.

Quando alguém se identifica como Kukama, não está apenas dizendo de que povo veio, mas está afirmando: que é filho da terra, que carrega em sua língua e corpo os saberes da floresta e dos rios e que sua identidade, sua espiritualidade e sua existência dependem do cuidado com a roça, com os ciclos naturais, com o ventre da Mãe-Terra. Na prática ou no cotidiano, isso se manifesta no modo como os Kukama plantam, colhem, cantam (ikaru), cuidam das crianças, preparam os remédios, Tudo isso é língua-espírito, é a roça falando através do corpo e da voz de seu povo. Portanto, traduzir "Kukama" como "aquele que se nutre da roça" não é apenas uma tradução literal, mas uma chave de leitura para compreender como a língua indígena carrega em si a espiritualidade, o pertencimento e a resistência ancestral. (RUBIM, 2025 p.61)

2. PURI TXEMIM - O Povo Puri

Nós, Puris somos uma nação indígena formada tradicionalmente por diversos grupos, comunidades e clãs cujos território de origem ancestral se concentra na área de encontro dos atuais estados do Sudeste Brasileiro (Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Espírito Santo). Somos procedentes da linhagem paleoindígena da tradição cerâmica denominada 'Una'. A arqueologia demonstra esta vinculação e que esses grupos já ocupavam o Sudeste há pelo menos 3 mil anos antes da Era presente.(FERREIRA, 2023)

No século XVIII, os Puri foram estimados em mais de 5.000 indivíduos. O Censo do IBGE de 2010, registrou apenas 675, Puris. No mais recente Censo demográfico, realizado em 2022 foram contabilizados 1.290 Puris.

Entre 2010 e 2022, a população indígena Geral aumentou 88,96%. Isso se deve não apenas a componentes demográficas ou deslocamentos entre áreas urbanas e rurais, mas também a outros fatores como: o crescimento das chamadas “etnogêneses” dos povos indígenas, maior quantidade de Terras Indígenas encontradas pelo Censo em 2022 e a uma melhor captação da população indígena, inclusive em áreas urbanas devido à mudança de metodologia (os recenseadores passaram a fazer a pergunta “você se considera indígena?” à lista de perguntas também em locais que não são oficialmente terras indígenas).

36,73% da população indígena geral vive em territórios oficialmente delimitados. 53,97% moram em áreas urbanas. No total da população indígena apresentada, são 391 etnias e 295 línguas indígenas registradas na contagem.

Ao longo de nosso território tradicional os grupos Puris foram registrados em épocas diferentes com muitos etnônimos. Autodenominações e nomes dados pelos não-indígenas. Tais como: Puri, Coroadó, Coropó, Arrepiados, Formigas, Mariquitás, Maritong, Goytacá, Goyaná, Marumomis, Guarumimis, Guarus, Guarulhos, Sabonam, Uambori, Cobanipaque, Taypurus, Xamixuna, Puri-mirim, Puriaçú entre outros. (PURI, 2020) (PURI, 2025)

As tradições culturais puri encontradas entre os diversos grupos deste povo apresentam algumas semelhanças e relações, bem como especificidades orientadas pelo histórico de contato, linhagem familiar e localização de cada grupo. Alguns aspectos encontrados de forma similar e majoritariamente entre diferentes grupos, clãs e comunidades puris são: a ciência acerca de uma força ou Ser criador/origem de todas as coisas que existem (e as específicas relações pertinentes), determinadas árvores relacionadas a narrativas de origem e conexão entre-mundos, determinados

rios e florestas como fonte/símbolo do ethos Puri. Além destes, outros aspectos são encontrados compartilhados entre alguns grupos puris de diferentes regiões tais como ritos de nascimento, o uso de determinadas sementes artesanais e alimentos com o mesmo simbolismo, a agricultura tradicional como aspecto identitário, determinados adornos e grafismos corporais.

Os aspectos da espiritualidade não são conteúdos comumente expostos para fora das práticas de cada grupo e veiculados de forma pública. Possuem especificidades que expressam os processos históricos de cada grupo puri. Como o uso de instrumentos, ervas e linguajares locais, sincretismos e outros.

Alguns grupos puri também adotam semelhante postura de resguardo em relação a intensidade de exposição do idioma. Estas posturas se relacionam ao caráter espiritual do idioma e a noção de segredo presente na cosmovisão puri compartilhada por determinados clãs e comunidades. (PURI, 2025)

O Rio Paraíba do Sul e a Serra da Mantiqueira são importantes referências geográficas e espirituais para os puris. A área de histórica ocupação dos grupos da nação indígena puri se estende desta localidade até o litoral do Rio de Janeiro e Espírito Santo, área central de Minas Gerais e área Macro Metropolitana de São Paulo.

2.1 A colonização e o Sudeste no Território Ancestral Puri.

O território ancestral puri sempre esteve no centro do empreendimento colonizatório. O rio Paraíba do Sul foi o caminho de penetração e comunicação utilizado pelas bandeiras apresadoras e pelas entradas oficiais no período colonial. Para isto utilizaram as trilhas indígenas. Em direção ao litoral, a “trilha dos Goianás/Goytacás, partindo do porto de Guaratinguetá, atravessava a Serra do Mar para chegar a Paraty; a “trilha dos Tamoios”, partia da Vila de Taubaté em direção ao porto de Ubatuba. Devido a estar presente dos sertões (região interiorana do atual Sudeste) ao litoral, a nação puri teve contato com os não indígenas registrado já no séc XVI. (PURI, 2025)

⁴ Utilizamos na descrição acima uma compreensão territorial que abarca distintas autodenominações Puri

A região ocupada pelos Puri, disposta entre duas províncias, foi a mais importante das fronteiras internas da América Portuguesa do ponto de vista geopolítico (LANGFUR, 2019, p. 210), graças à sua imensa biodiversidade, seu grande potencial mineral e agrícola e à sua localização, que abrangia os principais portos e escoadouros comerciais do século XVIII. (SOARES, 2024 p.173)

O primeiro registro documental sobre os Puri está nos relatos de viagem do aventureiro inglês Anthony Knivet, que datam da segunda metade do século XVI (KNIVET, 1878). O contato dos não indígenas com os Puris se intensificou no fim do século XVII, quando intensifica a circulação expressiva pelo território Puri entre os locais de extração de ouro em Minas Gerais e os portos do Rio de Janeiro. A partir do declínio da mineração, entre os séculos XVIII e XIX, a exploração econômica colonial é reorientada para a agricultura de exportação, desencadeando a expansão da lavoura – iniciada próxima à cidade do Rio de Janeiro – em direção ao interior. Com o avanço das fronteiras agrícolas sobre os sertões do Vale do Paraíba, os Puri enfrentam processos de genocídio e etnocídio, acompanhados da expropriação de seus territórios e da diáspora da população sobrevivente

A diáspora do povo Puri, desencadeada por processos incessantes de desterritorialização, revela uma trajetória marcada por deslocamentos forçados e fragmentações territoriais dos grupos e indivíduos, que, consequentemente passaram a sobreviver e resistir em microespaços, em pequenas áreas, comprimidos entre cidades e mega empreendimentos.[...] A estrutura produtiva e social própria dos Puris, uma vez sustentada pela plena relação com seus territórios ancestrais, enfrentou um colapso diante da apropriação e da fragmentação de suas áreas de uso, ocupação e migrações. (MOVIMENTO INDÍGENA DE RETOMADA PURI DA ZONA DA MATA MINEIRA, 2024, p. 19)

Nos séculos XIX e XX, há um progressivo desaparecimento dos Puri dos documentos oficiais, forjando um quadro de extinção. A extinção dos Puri foi contestada, já ao longo do século XX, por diversos autores. O professor Alvaro Astolpho da Silveira (1929) relata a existência de um aldeamento Puri na bacia do Rio José Pedro, no município de Caparaó. O trabalho de João Maia demonstra a presença do povo Puri em Campo Alegre e Vila Resende na década de 30. O escritor Paulo Mercadante (1990) menciona a presença de grupos Puri na região de Carangola, Minas Gerais, pelas matas de São Francisco, Divino e Cachoeira do Boi, na década de 40. O historiador Marcelo Lemos (2016) coletou depoimentos de habitantes de Carangola sobre a aldeia Puri existente dentro de uma fazenda, na mesma área rural conhecida como Cachoeira do Boi, na década de 50 do século XX. Tais registros atestam que o paradigma da extinção, imposto aos Puri e a vários outros povos indígenas ao longo da história brasileira, diz respeito a um processo de invisibilidade de identidades, levado a termo pelo Estado Brasileiro por meio de novas

leis relacionadas à posse de terra, que negou a existência dessas identidades e as suprimiu dos documentos oficiais para legitimar a expropriação dos territórios indígenas (PURI, 2019)

Diversos grupos indígenas vivenciam, nos contextos contemporâneos, condições socioterritoriais marcadas por processos históricos de expropriação territorial, ainda que mantenham vínculos contínuos com os territórios de origem. Há aqueles cujas trajetórias se constituíram integralmente em espaços urbanos, portando consigo uma memória social anterior à urbanização oficializada desses territórios. Da mesma forma, há coletividades que sempre habitaram zonas rurais, conservando registros orais e experiências de pertencimento que antecedem a delimitação jurídico-administrativa do que hoje se reconhece como área rural. A expropriação dos territórios ancestrais ocorreu mesmo diante da ocupação indígena efetiva desses espaços, revelando uma lógica estatal de invisibilização dos sujeitos originários. As normativas legais brasileiras, ao estabelecerem distinções espaciais rígidas, acabam por segmentar as populações indígenas com base em categorias como “aldeadas”, “não aldeadas”, “desaldeadas” ou “desterritorializadas”, o que resulta na ausência de políticas públicas que contemplem a complexidade das formas de pertencimento e resistência dessas populações em contextos urbanos, rurais e periféricos.

A presença territorial Puri possui como característica a ocupação de diversos ecossistemas, que incluem áreas nas bacias dos rios Paraíba do Sul, Rio Doce, Rio Itabapoana, Alto Itapemirim, além de regiões montanhosas das Serras da Mantiqueira, Caparaó, Serra dos Puri, Serra da Cantareira e Serra do Mar. (PURI, 2020), (MOVIMENTO INDÍGENA DE RETOMADA PURI DA ZONA DA MATA MINEIRA, 2024)

A Serra da Piedade em Visconde do Rio Branco, Minas Gerais, apresenta um exemplo ancestral de cemitério Puri. É na Zona da Mata de Minas Gerais onde estão serras como da Onça, São Geraldo, São José e Frexeiras, (nomes regionais da Serra da Mantiqueira) que aparece a grande maioria dos registros históricos acerca dos puris. Na cidade de Araponga está localizada a EFA Puris (Escola Família Agrícola Puris), uma instituição de Ensino Médio Técnico, onde os conhecimentos indígenas no trato com a terra e o meio-ambiente dialogam com técnicas modernas de agroecologia e manejo sustentável dos recursos naturais. Entre os compromissos listados aos membros em relação à organização está o de assumir a cultura Puri. Na região da Zona da Mata mineira, a cobertura vegetal da Mata Atlântica em maior parte está situada na área correspondente ao Parque Estadual Serra do Brigadeiro, uma Unidade de Conservação criada em 1996, que abrange 9 municípios e em maior extensão, a região de Araponga. Na época de criação do Parque Estadual Serra do

Brigadeiro, o movimento sindical de trabalhadores rurais regional, composto em grande parte por famílias Puris, fazendo uso do lema 'Em defesa da vida e do meio ambiente' reivindicou a participação em todas as etapas da implantação da Unidade de Conservação nas Serras. Estas famílias reivindicaram a não desapropriação da população tradicional habitante do local e protestaram contra a proibição de acesso à mata. É nesta conjuntura que essas famílias, que se preservaram até então em estratégico silêncio, expõem suas identidades étnicas e publicizaram sua pertença indígena Puri originária deste território. (LEITE, 2019)

O povo Puri possui uma relação intrínseca com a biodiversidade, a qual é fundamental para a sua cultura, sobrevivência e manutenção das tradições. Essa conexão profunda com o ambiente reflete-se nas diversas práticas e manejos desenvolvidos ao longo de gerações, especialmente no cultivo e usos de uma grande variedade de espécies nativas nos manejos voltados à medicina tradicional, como no exercício da agricultura familiar. [...] A agricultura familiar indígena do povo Puri é outro exemplo de seu vínculo estreito com a natureza, caracterizando-se pelo uso sustentável da terra e pelo entendimento profundo dos ciclos naturais. [...] Ao invés de monoculturas, as agricultoras e agricultores familiares Puri priorizam e praticam o consórcio e rotação de culturas, cultivando uma variedade de espécies no mesmo pedaço de terra e promovendo benefícios mútuos entre elas, como proteção entre as próprias espécies contra pragas, uso eficiente de recursos e melhorias no solo. [...] As tecnologias tradicionais e técnicas desenvolvidas e mantidas por comunidades indígenas e rurais, como os indígenas Puri, representam o conjunto de saberes que refletem a integração profunda entre as populações humanas e o seu ambiente. Moinhos d'água, engenhocas, habitações de pau-a-pique, telhados de sapê, além de artesanatos como balaies e esteiras, são exemplos presentes neste tempo nas comunidades enquanto saberes aplicados, que se destacam tanto por sua sustentabilidade quanto pela adaptabilidade às condições locais. (MOVIMENTO INDÍGENA DE RETOMADA PURI DA ZONA DA MATA MINEIRA, 2024, p.35)

SERRA DOS PURIS - MG

A Associação de Agricultores Familiares de Araponga teve início na década de 80 do século XX, e foi responsável pelo assentamento de mais de 200 famílias em propriedades rurais, através do que chamam 'Conquista de Terra em Conjunto'. Consiste na geração de um fundo coletivo para compra de terra a partir de um pequeno grupo de famílias, que uma vez assentadas e minimamente estabilizadas economicamente, reúnem fundos para nova aquisição de terras, destinadas a novas famílias. Mediante essa estratégia, as famílias puris permanecem naquela região de ocupação tradicional. Através da prática da coletividade na adesão de suas terras. A relação de conservação com a mata e a defesa ambiental são associadas por essas famílias de agricultores Puris como competências da cultura Puri. (LEITE, 2019)

ARAPONGA / DANÇA DE CABOCLOS / FOLGUEDO DOS ARREPIADOS - MG

O Folguedo dos Arrepiados é uma dança tradicional realizada em grupo por integrantes da comunidade de Araponga - MG, região anteriormente denominada Arraial dos Arrepiados. Arrepiados foi o termo pelo qual a etnia puri foi denominada na região. A dança possui sua origem nas práticas dos antigos puris para a formação de um guerreiro. Durante sua manifestação é encenada a história e os costumes da preparação de um jovem guerreiro puri. É apresentada em três atos: Dança com Porrete (Lança), Dança com Arco e Flecha e Dança da Trança de Cordas. Atualmente o grupo é liderado por Jurandir Puri. Um mapeamento dos folguedos da Zona da Mata mineira encontrou a Dança de Caboclos também em outras localidades do território ancestral puri como Cajuri, Santana do Manhuaçu, Simonésia e Diamantina. (JÚNIOR, 2005)

É no contexto da Dança de Caboclos Puri que se dá a 1ª ação de retomada linguística Puri. A partir de uma canção que aprendera com o pai, Jurandir Puri produz uma versão dela para a língua Puri, utilizando registros de oralidade Puri, datados do século XIX, somados à sobrevivência de algumas palavras na oralidade local. Assim surge o canto Ho puri, ah lekah tschoreh. (Ô puri, eu moro na mata). Alguns anos mais tarde, Jurandir acrescentou alguns versos em Puri a um canto ancestral registrado no século XIX, o Ho bugure itanaji (Inimigos Vencidos).

ZONA DA MATA - MG

As comunidades Puri da Zona da Mata na atualidade se organizam majoritariamente no Movimento de Retomada Puri Uxo Txori que conta com o alcance e registro de cerca de 112 núcleos familiares distribuídos em 23 comunidades, de 15 municípios da Zona da Mata Mineira. O número de comunidades atualmente identificadas e reconhecidas pelas lideranças do Movimento de Retomada Puri Uxo Txori não deve ser compreendido como um dado estático ou definitivo. Trata-se de um processo dinâmico de autoidentificação em curso, no qual novas comunidades Puri, localizadas em diferentes municípios da Zona da Mata Mineira, vêm sendo reconhecidas e registradas pelas próprias lideranças do movimento. Tais registros também têm sido formalmente apresentados à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), evidenciando a continuidade da mobilização sociopolítica e o fortalecimento da autorrepresentação étnica no âmbito institucional (MOVIMENTO INDÍGENA DE RETOMADA PURI DA ZONA DA MATA MINEIRA, 2024).

O Uxo Txori - Movimento Indígena de Retomada Puri da Zona da Mata Mineira teve início no ano de 2021, no contexto de mobilização de indígenas do povo Puri de Viçosa e municípios vizinhos para acesso à imunização prioritária contra a Covid-19, quando foi reivindicada a inclusão da etnia Puri no banco de dados dos sistemas e-SUS e e-SUAS.

Em razão das inúmeras desassistências, as quais podem ser refletidas pelas condições de vulnerabilidade de diversas famílias mobilizadas para o acesso a vacinação prioritária no contexto da Pandemia da Covid-19 e, diante do antigo anseio de algumas matriarcas em reaproximar as comunidades Puri da Zona da Mata Mineira, visando o fortalecimento das identidades, a autonomia nos territórios e manutenção da cultura, é que surge o Movimento Indígena de Retomada Puri - Uxo Txori, que tem como liderança fundadora Helenice Maria Gomes/ Txori Xapuko Puri. A princípio pautado nas lutas relacionadas à saúde indígena, fortalecimento cultural das identidades, juventudes e retomada da linguística por meio do projeto Txemim Puri: Kwaytikindo: Retomada Linguística Puri - iniciativa do grupo Puri Teyxokawa (RJ e SP). O Movimento organizado desde maio de 2021, busca ainda, pela promoção de acesso a outras políticas públicas nos âmbitos Federal, Estaduais e Municipais. [...] Se constitui primordialmente pela partilha de genealogias e de um território de origem comum. Esta definição engloba características predominantes que abrangem costumes, crenças e valores culturais compartilhados entre as unidades familiares e as comunidades que compõem o grupo. A autoidentificação desse coletivo emprega o termo “Uxo Txori”, que no Kwaytikindo (idioma Puri), é traduzido como “Mata do Território”. Esta autodenominação é derivada de um profundo senso de pertencimento ancestral que conta com um conjunto de práticas culturais desenvolvidas no território, como a contribuição do manejo Puri na constituição e conservação do Bioma Mata Atlântica.” (MOVIMENTO INDÍGENA DE RETOMADA PURI DA ZONA DA MATA MINEIRA, 2024, p.15)

O movimento é composto por grupos de famílias Puri e comunidades rurais. O Uxo Txori está hoje representado no Conselho Municipal de Igualdade Racial do município de Viçosa, garantindo também o direito dos indígenas, principalmente a etnia Puri originária da região, na lei municipal que dispõe sobre o estabelecimento de cotas para pretos, pardos e indígenas no serviço público municipal. A organização realiza anualmente o evento Kanduna Puri, em conjunto à Secretaria Municipal de Cultura, Lazer, Patrimônio Histórico e Esportes de Viçosa, que também faz parte do calendário municipal de eventos. O grupo indígena Puri Uxo Txori possui Protocolo Comunitário Biocultural publicado em 2024. (MOVIMENTO INDÍGENA DE RETOMADA PURI DA ZONA DA MATA MINEIRA, 2024, p.19)

Nós mulheres Puri somos muito marginalizadas, mas nós somos as guardiãs dos saberes, nós que puxamos a fila,[...] Quando eles procuram falando que querem fazer uma entrevista com a liderança indígena da Retomada, eles esperam encontrar um homem com um cocarção, um pajé, né? Aí me encontram e

levam um choque por eu ser mulher.

Helenice Maria Gomes / Xapuko Txori Puri - Liderança fundadora do Movimento Indígena de Retomada Puri Uxo Txori da Zona da Mata Mineira

COMUNIDADE PURI DE PADRE BRITO - MG

Em Barbacena - MG, a comunidade Puri de Padre Brito é reconhecida pelo Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Artístico de Barbacena (COMPHA) como patrimônio cultural imaterial. Nesse município, a prefeitura inseriu no seu calendário oficial o Festival da Cultura Indígena Puri, organizado anualmente na comunidade pela Associação Regional dos Remanescentes de Índios Puri Padre Brito.

A gente já teve audiência na funai, agora em agosto e como a FUNAI falou a gente não precisa de reconhecimento nenhum, é o auto-reconhecimento, eu sou indígena pronto e acabou, ninguém pode tirar isso de mim, mas sabe como que é a burocracia hoje em dia, tudo exige um documento. [...] Índio, sempre assim na memória do povo é vandalismo, né. Tudo é coisa de índio. Tem gente que fala assim: Eu nunca vi Índio com celular! Existe. Eu tenho o meu celular, eu ando pessoa normal! O índio é uma pessoa normal. O índio não é uma estória, é verdade.

Sária Trindade. Indígena Puri. Presidente da Associação de Remanescentes de Índios Puris de Padre Brito.

UCHÔ BETLHARO PURÍ

A comunidade indígena Uchô Betlháro Purí, localiza-se nos municípios mineiros de Aimorés e Resplendor, Minas Gerais.. Em 2024 lançaram Protocolo de Consulta.

As empresas dos rayon [não indígenas] tentam impedir, após anos de lutas, dos quase nove anos do crime cometido, o reconhecimento dos indígenas Purí da calha da Bacia do Nhãmãtuza Orum Butã [Rio Doce]. Negam esse reconhecimento a Uchô Betlháro Purí e ã Pukíu, trazendo assim uma enorme negação de direitos garantidos pela Constituição Federal e a Convenção 169. Mas, continuamos na luta por nossos direitos, que são inegociáveis [...] O Grande Rio Doce é espelho de toda uma vida, uma ancestralidade

Dauáma Meire Mniamá Purí. ⁵

KRIM ORUTU

A comunidade indígena Krim Orutu Puri atualmente encontra-se em processo de retomada territorial, com uma ocupação situada no município de Resplendor, na margem esquerda do rio Doce, região Leste de Minas Gerais. Desde o crime ambiental provocado pelo rompimento da barragem de Fundão, em 2015, de responsabilidade das empresas Samarco, Vale e BHP Billiton, os impactos vivenciados passaram a integrar uma trajetória de resistência que envolve tanto a compreensão das múltiplas dimensões dos danos sofridos quanto a reivindicação por formas eficazes de reparação. Nesse percurso, a preservação da memória e a garantia de condições para a permanência física, cultural e espiritual do povo Puri no território tornaram-se elementos centrais na busca por justiça e reconhecimento.

ALDEIA MARAKÁ'NÀ

No ambiente urbano, nos quatro estados do Sudeste, algumas coletividades Puri estão estruturadas em movimentos organizados. No Rio de Janeiro e em São Paulo os movimentos organizados Puri existentes são desdobramentos do contato primeiro desta etnia com a aldeia Maraká'nà; da mobilização de indígenas de variadas etnias no Rio de Janeiro que passa a visibilizar-se a partir desta aldeia. Os primeiros movimentos organizados Puri interestaduais, que viriam a denominar-se 'Ressurgência Puri' e 'Teyxokawa Puri' (Resistência Puri) desenvolveram-se a partir de mobilizações Puri originadas neste território

A Maraká'nà é uma aldeia pluriétnica em contexto urbano, localizada no bairro do Maracanã, na cidade do Rio de Janeiro, que tem sua formação no ano de 2006, quando um grupo de indígenas de aproximadamente dezesseis etnias ocupou um imóvel de significativa importância histórica para os povos indígenas e o indigenismo brasileiro. O imóvel abrigou a primeira sede do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, e mais tarde, abrigaria também o Museu do Índio até o ano de 1978, quando este foi transferido para a atual sede, em Botafogo. Desde então, o espaço estava abandonado e, em 2006, foi ocupado pelos indígenas e rebatizado na ocasião como Instituto Tamoio dos Povos Originários, resultando posteriormente na aldeia Maraká'nà. O local, habitado por indígenas de diferentes etnias indígenas, constitui-se como espaço de promoção das culturas originárias, visibilidade da presença indígena na cidade, e acolhimento a indígenas de passagem pela cidade do Rio de Janeiro por motivos de trabalho e estudos, por exemplo.

A ocupação do espaço se deu em protesto contra a desvalorização desse patrimônio cultural material e imaterial, pela defesa de seu valor histórico e pela reivindicação de sua destinação histórica como local de estudos pertinentes às culturas indígenas, conforme documentação referente ao mesmo. A Aldeia Maraká'nà foi alvo de uma primeira ação de despejo no ano de 2013, como parte das ações de gentrificação realizadas por ocasião da preparação da Copa do Mundo de Futebol de 2014. A violenta ação teve grande repercussão, inclusive internacionalmente. Nos anos que se seguiram, outras ações foram realizadas tentando expulsar os indígenas do espaço; no entanto, a aldeia segue resistindo no local, realizando atividades de cunho intercultural com a sociedade não-indígena, tais como vivências, cursos, oficinas e palestras acerca de culturas indígenas, línguas originárias, território, direitos e políticas indigenistas. (PURI, 2019) A formação de uma coletividade Puri na Aldeia Maraká'nà se inicia com a chegada de Dauá Puri, que por volta de 2009 passa a residir no espaço. Dauá é um ancião Puri, poeta, musicista, educador, escritor e contador de histórias, atualmente com 71 anos. Nascido no Rio de Janeiro, é de família materna originária da Zona da Mata Mineira. A mobilização de Puris que passou a se desenvolver em torno da liderança Dauá Puri, posteriormente instituiu-se sob a denominação 'Movimento de Ressurgência Puri'. No ano de 2023 Dauá fundou o Museu da Cultura Puri, localizado no conjunto habitacional 'Minha Casa, Minha Vida' na Rua Frei Caneca nº441, conhecido como 'Condomínio Zé Kéti e Ismael Silva', no Estácio, Rio de Janeiro.

Na Aldeia Maraká'nà, no Rio de Janeiro, Dauá quem vai iniciar a prática desses cantos. Quando eu chego na Aldeia Maraká'nà, eu vejo essa prática coletiva dos cantos – que na nossa língua a gente chama de kanaremundé. São cantos em roda, com maracá, fogueira, e com forte conteúdo espiritual. Nesse contexto surge a inspiração de um canto para a Lua, Petara, que eu apresento em 2011. Logo no ano seguinte o Dauá apresenta para a gente um canto para o Sol, Ho thiuli opeh. Estes seriam os primeiros cantos surgidos na língua Puri e na vivência dos Puri na Aldeia Maraká'nà.
- Tutushamum Puri⁶

A grande visibilidade nacional e internacional da aldeia Maraká'nà oportunizou a Puris dispersos por diversos estados brasileiros tomar conhecimento da presença da etnia neste local, se encaminhar para lá e estabelecer vivência coletiva neste território desde então. A Maraká'nà é a primeira aldeia que, na contemporaneidade, a etnia Puri teve para chamar de sua. (LEITE, 2019)

Se não fosse a aldeia Maracanã, não seria em nenhuma outra aldeia a reunião dos Puris. [...] Conviver com indígenas em outros ambientes é diferente de você conviver em aldeia. Receber indígenas numa aldeia. Ainda que essa aldeia seja uma ocupação, seja em contexto urbano, seja

interétnica, mas é diferente. Você ter um lugar que você considera seu, ainda que seja 'também'. Da sua etnia também, mas é da sua etnia." - Tutushamum Puri (LEITE,2019)

A primeira reunião de povo Puri no Rio de Janeiro foi ali na Aldeia Maraká'nà, [...] A Carmel é muito importante na estruturação dessa coisa toda, [...] depois vem a Sol, começa a fazer as pinturas, [...] aí antes já tinha vindo o Daniel, ele fez a música Petára. Petára foi, depois da música de Jurandir, foi a primeira música que entrou no repertório.[...] Eu costumo pensar no seguinte sentido: eles (os ancestrais) são muito mais sábios do que nós; eu simplesmente sou um instrumento, procuro ser um instrumento, me preparo pra ser um

⁶ (Letra Indígena, São Carlos, v. 1, n.18, 2021, p. 19-21. Número Especial– Programa Voz Indígena

instrumento cada vez mais. [...] foram muitas passagens no vôo da arara Maracanã até encontrar Araponga nas serras dos Arrepiados onde o vento faz curva: eu vi puri por lá!" [...] Nessa travessia entre Minas e Rio de Janeiro, constatei a presença do povo Puri hoje encontrei a retomada da identidade através da reconexão com os conhecimentos dos antepassados através dos cantos em língua Puri; nas lembranças dos mais velhos no trato da agroecologia; no costume alimentar simples, nas famílias reunidas ao redor do fogão a lenha, no carinho do trato com a terra, no desejo de se reterritorializar. Senti força, os encontrei!" - Dauá Puri (LEITE,2019)

Na Aldeia Maracanã, vivi a minha infância novamente [...] a minha mãe não tava mais presente, o meu pai, mas ali tava o meu povo, tava a terra, tava as casas, a minha cultura, tava tudo ali de novo. [...] Tudo partiu da Aldeia Maracanã.

– Opethára Puri (LEITE,2019)

Em 2012 o Governo Federal transferiu para o Governo Estadual do Rio de Janeiro o controle do imóvel onde está instalada a Aldeia Marakana. Isso ocorreu em meio aos preparativos para a Copa de 2014 e para as Olimpíadas de 2016. A pretensão era transformar o espaço em estacionamento para o Estádio Maracanã e posteriormente um Museu Olímpico. No final de 2012 se inicia um racha entre os indígenas da Aldeia Marakana, divididos em dois grupos: um composto por aqueles que assinaram acordo com o Governo Estadual abrindo mão da ocupação indígena no território e outro que resistiu na aldeia e enfrentou a 1ª ação de despejo em 2013; uma violenta e polêmica ação por parte da polícia, repercutida internacionalmente. Discurso de Tutushamum Puri em 26 de março de 2013 na Câmara dos vereadores do Rio de Janeiro representando a Aldeia Maraka'na em Audiência pós despejo:

A coisa que mais interessou até hoje, que estava na mão do indígena, para o não indígena que chegou aqui nesse país, foi a sua terra. Com o passar do tempo, todas as terras que inicialmente eram indígenas, passaram a ser de outros donos. Com o passar do tempo, a população indígena que ocupava vastos territórios, passou a ser assassinada para ocupar cada vez menos terras. Esse processo continua em curso. Continua em curso no Mato Grosso do Sul com os Guarani Kaiowá, que todos podem observar. Continua em curso em diversas áreas do Brasil. Continua em curso com os parentes Guajajara. Continua em várias etnias do Brasil. Com tudo isso, nós ainda temos 305 etnias indígenas nesse país. Porém, a batalha pela sobrevivência é muito difícil. Então, já que a audiência é sobre cultura e eu não quero ser acusado de fugir do assunto, então vamos falar de cultura. Cultura pelo que eu pude estudar, ela significa tanto as manifestações artísticas, os produtos culturais que a gente toma contato, como também cultura pode significar um modo de vida. No caso da cultura indígena, significa as duas coisas. Então, tudo que eu estou trazendo aqui, colares, cocar, pintura corporal, tudo isso

pode ser tomado como arte, ou pode ser todo como expressão de um modo de vida. A arte na cultura indígena não está separada da vida. Então, nesse sentido, quando se fala bem da arte indígena, mas não se permite ao indígena ter a terra que vai possibilitar a ele o modo de vida, então isso é hipocrisia. [...] Então, pra que todos saibam, não é pra pegar apenas e abraçar a causa indígena, como se o índio fosse aquele que precisa que alguém tome conta dele coitadinho, porque é moralmente injusto acabar com a raiz do Brasil. É preciso saber o seguinte, muita gente fala que lugar de índio é na floresta; sim, a raiz da nossa cultura tá na floresta, mas o que estão fazendo com a floresta? Estão fazendo a mesma coisa que está nesse quadro aí (aponta para uma pintura na parede na Câmara), onde estão os indígenas nesse quadro? Estão nas margens. O que fizeram com o Brasil foi abrir uma imensa clareira, nós estamos nas margens. Nós estamos nas matas, mas nós sabemos que precisamos estar nas cidades, porque a cidade que determina que vai derrubar a mata. [...]

A única arma que a gente tem é o maracá que eu tô com a mão calejada de tocar 10 horas seguidas durante a desocupação. A nossa arma é a nossa própria existência, é a nossa cultura." (LEITE, 2019)

Do impasse entre os indígenas, formou-se os grupos: AIAM (Associação Indígena Aldeia Maracanã), que reuniu os indígenas que realizaram o acordo governamental e foram posteriormente encaminhados para um conjunto habitacional do programa 'Minha Casa, Minha Vida' localizado no bairro Estácio, e a 'Resistência Aldeia Maraká'nà', que reuniu os indígenas que resistiram ao despejo e permaneceram no território. A divisão ocorrida entre os indígenas integrantes da aldeia Maraká-'nà reverberou entre os puris vinculados ao espaço, no sentido de posicionamento situado entre os grupos formados: AIAM ou Resistência Aldeia Maraká'nà. Entretanto, puris relacionados a estes grupos estabeleciam também entre si, em certa medida, ações e vivências conjuntas.

A Resistência Aldeia Maraká'nà se concebeu como a união da resistência de diversos povos indígenas integrantes deste território. Dentre eles, a resistência do povo Puri. Desses puris que se compreendiam Resistência Puri da Aldeia Maraká'nà originou-se o movimento organizado denominado 'Teyxokawa Puri' (Resistência Puri). 'Resistência Puri' também é a denominação utilizada por Kapua Puri em ações desta etnia realizadas em Minas Gerais a partir de 2015. Kapua era relacionado ao Movimento de Ressurgência Puri, porém o termo 'ressurgência' é preterido por alguns puris que possuem conceitualmente identificação com um princípio norteador expresso, por exemplo, no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, ocorrido em 2003, onde no documento final de reivindicações consta: "ser reconhecidos por nossa história de resistência e não por nossa suposta ressurgência ou emergência". Assim, sendo designados não mais por uma dessas formas, mas sim como "resistentes", em uma ação de reversão do efeito estigmatizante das designações anteriores (ARRUTI, 2001) "Ressurgência" é um termo que abarca, entre outras, as ideias de "renascer" e "ressuscitar", que pressupõem a existência de uma morte anterior. Com o posicionamento citado na

nota estes povos evidenciam a invisibilidade e o silenciamento que lhes foram impostos, não tratando-se portanto de um "ressurgimento"; posto que nunca deixaram de existir. Encontra-se, portanto, entre os Puri, a existência de concepções distintas acerca da nomeação e caracterização de seu processo de rearticulação identitária; que se fundamentam em históricos territoriais e percursos familiares distintos. (PURI, 2020)

A experiência autonomista que configura a Aldeia Maraká'nà se expressa na postura do Movimento Teyxokawa Puri em relação à retomada linguística e cultural Puri, como a ênfase no protagonismo indígena em seus processos.

2.2 O SER PURI

A origem dos Puri foi descrita de forma diversa nas fontes documentais. Algumas relatam que os Puri seriam oriundos dos Goytacá, dos Coroados dos Coropó ou vice-versa. Outras afirmam que esses grupos seriam, na verdade, grupos de um mesmo povo designados por diferentes nomes a depender da região em que eram registrados (OLIVEIRA, 2012). Para os Puri na contemporaneidade, a indagação sobre qual grupo teria dado origem a qual não constitui uma centralidade nem uma chave de compreensão identitária. Tal ordenamento não orienta a memória coletiva nem a autorrepresentação dos Puri atuais. Contudo, na oralidade de anciãos pertencentes a diferentes linhagens familiares e regiões do território ancestral encontra-se um relato recorrente segundo o qual o Puri sempre foi composto de diversos grupos menores, territorialmente e narrativamente localizados. Essa compreensão, de base comunitária, é a que orienta este trabalho. Compreendemos que nós Puri tradicionalmente constituímos uma nação indígena de coletividades interligadas, unificadas por múltiplos elementos culturais partilhados, entre os quais a língua é um dos estruturantes como signo de pertencimento e veículo de uma memória cosmopolítica comum.

De acordo com os registros históricos, a designação do etnônimo "Puri" estaria relacionada a uma prática de reciprocidade nominativa entre grupos indígenas, sendo empregado pelos Coroados para se referirem aos Puri e vice-versa. As propriedades semânticas atribuídas ao termo ao longo do tempo variaram em função dos contextos de enunciação coloniais e das intenções discursivas de seus emissores. Observam-se, por exemplo, atribuições de sentido como "bandido", "ousado", "audaz" (DEBRET, 1989), bem como "pessoa pequena" ou "pacífica". Qualificadores que refletem mais os enquadramentos interpretativos dos agentes colonizadores do que qualquer forma de autodefinição nativa.

Essa multiplicidade de atributos semânticos projetados externamente sobre o etnônimo Puri está em consonância com a alternância terminológica observada nos discursos históricos que os descrevem. Ao longo do tempo, os Puri foram enquadrados por diferentes regimes de representação como grupo numeroso, povo pequeno, etnia desintegrada ou ainda como uma nação segmentada em múltiplas subdivisões e clãs. Evidenciando a oscilação das categorias utilizadas e a dificuldade dos registros coloniais em apreender a complexidade sociopolítica desse povo para além de seus próprios esquemas classificatórios.

Buscamos explicitar os modos pelos quais a categoria “Puri” e os sujeitos Puri foram classificados, representados ao longo do tempo. Dos registros coloniais à produção acadêmica contemporânea, articulando análise linguística, historiográfica e discursiva.

Interessa evidenciar como as operações de nomeação, classificação e interpretação que incidiram sobre esse povo expressam regimes de verdade historicamente situados. A pretensão é observar diálogos e permanências entre essas representações e os processos de oralidade, memória social e história autoral mobilizados por sujeitos Puri contemporâneos, que reinscrevem o “Puri” como signo de continuidade histórica, pertença coletiva e afirmação político-identitária.

Registro de Eschwege em 1814:

Segundo o depoimento de alguns velhos índios, dividiam-se, antigamente, em três tribos; segundo outros, eles se subdividiam em apenas duas outras tribos; os Meritong e os Cobanipaque. Mesmo entre eles, permaneceu como nome da tribo coroados, de modo que somente alguns índios mais velhos ainda se lembram disso e podem dar informações. Também a maneira antiga de cortar os cabelos encontra-se somente em muito poucos. Segundo tradições orais os coroados e os puris teriam formado uma única nação, que se separou posteriormente em razão de uma rixa entre duas famílias importantes. (ESCHWEGE, 2002, p. 90).

O relato de Eschwege, ao registrar os testemunhos de anciãos indígenas sobre subdivisões entre grupos como os Meritong e os Cobanipaque, afirma tratar-se de um processo de esquecimento em que apenas alguns anciãos ainda guardavam lembranças dessas especificidades internas. A ausência de transmissão plena das informações às gerações mais jovens poderia ser interpretada como reflexo direto da violência colonial e do colapso das estruturas de continuidade cultural. Uma condição que persiste até hoje em diversas famílias indígenas, nas quais em muitos casos fragmentos de memória sobrevivem de forma esparsa e lacunar. Quando a oralidade

é interrompida ou reprimida, seja por deslocamentos forçados, seja pela imposição de uma cultura dominante, os sinais identitários tendem a se condensar em torno de uma quantidade menor de elementos simbólicos, que resistem às políticas de silenciamento.

Essa condensação cultural pode explicar que grupos distintos, como os Coroados e os Puri, viressem a se reconhecer sob uma mesma designação étnica. A convergência de nomes e signos em torno de uma identidade comum, neste caso, não representa apagamento, mas sim uma estratégia de enrijecimento simbólico frente à ameaça externa. O nome Coroados, tornou-se a referência operativa que permaneceu na memória social das regiões onde tais grupos se originaram, um signo que resistiu porque adquiriu função identitária de contraste, conforme ocorre em contextos de diáspora: não se leva tudo consigo, mas o que é operativo para afirmar a diferença. (CUNHA, 2009) Assim, a escolha de um nome comum e sua permanência, configura-se também uma decisão política e epistemológica.

O nome é uma das expressões de identidade de uma pessoa. Portanto, não surpreende que o empreendimento colonizador tenha se esforçado em alterar os nomes antes indígenas, trazendo outros que levavam a marca linguística e cultural européia. Relato de Davi Kopenawa:

Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta. Não sabíamos nada a seu respeito. Nem sequer sabíamos por que queriam se aproximar de nós. Certo dia, chegaram até nossa casa grande de Marakana, no alto Toototobi. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar um nome, "Yosi". Mas achei-o muito feio e não aceitei. Soava como o nome de Yoasi, o irmão mau de Omama. [...] Mas esses primeiros forasteiros logo foram embora e seu nome ruim foi junto. Depois de algum tempo, outros brancos chegaram. Esses ficaram. [...] Repetiam sem parar o nome daquele que os criou. Por isso, para nós, tornaram-se a gente de Téosi. Foram eles que me nomearam "Davi", antes mesmo de os meus familiares me darem um apelido, conforme o costume dos nossos antigos. [...] Antes de os brancos aparecerem na floresta, distribuindo seus nomes a esmo, tínhamos os apelidos que nos davam nossos familiares. [...] Nem sempre um nome pode ser recusado, pois com ele vem o peso da ordem vigente: "Quando me tornei homem, outros brancos resolveram me dar um nome mais uma vez. Dessa vez, era o pessoal da FUNAI [...]. Mas esse novo nome não me agradou [...]. Apesar disso, tive de mantê-lo. Tive inclusive de aprender a desenhá-lo quando fui trabalhar para os brancos, porque já o tinham desenhado numa pele de papel. (KOPENAWA, 2015)

Em um trabalho de 2010 intitulado 'QUEM ERAM OS ÍNDIOS PURI-COROADOS DA MATA CENTRAL DE MINAS GERAIS NO INÍCIO DOS OITOCENTOS? CONTRIBUIÇÕES DOS RELATOS DE ESCHWEGE E FREYREISS PARA UMA POLÊMICA (1813-1836)' o autor que adota a seguinte interpretação de Eschwege:

O significado do vocábulo Puri, na língua dos Coroados, poderia ser traduzido como “homens ousados.” Isso dever-se-ia ao fato de estes índios invadirem, de surpresa, as aldeias dos inimigos durante a ausência dos homens, ateando fogo a tudo e saqueando o que vissem pela frente. Não havia diferença na forma como Puri e Coroados se auto-denominavam: “Interessante é que os puris também chamam os coroados de “puris” (ESCHWEGE, 2002, p. 90).

Este autor é um exemplo que utiliza o registro que traduz “puri” para “ousado”, ao invés de outros que optaram por traduções como “bandido”, “ladrão”. A designação do indígena é historicamente e intrinsecamente ligada à forma como o Estado e os agentes coloniais categorizaram os territórios por ele habitados. Termos como “sertão”, “deserto”, “mato” ou “fronteira” não se limitavam a designações geográficas, constituíam verdadeiras construções discursivas, operando como signos ideológicos, de intenções políticas: apresentavam. A classificação colonial dos territórios, entendida como ato performativo de linguagem, não apenas classificava, mas também reconfigurava a realidade, reinscrevendo os povos originários em enunciados que os tornavam ilegítimos em sua própria terra. Trata-se, portanto, de uma pragmática do poder, em que os atos de rotulação territorial sustentavam o projeto político-jurídico de expropriação.

O indígena foi categorizado como sujeito exterior à ordem, ao mesmo tempo em que seu espaço era reconfigurado por termos eurocêntricos que autorizavam sua apropriação. Em última instância, toda essa arquitetura discursiva colonial tinha como interesse inaugural e objetivo final a terra. O processo não era apenas físico, era profundamente semiótico: uma disputa pelo regime de significação do mundo, em que a posse do território era precedida e justificada por operações linguísticas que silenciavam ou distorciam os sentidos originários dos povos sobre seus próprios lugares. O processo colonial foi também uma disputa de sentidos: quem tem o poder de dizer o nome das coisas, tem o poder de decidir o que e quem são, e a quem pertencem. A constituição da identidade étnica e linguística dos povos originários sempre esteve profundamente atravessada pelas formas como foram nomeados e representados ao longo da história. No Brasil, a historiografia oficial a serviço dos interesses coloniais exerceu papel decisivo na produção de categorias e discursos que reduziram, invisibilizaram a diversidade dos povos indígenas. Entre esses povos, o Puri foi destacadamente classificado como inimigo, aculturado ou extinto diante dos projetos de nacionalização brasileira. O ponto de inflexão inicial da historiografia nacional pode ser localizado em 1845, com o concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), voltado à consolidação de uma narrativa oficial para o Brasil; o que estabelece um marco paradigmático ao retratar os povos indígenas como resquícios de civilizações decaídas, fora do tempo do progresso, que estariam naturalmente destinados à extinção ou à assimilação.

Através da produção historiográfica e dos discursos institucionais instaurou-se uma concepção dicotômica de identidade indígena, que operava sob a lógica binária da resistência versus aculturação. Nessa matriz classificatória, apenas os povos que mobilizaram formas explícitas de enfrentamento ao projeto colonial e ao aparato estatal foram reconhecidos como legítimos indígenas, enquanto aqueles que, diante da intensificação das violências estruturais, recorreram a estratégias de invisibilidade, dispersão territorial ou incorporação seletiva de códigos dominantes foram epistemicamente desqualificados (FERRARI, 2024). No caso dos Puri, isso também produziu sua sistemática exclusão do campo da visibilidade étnica, reforçando a narrativa de sua suposta extinção. No entanto, práticas de resistência não declarada, na oralidade doméstica, nos rituais familiares, as redes territorializadas de saberes e outros, permitiram a salvaguarda de práticas e memória identitária. Tal forma de preservação informal e resiliente, embora à margem das estruturas hegemônicas de registro e validação, configuraram a base histórica da atual emergência pública do povo Puri.

Mediante uma emboscada em 1811, objetivando enquadrar os Puris à “civilização”, o governo da Capitania de Minas Gerais capturou 2.000 Puris em Vila Rica, atual Ouro Preto, e dividiu os membros de suas famílias, distribuindo-os para serem escravizados em casas de particulares. Os Puris permaneceram em trabalho escravo por oito dias, submetidos a espancamentos pelos senhores de escravos da região, até que realizaram fuga usando seus conhecimentos da mata. Revoltados com a situação de mulheres e filhos sob o jugo de seus algozes, reuniram-se e contra-atacaram todas as famílias portuguesas que encontrassem nos arredores da cidade. O governo tentou enviar tropas de portugueses e Coroados aldeados para combater os Puri:

Mas nessa ocasião, os portugueses demonstraram tão pouca coragem, que os Coroados tiveram que marchar a sós, para vingarem os brancos, porém extremamente descontentes por causa da cobardia e falsidades demonstradas para com os puris (FREIREYSS, 1982, p. 104).

A expressão “extremamente descontentes”, atribuída aos Coroados, permite entrever uma possível manifestação de contrariedade ou desconforto ético diante do papel que lhes foi imposto. Povos indígenas aldeados eram frequentemente instrumentalizados como braços armados do projeto civilizatório. Tal leitura não nega a agência indígena, mas busca visibilizar contradições, limites e negociações possíveis diante das estruturas de coerção e aliança impostas pela lógica colonial.

Conforme análise de José Otávio Aguiar em 2010: “Parece-nos, entretanto, que as batalhas com outros índios revestiam-se de um caráter especial, diferente daquele que animava os combates com os luso-brasileiros. A predação interna entre os grupos tradicionalmente rivais e portadores **de línguas semelhantes** aparece como uma constante em toda documentação. Fora isso – como veremos nos episódios relacionados a Guido Pokrane e os bandos de índios que por ele eram comandados para atacar e predar aldeias puri – havia uma antiga inimizade para com os Botocudo. As guerras travadas com os colonos visavam proteger sua terra de invasões externas. Já as que se moviam contra as Etnias de língua semelhante tinham um **valor simbólico bastante distinto**. Elas não visavam a apropriação de bens materiais e mercantilizáveis, mas a **produção de um guerreiro valoroso no interior do próprio sócio por meio de uma predação exterior** (FAUSTO, 1999, p. 269). (Destaques em negrito, nosso)

Acerca dos ataques de não indígenas aos Puris registrou-se o uso também de “armas bacteriológicas”, quando foram deixadas nos acampamentos indígenas roupas contaminadas por varíola. As mortes foram tantas que no dizer de Joaquim Norberto Souza e Silva (1854), “as torrentes caudalosas do rio Paraíba arrastavam cotidianamente os hediondos cadáveres das **miseras vítimas Puri**”

Este autor insere-se em uma tradição historiográfica de cunho romântico e assimilacionista, na qual os povos indígenas são representados sob a ambivalência de uma exaltação melancólica e uma desqualificação civilizatória. Em sua narrativa, os Puri aparecem como heróis bárbaros em processo de decadência e extinção, cuja sobrevivência dependeria da tutela do Estado e da incorporação aos mecanismos de aldeamento e catequização. Tal representação evidencia uma perspectiva que deslegitima a autonomia sociocultural indígena, subordinando sua existência à lógica da integração forçada e da perda de suas formas originárias de organização.

Importa destacar que é somente num contexto político caracterizado por maior liberdade organizativa, pelo enfraquecimento progressivo das estruturas historiográficas coloniais e assimilacionistas que se constituem as condições necessárias para que identidades indígenas historicamente suprimidas possam se visibilizar e afirmar sua presença como continuidade.

Tenho muito **medo** de chegar uma distância, chegar essa **elite** empurrar p'ra um lado. [...] Os índios foi tocado, ou seja, ficou família eles ficaram com **medo**. Foram os índios, ainda tem **medo até hoje**. Os índios mesmo ficaram com **medo de dizer** que eles eram os índios: "**Se eu falar eles vai mexer comigo, aqui no interior**". Mesmo que agora os índios tenham direito, mas pode estar fraco, pode estar fraco. [...] Finzim - Comunidade Puri de Padre Brito (BARBOSA, 2005)

No comecinho, o que me atraiu foi que todo mundo de Ponto Chic dizia "Ah, não! Lá em (Comunidade Puri) Padre Brito só tem índio!" Como uma afirmação pejorativa, sabe? Índio, aquela coisa da pessoa que pouco evoluiu, por assim dizer, aquela ideia né. Poxa, eu fui pra lá, eu vi que realmente é uma terra de índio, só que uma terra de índio de verdade mesmo. [...] E agora a gente tá numa fase dependendo do INCRA né, é uma fase que **eu temo** um pouco, que é realmente a demarcação das terras do quilombo e a demarcação das terras dos Puris. É um processo complicado porque aquelas terras tem dono e **vai ser difícil eles entenderem que o uso coletivo da terra é deles** do povo tradicional que já estava aqui há muito mais tempo. (AYRES 2018)

Nos aldeamentos, os grupos indígenas não se resumiram unicamente a condição de dominação; também atuaram sobre esses espaços enquanto agentes de suas histórias, ressignificando-os como espaços indígenas e empreendendo posteriormente lutas na sua manutenção. Acionam estratégias de diferenciação na relação com a sociedade envolvente, limites étnicos, estabelecimento de lideranças indígenas, resistência aos recrutamentos de força de trabalhos através das fugas, e outros. O aldeamento foi um espaço cristão e português, mas também indígena, fazendo-o meio de reestruturação de identidade. (PURI, 2019)

Durante um encontro com os Puris em São Fidélis, no estado do Rio de Janeiro, Maximiliano registrou a seguinte observação (AGUIAR, 2010)

Presenteamos as mulheres com rosários, porque tinham predileção, embora arrancassem a cruz [...] As missas e batismos, por seu conteúdo ritualístico, deveriam despertar certa dose de curiosidade nos índios, interpretada pelos sacerdotes como devoção. [...] Atacados com insistência pelos colonos, os índios haviam respondido com violência correspondente por décadas a fio. Contatados finalmente de forma menos violenta por missionários eclesiais, acomodavam-se aos desejos dos brancos para preservar um mínimo espaço de sobrevivência. [...] Por trás da acomodação, eram constantes as estratégias de luta. [...].

Observação feita por Spix e Martius quando em visita aos Coroados e Koropós:

Em espalhar entre os índios o cristianismo, muito se tem esforçado certamente o padre e, em geral, os portugueses, em São João Batista; de fato, porém, mesmo os Coroados e Koropó **mais civilizados não têm até agora ideia da essência da religião cristã**, e apenas tomam parte nas **formalidades** do culto, e assim mesmo sem persistência. Na verdade, não é raro

recorrerem esses homens da natureza para casamento e para batismo dos filhos; todavia **só os atrai ali a cerimônia** de culto, que eles presenciam admirados sem demonstrar emoção nem reflexão [...].

Aguiar (2010) destaca que, já no registro realizado por Spix e Martius, havia a constatação, ainda naquele período, de que em diversos casos a conversão dos indígenas não correspondia a uma adesão genuína. Nas palavras do autor:

Tratava-se de **estratégia com vistas a evitar perseguições**, enquanto na intimidade da **nação se mantinha os valores culturais e religiosos escondido dos colonizadores** que se enfureciam ao constatar-lhes a sobrevivência cultural. **Incorporar** alguns valores da cultura dominante também representou uma **tática de sobreviver culturalmente**. Atacados de forma violenta pelos colonos há décadas, quando contatados de forma menos explicitamente violenta pelos missionários eclesiásticos, cedem **superficialmente** a algumas expectativas desses, para **preservar um espaço de sobrevivência**. (AGUIAR, 2010)

Com o avanço da História Social e das abordagens interdisciplinares a partir do final do século XX, considera-se que os sistemas de conhecimento indígenas impactaram os próprios agentes coloniais e moldaram a história nacional, deslocando o olhar também para a permanência/reafirmação além de ausência/extinção. Reconhece-se que o processo de colonização não se resumiu a uma imposição unilateral, mas sim como campo de disputas.

A MOBILIDADE COMO ONTOLOGIA

Dei a Vossa Excelência parte que ficava na diligencia de conseguir o cacique chamado Mariquita, da aldeia de São Luiz, que há mais de ano vivia com a sua família desertados da mesma com objeto de atrair à sua companhia alguns que ainda existiam na dita aldeia, [...] causando desassossego ao capelão, e aos vizinhos estrondos movimentos, que obrigou a entrada que Vossa Excelência dei parte. [...] O cacique, e um irmão que tem, são **rebelados** e não **há reconciliação que os conduz**: o capelão **duvida da redução da fé** enquanto se não **extinguirem estes dois**, e durante a dominação deste **não cessaram as dissensões e desordens da dita aldeia**” (Ofício do capitão comandante Henrique Vicente Louzada de Magalhães, de Campo Alegre. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico, 1854, Vol. 17, p. 500 (14/08/1791). (Destaques em negrito, nosso)

Este ofício de 1791, relata a atuação do cacique Puri Mariquita, evidenciando uma forma de resistência ativa e representativa, protagonizada por uma liderança indígena que se recusava a se submeter integralmente ao controle colonial, mesmo após experiências de contato com os aldeamentos oficiais. O cacique Mariquita

assumia pessoalmente a condução das estratégias de resistência e rearticulação política. Sua presença nas matas, junto à família, e sua tentativa de atrair outros indígenas para fora do aldeamento de São Luiz revela não uma mera deserção, mas uma iniciativa de reconstrução autônoma da coletividade.

É importante notar que o documento registra a existência de um movimento de retorno e possível reconciliação entre Mariquita e os representantes do Estado, por meio da sua entrada posterior no aldeamento de Paraíba Nova. Esse gesto pode ser interpretado não como submissão, mas como uma tentativa de coexistência tática, ou mesmo um teste de viabilidade do diálogo. Estratégia recorrente entre lideranças indígenas que, mesmo diante de uma estrutura opressora, buscavam formas de negociação que preservassem os laços familiares e comunitários. A escolha do termo “reconciliação” no relato é reveladora, pois pressupõe que houve, em algum momento, vínculo anterior ou tentativa de entendimento, posteriormente rompido pela impossibilidade de conciliação entre os interesses coloniais e os projetos de autonomia indígena.

A recusa de Mariquita em se manter submisso aos padrões de disciplina e à imposição da fé cristã é, segundo o próprio capelão, o principal obstáculo à catequização dos demais. Isso indica que a resistência dessa liderança indígena simbolizava oposição e operava como um potente catalisador de insurgência coletiva. O capelão reconhece que enquanto Mariquita e seu irmão existirem, enquanto sua liderança e exemplo permanecerem vivos, a “redução da fé” será inviável. Aqui se revela o poder da presença política e simbólica do cacique Mariquita: sua permanência representava um problema administrativo, um entrave estrutural à efetivação do projeto civilizatório.

As “dissensões” e “desordens” relatadas entre os próprios indígenas do aldeamento além de simples conflitos internos ou desorganização, podem indicar manifestações de adesão ao projeto de autonomia encabeçado por Mariquita. Se sua ação “desassossejava” o capelão e os vizinhos, era porque catalisava a desestruturação da ordem imposta. A resistência, nesse caso, não era isolada, mas relacional. Assim, o documento, embora formulado do ponto de vista colonial, testemunha involuntariamente a força disruptiva de uma liderança indígena que recusava ser silenciada ou cooptada.

Barbosa documentou em um trabalho publicado em 2005 a seguinte compreensão que um ancião Puri de Araponga - MG tem acerca do “orgulho de ser parente dos antigos Puri”:

Só que o que a gente acha é que a **resistência**, [...] E a primeira que a gente vê na história é que não aceitou ser mandado pelo senhor, é uma pessoa que quer, que quer eu sei, eu sinto isso, p'ra mim não tem paixão por quem ganha muito dinheiro como empregado não, p'ra mim o que importa é a liberdade, a liberdade.[...]. (WILLER, 2005 p.171)

Ofício do Capitão João Pacheco Lourenço e Castro ao vice-rei do Brasil, Conde de Resende, informando sobre os produtos da indústria indígena no distrito do Registro da Paraibuna, BN, Seção de Manuscritos Códice 07, 4,045 n°1 (12/08/1797):

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**... são uns **vagabundos** pois 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 moram nesta distancia para usarem das suas plantações trazem vigias armadas, e não obstante isto são continuados os roubos e mortes que fazem como sucedeu nas fazendas da Paraíba, do Farinha, da Vargem, do Rio do Peixe e São Matheus nestas duas últimas deixarão lugares despovoados.

(BN, Seção de Manuscritos Códice 07, 4,045 n°1. Livro Memórias Fluminenses - Itinerário) (destaques em negrito, nosso)

O ofício do capitão João Pacheco Lourenço e Castro, datado do final do século XVIII, constitui uma evidência histórica do modo como o Estado colonial produzia representações depreciativas dos povos indígenas, neste caso dos Coroados e Puris, classificados como “selvagens” e “vagabundos” por não se submeterem às formas de dominação e fixação territorial exigidas pelo projeto “civilizatório”. O uso do termo “selvagem” está intrinsecamente ligado à lógica colonial que vinculava a humanidade à obediência à autoridade e à sedentarização compulsória. Neste documento, a acusação de não possuírem “moradia certa” é interpretada como indício de inferioridade e ameaça, revelando a incompreensão ou recusa em reconhecer formas autônomas de organização territorial e mobilidade indígena.

A mobilidade Puri, compreendida como “vagabundagem” pelo capitão, aponta, em contrapartida, para uma lógica territorial própria, em que o deslocamento por entre as matas, serras e vales que formavam seu território ancestral constituía além estratégia de subsistência e resistência, também um princípio cosmológico de existência. Ainda hoje, em narrativas orais entre famílias Puri, essa lógica territorial se expressa na memória de extensas e frequentes migrações internas dentro do raio do amplo território ancestral, sem que isso denote ausência de pertencimento. Ao contrário, ouvimos frequentemente esse extenso território ser referido como “tudo um só”. Há um entendimento sobre território que não se define pela fixação em um ponto

único, mas por uma rede de lugares significativos, percorridos e revisitados continuamente. Ademais, essa cosmopercepção do espaço compõe uma concepção espiritual em que a morte é entendida como travessia, deslocamento entre mundos, reafirmando que o caminhar, físico e espiritual, é fundante da existência. Essa concepção Puri é verificada tanto em registros de época quanto em explicações contemporâneas que os Puri narram acerca da morte. Dessa forma, a denúncia colonial do “andar” como sinal de desordem revela, em sentido inverso, uma profunda divergência entre a racionalidade colonial sedentária e a cosmovisão Puri, para a qual a circulação, a travessia e o reencontro com os caminhos ancestrais são fundamentos de vida, memória e espiritualidade. O texto, portanto, deve ser lido não apenas como denúncia de supostos crimes indígenas, também como instrumento discursivo de legitimação da violência territorial e do apagamento das formas autônomas de habitar e significar o mundo por parte dos povos originários.

Entre os muitos gestos de retomada discursiva presentes nas narrativas indígenas contemporâneas, destaca-se a importância da auto-narrativa como forma de reconstrução histórica e reposicionamento identitário. Isso se manifesta também nas falas cotidianas, onde a oralidade opera como campo de memória e afirmação. Em uma entrevista realizada em 2025, um ancião Puri, ao descrever o modo de ser e agir de seu povo, relaciona a noção de autonomia à metáfora do caminhar com os próprios meios, enunciando a intencionalidade de registrar, em seus próprios termos, o percurso histórico de seu povo: “A gente quer **contar história** de um povo que é capaz de **andar com as próprias pernas**” Mpó Putuhra (FERRARI, 2024, p.45) (destaques grifos nosso)

A acusação de “nomadismo” e “vagabundagem” dirigida pelos colonizadores ao povo Puri revela uma tentativa de desqualificar modos de vida que não se encaixam nas lógicas de fixação territorial, disciplinamento do corpo e controle produtivo impostas pelo regime colonial. A mobilidade Puri associada à circulação por um vasto território ancestral, à gestão respeitosa dos ciclos ecológicos e à autonomia comunitária era narrada pelo colonizador como desordem, preguiça ou selvageria. A fala do ancião Puri em 2025, ao afirmar o desejo de “contar a história de um povo que é capaz de andar com as próprias pernas”, configura-se um ato de auto-narrativa que relata, mas reivindica o direito de nomear e definir quem é o povo Puri a partir de suas próprias categorias. Ao articular “contar a história” com a metáfora do “andar com as próprias pernas”, o ancião inscreve no plano discursivo um contra-enunciado à classificação colonial que rotulou os Puri de “nômades” e “vagabundos”. Nesse gesto, recusa a leitura pejorativa da mobilidade, ressignificando o deslocamento como

autonomia, e não como desordem ou improdutividade. A história que almeja ver fixada na memória coletiva é aquela em que o andar é símbolo de liberdade e não de ausência de destino. Sua enunciação, portanto, atua como reposicionamento epistêmico: desloca os sentidos atribuídos pelo colonizador e reinscreve, na linguagem, a dignidade de um povo que se movimenta por escolha, por soberania, e não por expulsão.

Wied-Neuwied Maximiliano registrou que ainda no início do século XIX os Puris ocupavam uma grande área: “[...] eles mantêm comunicação direta através das florestas; diz-se até que se comunicam constantemente entre a Costa e Minas.” (MALHEIROS, 2008, p. 127)

Joaquim Norberto Silva e Souza (1852) reafirmando as palavras de João Maia (1988), conta que os Puris, distribuídos por várias regiões interioranas dos atuais estados da região Sudeste brasileira “eram considerados Senhores dos Sertões” (LUFT,) (OLIVEIRA, 2021)

Em meados deste mesmo século a maior parte do atual território capixaba ainda preservava suas matas nativas e um significativo contingente populacional dos indígenas que ali viviam – os Krenak, no Vale do Rio Doce, e os Pojichá, no Alto São Mateus, grupos que somente vão ser aldeados no alvorecer do século XX (MISSAGIA DE MATTOS, 2004 e PALAZZOLO, 1973), e mesmo parte dos Puris, que ainda habitavam áreas da porção Centro-serrana do Espírito Santo situadas além das fronteiras de colonização.” (NETO, 2012, p.177)

Em 2024 uma tese de Pós-Graduação em Solos e Nutrição de Plantas apresentada à Universidade Federal de Viçosa com o título ‘TLAMUM UKUÁ - MARCADORES DA ETNICIDADE PURI EM SISTEMAS REITERADAMENTE AGROALIMENTARES’ registrou seguinte relato local (Serra dos Puris / Serra dos Arrepiados - MG):

Em uma comunidade foi relatada a história de uma senhora, a quem outras pessoas identificam como Puri, que viveu há cerca de 60 anos. Segundo relatado, ela era **nômade**, vivia na **mata**, na região norte de Ervália. Ela dormia em **abrigos** e se mudava de lugar com **frequência**, sempre que sua moradia ficava **conhecida** e ela se sentia exposta ou **cansava** do lugar. Em Araponga relatou a existência até muito **recente** de um homem que sempre andava **nu** e que **resistia a conversar** com as pessoas. Tais **características** eram atribuídas à sua **origem Puri**.” (FERRARI, 2024,p.59)

SONS E FALA DO TERRITÓRIO

José Otávio Aguiar (2010) ao refletir sobre a efetividade da política de catequização, relativiza a suposta conversão dos indígenas Coroados. Trataria-se de

uma omissão como estratégia de sobrevivência. Informa que os Coroados, mesmo afirmando-se cristãos, mantinham a prática de suas tradições. as quais, longe de estarem extintos, causavam estranhamento e inquietação em observadores europeus como Eschwege:

Devo mencionar aqui a **superstição** e particularmente a crença deles em feitiçaria baseada em forças sobrenaturais. Acredito que essa fé existente há muito tempo entre eles, por se encontrar fortemente enraizada. [...] Muitos dentre eles, tanto homens como mulheres são conhecidos como **bruxos**. Alguns dos mais velhos, também conhecidos como **feiticeiros**, conseguem invocar os **mortos**. Chegam até a **conversar com eles em voz alta**, na presença de várias pessoas. Invocam normalmente, somente as almas de seus parentes, quando partem para uma guerra contra os Puri ou quando avançam demasiadamente pelas matas à procura de ipecacuanha. [...] A invocação dos **mortos** é feita sempre durante noites escuras. O **feiticeiro** coloca um **cachimbo** na boca, sempre acompanhando sua invocação com muitas baforadas, e logo em seguida ouve-se um **estrondo** distante, semelhante a um **tropéu** de cavalos. Finalmente chega o espírito **invisível**. O feiticeiro, **sem parar de fumar**, vai fazendo suas **perguntas**, às quais o espírito responde tão rápido e **incompreensivelmente** que somente o feiticeiro consegue entendê-lo. Perguntas feitas a respeito do além, sobre como lá seria, são **respondidas de maneira ambígua** pelo feiticeiro, que às vezes **nem as responde**. Após ter sido suficientemente interrogado, espírito se despede. Após ter sido suficientemente interrogado, o espírito se despede, gritando três vezes, **como um macuco** (um pássaro das matas locais de grito triste). O terrível estrondo recomeça. Com isso, encerra-se a invocação. (Destaques em negrito nossos) (ESCHWEGE, 2002, p. 103-104, apud AGUIAR, 2010, p. 200).

O registro em questão explicita o olhar eurocêntrico profundamente marcado por categorias ocidentais de compreensão do outro, nas quais os fenômenos não explicáveis à luz da racionalidade europeia moderna são enquadrados nos termos da superstição, feitiçaria ou bruxaria. Esses termos não apenas carregam uma carga semântica historicamente ligada à demonização e inferiorização de sistemas de conhecimento não ocidentais, como também operam como dispositivos linguístico-discursivos de deslegitimação epistemológica. A expressão “bruxos” e “feiticeiros”, por exemplo, pertence a um campo lexical cristão-europeu que projeta sobre os sujeitos indígenas um imaginário do obscuro, do irracional. A complexidade ontológica dessas práticas é reduzida a um conjunto de “superstições”, e ignora-se as possibilidades linguísticas e cosmológicas próprias que estruturariam essas ações dentro do universo cultural Puri. O uso do termo “morto”, por exemplo, é revelador desse reducionismo: não se sabe, e o texto não demonstra interesse em saber, se para os Puri o ente evocado era compreendido como um “morto” no sentido ocidental do termo, que supõe uma cisão entre vida e morte. A incompreensibilidade da fala do espírito, que só o “feiticeiro” entende, pode indicar uma modalidade de comunicação sonora não codificável em línguas ocidentais.

O registro, ao não considerar tais possibilidades, fala mais sobre os limites interpretativos do observador do que sobre o conteúdo das práticas observadas. Portanto, ainda que alguns elementos mencionados no relato possam guardar ressonância com práticas espirituais puri preservadas na contemporaneidade, como a comunicação com ancestrais e com os entes da floresta, o texto não representa a espiritualidade Puri, mas sim é uma inscrição colonial sobre ela. Trata-se de um documento que, mais do que descrever, projeta: projeta os medos, os preconceitos e os esquemas classificatórios de quem narra. Além disso, é preciso considerar que os Puri, assim como muitos outros povos indígenas, adotam uma postura de resguardo em relação à publicização de suas práticas espirituais, o que torna ainda mais limitada a possibilidade de acesso externo a esses saberes por meio de registros coloniais.

A própria passagem em que o autor afirma que “perguntas feitas a respeito do além [...] indica que o próprio registrador não dispunha de explicações completas ou acessíveis. A atitude de reserva diante de interlocutores externos, especialmente em relação a temas espirituais, é recorrente entre diferentes grupos Puri, configurando um posicionamento cultural de proteção simbólica desses conhecimentos. Tal postura de resguardo também se manifesta, em certo grau, com o idioma. Entre alguns grupos Puri envolvidos com a retomada da língua, observa-se cautela quanto à exposição indiscriminada de termos e estruturas de significação. Isso se deve ao fato de que nessa perspectiva a língua Puri não é compreendida apenas como meio de comunicação, é expressão ontológica da espiritualidade. Por isso é resguardada contra formas de exposição que possam descontextualizá-la ou instrumentalizá-la segundo lógicas alheias à sua função originária.

Diversos registros comentaram a relação dos Puri com o mundo animal e com as sonoridades da natureza, evidenciada na reprodução de sons como pios, sopros e vocalizações. Observadores de diferentes períodos chamaram atenção para a centralidade do canto e da dança como formas de expressão que articulam linguagem, espiritualidade, corporalidade e ambiente, revelando uma cosmologia relacional em que humanos e não humanos compartilham códigos sonoros e espirituais. Essa sensibilidade acústica manifesta-se também na elaboração e uso de diversos instrumentos de sopro como pios imitativos, flautas e berrantes, reafirmando uma ontologia da língua e da comunicação enraizada na intersubjetividade entre espécies.

Certos animais, como uma espécie de curiango e os gaviões de pios lúgubres, o caracaraí e o acauã, são para o pajé mensageiros dos defuntos, e por isso altamente venerados por todos. [...] Tem um canto que o carcará faz uma época do ano que o som é interpretado como “Pode chorar! Pode chorar! Pode chorar! É Considerado um canto agourento” está gorando” e causa mal estar nos mais velhos interpretado como um aviso de

morte (Spix e Martius, 2017), (FERRARI, 2024, p.95)

O fragmento citado narra uma dimensão fundamental da cosmologia que compõe o ser Puri: a escuta do ambiente como forma de comunicação entre mundos. Não é possível afirmar a unanimidade desse entendimento na diversidade de grupos Puri, mas que é um elemento comum de identidade. As aves, não são apenas reconhecidas por seus cantos, são interpretadas como agentes de mediação entre planos. Essa compreensão integra um sistema de significação enraizado na experiência coletiva com o tempo, o som e os ciclos da natureza. Uma ecologia linguística onde humanos, animais e espíritos compartilham um repertório comum de significados. No exemplo do registro o canto do carcará, em determinadas épocas do ano, é escutado como a frase “Pode chorar! Pode chorar! Pode chorar!”, o que seria interpretado pelos mais velhos como um aviso de morte. O uso do termo “agourento” para designar esse tipo de leitura sonora é frequentemente confundido com ‘desejar o mal, porém significa o ato de prever, pressentir ou anunciar um acontecimento negativo. É uma prática de escuta e interpretação, e não de maldição. Uma ecologia linguística e cosmológica onde humanos, animais e espíritos compartilham um repertório comum de significados.

Para aprender uma língua indígena, é preciso se reconectar aos sons da natureza e dos seres que nos cercam. Os cantos dos pássaros, o sussurrar do vento nas árvores, cada som carrega um significado. Cada animal, ave, inseto e até os seres espirituais têm sua voz e enviam mensagens para os que escutam e compreendem as línguas. A língua indígena não é apenas comunicação entre humanos; é diálogo com o mundo ao nosso redor. Para os Kokama quando um bem-te-vi canta bravamente /tʃ/ (tch, tch, tch, tch, tch, tch, tch, tch,) significa que a pessoa doente vai morrer sofrendo. Quando o bem-te-vi canta alegre /tʃ/ (tch, tch, tch,) uma visita logo chegará. O bem-te-vi além de cantar o seu próprio nome também é anunciador. (RUBIM, 2025, p.31)

Quando os Puri compreendem certos sons animais como sinais de alerta, estão acionando uma compreensão que organiza o mundo por meio de códigos sonoros e relações espirituais com a floresta. Eschwege, mineralogista alemão contratado pelo Governo Português, anotou no seu livro *Jornal do Brasil (1811-1817)*: [...] Muitas aves e mamíferos viravam animais de estimação dos índios, criados soltos na aldeia como: papagaios, porcos do mato jovens, macacos, jacus etc. A arte dos pios de pássaros era ensinada pelos mais velhos aos jovens durante as “aulas de campo” (as caçadas), e assim de geração em geração essa escuta e reprodução dos pios das aves se mantinham. A habilidade dos Puri na imitação de cantos dos pássaros chamou a atenção de europeus no século XIX que registraram sua admiração.

Em Muqui (ES), no início do século XX, no contato com os índios Puris que ali viviam, um capixaba de nome Maurílio Coelho, conheceu de perto essa arte, inclusive os pios feitos de taquara pelos indígenas Puris. A partir dessa inspiração e conhecimento, criou uma fábrica de pios, que é uma das únicas do país e que funciona hoje em Cachoeiro de Itapemirim.” (LEMOS, 2025).

O instrumento pio, construído pelos puris no mato para se comunicar com os puris lá no alto da Serra. 1 daqui faz 1 pio e o outro lá faz outro pio. Então você vai se comunicando no meio do mato” . - Dauá Puri⁷ (PURI, 2023, s/p)

O chamado para o festim dos vencedores era parecido com a convocação para a guerra. Soprando um instrumento confeccionado com chifre de boi que chamavam de tschapá-pui, os coroados emitiam longos e dilatados sons quando convocavam os amigos e vizinhos para uma festa e curtos ruídos quando se tratava de um combate. É interessante notar como um elemento inicialmente tão estranho ao seu universo de representações americanas como um chifre bovino foi aí incorporado, ressemantizado e transformado em um instrumento sonoro adaptado aos tradicionais chamados rituais. (LEMOS, 2025)

Um dos selvagens parou e tocou algum tipo de instrumento de cordas. Era feito do oco de uma palmeira oca e tinha cerca de 2 ou 2,5 pés de comprimento; um buraco havia sido cortado, 6 fios de cana levantados e mantidos em ambas as extremidades por uma pequena sela. Foi tocado com os dedos como uma guitarra, os tons flangeados muito suaves, ásperos e quentes. (PFEIFFER, 1850).

Em 2022 Dauá lançou o álbum *Uhtl'ana: Os Sons da Viola de Taquara*. Um trabalho que visibiliza a tradição Puri da viola de taquara. Os trabalhos artísticos de Dauá Puri são criações que transcendem os limites da arte como expressão individual, pois resultam da escuta na circulação entre diferentes núcleos geográficos do povo Puri. É, nesse sentido, também uma compilação de vozes que ecoam do amplo território ancestral Puri. A oralidade se torna também escuta da madeira, escuta das pedras. Sua prática musical compõe uma paisagem sonora que recupera sentidos há muito silenciados pelo processo colonial. O álbum constitui um gesto de visibilização e reativação da tradição sonora e cosmológica Puri, por meio da ressonância de elementos como a viola de taquara, os pios e a língua Puri. O trabalho de Dauá pode ser compreendido como um exercício que articula uma epistemologia Puri da composição, onde cada som, cada material, cada gesto reunido está vinculado a uma rede de relações de vivência que sustenta a existência

O álbum carrega a presença de diversos sons que figuram em linguagem, como se o autor e artista estivesse em um profundo diálogo com a madeira, com os pios, flautas, gravetos e pedras.

Com Dauá, as pedras falam, os pios cantam e a verbe Puri pulsa como o próprio território (uxo), que resiste e ainda sonha. Enquanto Dauá traz nossa língua na maioria dos cantos e canções, [...] Se vale de diversos instrumentos e recursos, demonstrando versatilidade e destreza no trânsito entre as linguagens. Em suas contações, as palavras em Puri ganham o som e a imagem do que nomeiam, [...] levando consigo um conjunto de memórias fruto de estudos e vivências por todo o território” (BORJA, 2024, p.56)

O emprego da taquara na confecção de instrumentos musicais é mencionado na literatura, sendo a fabricação da viola de taquara e de pios uma prática recreativa vivenciada na infância por alguns agricultores Puri da região da Serra dos Puris, os quais recordam inclusive das canções entoadas ao som da viola “Aprendi tocar viola na viola de taquara, agora as moças vêm dizendo: “tocador de meia cara” - Mpó Putuhra (FERRARI, 2024, p.132)

A fala acima foi registrada no trabalho de Ferrari (2024) que empreendeu uma pesquisa na Serra dos Puris, Zona da Mata de Minas gerais, sobre formas de uso e cuidados dos agroecossistemas e subagroecossistemas de agricultores familiares Puri

Neste trabalho evidenciou-se que é um “marcador étnico Puri a relação com a mata, o cuidado com plantas, animais e solo, que é terra na concepção dos povos indígenas. Do ponto de vista cultural, terra (utxô ou uchô) é território, espaço de vida, trabalho e pertencimento, e é uma “entidade” que é cuidada e cuida dos outros seres. Nesta compreensão a terra difere do conceito de solo. Para alguns cientistas, solo é apenas substrato, base física para fixar plantas (Cardoso et al, 2017), mas para outros a compreensão de solo e terra se aproxima. Ambos são considerados componentes vivos da paisagem e como a terra, uchô, o solo também cuida e precisa ser cuidado. (FERRARI, 2024, p.54)

É uma tendência que a gente tem de querer viver em tribo, vontade de viver mais em conjunto, em comunidade, comunicar mais, partilhar mais. [...] A própria **natureza vai nos ensinando a relacionar**, ela fala da comunidade, da união, você vê as plantas, o consorcio de plantas. Quando é uma planta só, pode ter certeza, até a própria planta fica triste. **Quando ela tem mais alguém ali por perto, pode ter certeza que até as plantas são mais felizes**. Todo sentido de reunir é pra formar uma família, se você trupicar tem alguém que ampara, pra isso que foram criadas as comunidades - Mpó Putuhra (FERRARI, 2024, p.55. Negrito nosso)

Meu avô dizia: “nós **somos um povo** que tem **uma grandeza de lidar com a natureza**” (Pinhõnhã, M, menos de 60). Tem aquela relação com a natureza, é uma coisa que não consegue explicar o porquê, **não é porque alguém ensinou não**, aquilo surge, aquela vontade, aquele desejo de **observar** - Mpó Putuhra (FERRARI, 2024, p.53)

As falas Puri demonstram uma concepção relacional de mundo que escapa às categorias individualistas de racionalidade. A noção de “tribo” e “comunidade” é invocada para falar de uma existência orientada por princípios de interdependência, reciprocidade. No enunciado “até as plantas são mais felizes”, há um deslocamento do antropocentrismo para uma ecologia afetiva e comunicacional, na qual humanos, vegetais e demais seres compartilham uma ética de convivência. “Trupicar” e “amparar” fazem referenciam uma lógica de apoio mútuo que fundamenta a ideia de comunidade como rede de sustentação ontológica. Isso entre humanos e não humanos. A expressão “grandeza de lidar com a natureza” remete a uma ontologia na qual o saber não é aprendido por transmissão formal, mas emerge da escuta e da observação e autoidentificação. “não é porque

alguém ensinou não, aquilo surge”. A expressão “uma coisa que não consegue explicar o porquê” não indica ignorância, mas sim o limite da linguagem referencial para expressar vivências que pertencem ao plano da percepção intuitiva e cosmológica. Tais enunciados ao mesmo tempo em que relatam, expressam um entendimento de linguagem onde natureza e pertencimento são inseparáveis.

Não adianta plantar um monte de comida, que vai vir um monte de bichinhos na comida, a gente tem que tentar dispersar esses animais da nossa comida. Então estou plantando um monte de flores **para eles também**. Os animais não fazem mal, só não estavam tendo alimento **para eles também**, então comecei a plantar **para eles**” Tenké-parkúma, M, 30. (FERRARI, 2024, p.53)

Eu que plantei **porque eu gosto de plantar**. Gosto demais de planta. Gosto de planta que dá fruta, que dá flor, eu gosto de plantar aquilo que serve para a gente e **serve para os outros** (Shaluh, H, 84). (FERRARI, 2024, p.53)

Quando a gente **cuida da terra**, a terra **cuida da gente**. A pitanga **não gosto, mas não importo, porque alimenta os passarinhos**. As folhas servem de esterco **pra terra**. E vai que chega uma pessoa que gosta. Eu não gosto, mas a outra pessoa gosta, uai” - Pittah, M, 42. (FERRARI, 2024, p.54)

O trabalho de Ferrari (2024) reuniu um conjunto significativo de narrativas orais de indivíduos Puri, cujas falas não apenas se confirmam mutuamente, como também se entrelaçam em torno de uma mesma racionalidade relacional. Trata-se de enunciados que convergem em valores fundamentais: a comunicação com a natureza, o cuidado com a terra, a reciprocidade entre espécies e a compreensão ampliada de comunidade.

Esses selvagens, como todos os que vivem livres na natureza, têm os sentidos muito aguçados. Sem correr, eles andam rapidamente, com os pés ligeiramente voltados para dentro ou paralelos um ao outro, as costas ligeiramente encurvadas. Raramente tiram os olhos da trilha por onde andam. Estão sempre de ouvidos atentos. O menor ruído chama-lhes a atenção. Auxiliados ainda pela vista perspicaz, nada lhes escapa. Encontram pista da caça ou do inimigo até na moita mais fechada. Mesmo não havendo pegadas no chão, identificam-nos por intermédio de cada folha virada ou ramo deslocado. Sabem até qual o animal se trata e qual a direção as pistas levam. (Jornal do Brasil, (1811-1817) p.114 (LEMOS, 2025)

Entre os povos indígenas, o diálogo simétrico atua sempre na perspectiva da lógica e da prática de complementariedade, de intercâmbio, de troca, de reciprocidade, de interaprendizagens, de negociação polícolínguística. (LUCIANO, 2017, p.309)

Esse corpus discursivo revela uma coerência epistêmica em que linguagem, prática e cosmovisão caminham conjuntamente, permitindo compreender a oralidade Puri como um sistema vivo de organização do mundo e de enunciação ética. Nesse conjunto de vozes, o que se expressa é mais do que experiência cotidiana: são formulações conceituais produzidas pelos próprios Puri sobre si mesmos.

São modos de dizer que operam como categorias narrativas e epistemológicas, por meio das quais o povo Puri conceitua e transmite o sentido do que é ser Puri. Por meio de sua fala, de suas práticas e de sua linguagem, os Puri estão produzindo suas próprias categorias para definir sua identidades.

Asseguraram-nos que esses filhos das selvas aprenderam o uso da poaia com a irara, uma espécie de fuinha, a qual, ao engolir muita água suja ou salgada de riachos ou lagoas, tem o costume de mastigar as folhas e raízes dessa planta para provocar vômitos.
(SPIX; MARTIUS, 2017, p. 290–291).

O trecho revela uma concepção de aprendizagem que atravessa a fronteira entre humano e não humano. O Puri reconhece na irara um ser que comunica por meio do gesto e do instinto. Esse tipo de aprendizado expressa uma epistemologia relacional, em que a floresta é um espaço de trocas ontológicas, e todos os seres possuem agência pedagógica.

Sr. Fizim Que Chora mantém embaúbas próximo à casa para ao cair da tarde possa, dia a dia, se admirar da Irara, uma doninha de pelagem brilhante, que ali se alimenta.
(Barbosa, 2005,p. 122)

No pensamento Puri, o território é uma trama comunicativa, e cada ser expressa, à sua maneira, uma sabedoria no viver. Aprender com o animal é aceitar sua alteridade como fonte legítima de conhecimento e reconhecer que a natureza fala por gestos, ciclos, sons...A observação do comportamento da irara não representa imitação empírica, e sim reconhecimento da agência pedagógica dos seres da floresta.

A avó de um Puri, que era parteira, colocava a flor dentro de uma caneca com água. Se a flor abrisse o parto era tranquilo. Se não abrisse, um dos dois corria risco.
(FERRARI, 2024 p. 128)

⁷ https://youtu.be/owYEh-HqbE?si=kB_vBURKOTWkM13

A prática descrita ilustra um modo de comunicação sensível entre humano e não humano. A flor de Jericó é consultada e sua reação comunica o destino do parto. A leitura desse sinal reflete um sistema epistemológico em que o conhecimento se manifesta em códigos naturais e simbólicos. O gesto reafirma a concepção de que todos os seres têm algo a dizer por meio da sua sabedoria no viver

“Uma das pessoas entrevistadas, uma mulher, narrou um ritual pelo qual foi iniciada pela sogra, Puri, para o trabalho de cura. A sogra a levou para o meio do mato, cavou um buraco na forma de canoa onde ela foi deitada, com a cabeça virada para o sol nascente e coberta com terra, os olhos protegidos por folhas de panaceia. Ali ela dormiu, não sabe por quanto tempo nem o que foi feito durante seu sono. Acordou, fraca, e foi levada para tomar um banho de rio. Nada foi falado pela sogra.” (FERRARI, 2024 p. 128).

No silêncio da sogra Puri rezadeira temos que a transmissão do saber não ocorre por explicação, mas pela experiência direta com a terra, o corpo e o sol. O conhecimento é absorvido pela vivência e pela escuta não verbal. Esse modelo de aprendizagem revela a pedagogia do território: o meio ambiente atua como mestre e mediador do processo. Esse modelo de transmissão revela a dimensão ontológica da educação Puri: aprender é tornar-se permeável à linguagem não humana, deixar-se atravessar pela sabedoria do ambiente. O Animal que ensina o uso da poaia, a flor que responde sobre o parto e a rezadeira que comunica em silêncio tem como eixo comum a concepção de que tudo que vive fala, e que a escuta é o fundamento do conhecimento. A comunicação Puri não se limita à linguagem verbal, mas abrange um campo mais amplo de trocas entre seres, onde o aprendizado ocorre pela convivência e pela atenção ao mundo. Assim, a sabedoria não é descoberta nem inventada, mas revelada.

Por que eu **sou Puri**? Porque **minha mãe** era Puri e foi essa criação que a gente recebeu. Gosto de **plantar**, de árvore, de flor e fruta, de tudo que é do **mato**. [...]” Shi Trohra (FERRARI, 2024, p.53)

As falas Puri visibilizadas no trabalho de Ferrari (2024) apresentam a cosmovisão na qual o cultivo da terra é inseparável das relações de reciprocidade entre humanos e não humanos. A prática agrícola, nesse contexto, não se resume a produção de alimento para o consumo humano. É um gesto ético de convivência interespecie. As expressões “os animais não fazem mal, só não estavam tendo alimento”, desloca a lógica de exclusão e controle do ambiente e propõe uma ação agroecológica relacional, baseada na partilha. Trata-se construção enunciativa que

organiza o mundo por meio da alteridade: os animais têm agência e o Puri age responsivamente a partir dessa escuta. O “servir” transcende a funcionalidade instrumental e se refere à capacidade de gerar vínculos com uma coletividade expandida, que inclui outros seres.

Além da interdependência entre todas as coisas, identifica-se mais cinco princípios básicos do pensamento indígena: o princípio da complementaridade, da reciprocidade, da correspondência, o princípio holístico, e o princípio cíclico. (ESTERMANN, 1977, p.41,42,43 apud CREPALDE, 2004)

Há uma rede de relações entre as partes que compõe o todo, inclusive em nível espiritual e cósmico, princípio holista, que se realiza através de um código de ética, regido pelo princípio da reciprocidade, ou seja, as relações pressupõem sempre uma troca num jogo complexo e delicado [...] O conceito de troca, contudo, não se confunde com a mera obtenção de objetos e favores, vantagens e lucros como concebe o pensamento ocidental. Significa a manutenção de um princípio que norteia a relação com o mundo e a interação social. (CREPALDE, 2004, p.32)

As falas Puri declaram um pertencimento territorial e ético: o valor das ações não é avaliado unicamente por sua eficiência, mas por sua capacidade de sustentar redes de vida. Os termos plantar, cuidar, alimentar ou compartilhar, significam não apenas uma ação, mas sim uma posição diante do mundo.

Meu avô fala assim: se você plantar essa erva com essa, essa aqui não vai adoecer, vai dar certo. Essa erva, vai ajudar a outra, porque elas trocam informação debaixo da terra

Helenice Maria Gomes / Xapuko Txori Puri. Liderança fundadora do Movimento Indígena de Retomada Puri Uxo Txori da Zona da Mata Mineira.

Eu moro no meio da natureza, num cantinho ainda preservado de mata. Eu contemplo a chegada da Lua. **Converso** com a natureza. Isso tá muito relacionado ao **nosso sangue** Puri. Eu amo cada planta, cada pássaro, tudo que está relacionado à natureza e defendo mesmo. Minha avó fazia bonequinhas de pano. Tudo à mão. E parte de comida, pamonha... Milho cozido... Tudo que vem do milho e do pinhão. E meu contato com as ervas...quando vou preparar um chá, alguma coisa, é a natureza **falando comigo**.” - Teresinha Puri, Maringá-MG, Serra Mantiqueira, agosto de 2019 ⁸

Estima-se que atualmente os povos indígenas constituam apenas 5% da população mundial. Entretanto, são responsáveis pela preservação de 80% da biodiversidade do planeta. Nos últimos 40 anos, 20% da Floresta Amazônica foi devastada por madeireiras, grileiros, posseiros, criadores de gado, garimpeiros e mineradoras, enquanto as Terras Indígenas na Amazônia Legal perderam apenas 2%

de suas florestas originais. (AKATU, 2022) As terras indígenas mantêm 30% da biodiversidade brasileira. Essa preservação se dá através dos valores culturais praticados por essas sociedades. É característico das culturas indígenas a consciência acerca da interdependência entre todas as formas de vida. Portanto, tradicionalmente os povos indígenas estabelecem relações equilibradas e coexistência harmoniosa com os demais seres dos ecossistemas. (CAMARGO, 2021) A demarcação das terras indígenas, além de ser um direito dos povos nativos, representa uma barreira para o desmatamento; auxiliando no enfrentamento da crise climática. A preservação das culturas indígenas significa a preservação de ecossistemas e recursos naturais indispensáveis para a manutenção da vida nas próximas gerações. Diversas culturas indígenas possuem especial estima por determinadas árvores de seus territórios ancestrais, reverenciando características medicinais, alimentares, de longevidade e outras. Na cosmovisão Puri a ambô (árvore) está relacionada a narrativa de origem deste povo e conexão entre-mundos

Algumas espécies de destacada importância na tradição puri:

LONKE / SAPUCAIA Sapucaia. A Lonke é a árvore do bosque espiritual do povo puri, morada dos ancestrais. É para o bosque de Lonke que os puris retornam após encantarem. Também conhecida como ‘Cumbuca de macaco’

ACAYACA - A acayaca é símbolo de proteção na história oral puri. A etnia puri e a Acayaca possuem identidade existencial compartilhada. A acayaca relaciona-se com a presença de diamantes nos territórios ancestrais puri invadidos pela mineração.

TIMBURIBA - /O Timburiba compõe a história de configuração social puri na formação de antigos grupos e clãs, representando a unidade.

ARAUCARIA - A Araucária também conhecida como Pinheiro-brasileiro, é uma grandiosa e cuidadora anciã. É uma representante da Serra da Mantiqueira, ponto geográfico e espiritual primordial no território ancestral puri. A araucária é símbolo de longevidade e do provimento da Mãe Natureza para com seus filhos.

É por isso é muito comum gostar de árvore e de estar plantando. Por exemplo, posso mostrar as árvores que plantei quando eu tinha oito anos, doze anos de idade. (...) Eu não sei porque que a gente tem essa... se veio da geração, da gente gostar da árvore e da terra, eu entendo isso como **prêmio do sangue indígena**. Pelo menos eu interpreto assim” (BARBOSA, 2005, p.173)

A árvore é um ser vivo. Se a pessoa estiver com o coração amado e chegar num arvoredo e abraçar uma árvore com coisa que tá abraçando com vontade, aquela angústia vai embora. A árvore tem um poder que muitas pessoas não sabe o que

significa a árvore. Conservar tudo que seja planta, que dá os frutos pra gente se alimentar. Plantar é bom e colher é melhor. Ver as árvores crescendo bonitas. Poder chegar, andar e abraçar as árvores. Isso é bom porque **enquanto tá abraçando a árvore a tristeza tá indo embora**. E é muito bom saber isso. Ter o conhecimento do que isso significa. As pessoas que dão valor. - Irenir Puri, 76 anos (PURI, 2025, 48).

A centralidade da árvore na vida e na memória Puri também se manifesta nos relatos orais dos seus territórios. Em pelo menos quatro localidades, foram mencionadas a existência de antigas aldeias, sendo particularmente significativo o testemunho referente à região de Santa Cruz. Segundo narrativas locais, uma dessas aldeias teria sido habitada até cerca de cem anos atrás, quando seus moradores foram envenenados.

A única sobrevivente teria sido uma criança que, no momento do ocorrido, encontrava-se sobre uma árvore alimentando-se de seus frutos. Essa sobrevivente permaneceu na região até tempos recentes, tornando-se elo vivo de uma história marcada por violência e resistência.

O papel da árvore, nesse relato emerge como espaço de proteção, fonte de alimento e elemento mediador da **continuidade da vida**, inscrevendo-se, assim, como símbolo da resiliência Puri diante das tentativas de extermínio. (FERRARI, 2024 p.53)

CORPO-TERRITÓRIO

A diversidade cultural, ecológica e social presente em cada comunidade indígena se manifesta nas maneiras pelas quais estruturam, desenvolvem e denominam suas práticas agrícolas. Os diferentes contextos territoriais, populacionais e políticas que envolvem essas comunidades exercem influência direta nas formas e estratégias de cultivo que adotam. (FERRARI, 2024). No ano de 2023, Andrey Cordeiro Ferreira produziu um estudo que versa sobre a ocupação histórica do povo Puri na região norte do estado do Rio de Janeiro. O autor analisa o deslocamento dos povos indígenas para os centros urbanos, destacando que esse processo tem sido atravessado por formas profundas de marginalização estrutural.

⁸ <https://www.vagao98.org/post/os-puri-e-o-marco-tempora>

O distanciamento forçado dos territórios ancestrais compromete não apenas os modos tradicionais de produção e subsistência, mas também a expressão plena das identidades coletivas. Contudo, o autor observa que, em muitos contextos, tais vínculos não se extinguem por completo, mas reaparecem sob formas resilientes de resistência subjetiva e cultural. Mesmo em meio a condições adversas, práticas como a caça, o banho de rio e a relação com entidades espirituais seguem presentes nos fragmentos de mata e nos cursos d'água que resistem nas periferias urbanas. Com o avanço da urbanização e da industrialização, esses traços identitários tendem a se tornar quase invisíveis no espaço público, reduzindo-se a registros mínimos de memória e prática que ainda persistem, mesmo sob ameaça constante de apagamento.

Nós tivemos uma vida muito difícil na cidade do Rio de Janeiro. Morávamos numa comunidade carente, próximo a um rio contaminado pelo esgoto. Hoje este rio é um valão, mas era lá que eu adorava tomar banho e mergulhar. Nós tínhamos uma vida natural e espontânea. Ir para o brejo caçar rã, fazer arapuca e pegar pássaros para comer e caçar comida na beira do rio (valão). Era na beirada do valão que eu conseguia alguns alimentos do tipo tomatinho, flor de abóbora para colocar no meu ouvido para curar as dores, ou broto de abóbora para comer ensopado, chuchu, morangos do mato, bucha para se lavar, jurubeba para fazer remédio, pinhão roxo e várias outras plantas espontâneas” - Opethara Puri (FERREIRA, 2023, p. 82)

Esse relato de Opetara Puri encontra profunda ressonância em outras histórias familiares Puri, como a minha marcada igualmente por deslocamentos e modos de resistência que reafirmam a presença Puri em territórios urbanos. Os mais antigos da minha família deslocaram-se da região da (Serra) Onça, na Zona da Mata Mineira, para o estado do Rio de Janeiro. Parte permaneceu no interior fluminense, enquanto outra parte se fixou em bairros da cidade de São Gonçalo.

Meu pai Chicão, na juventude, ocupou um terreno, que anteriormente fora um lixão, no bairro Jardim Catarina, e nele junto à minha mãe construíram sua casa. Meu pai plantava uma pequena roça, com milho, cana, legumes e hortaliças misturados, num arranjo que mais tarde aprendi também por outros mais velhos de diferentes regiões, que é típico da forma Puri de plantar.

Próximo ao terreno havia um brejo, onde ele me levava para caçar rãs, que depois assávamos em casa. Recordo-me dele retirar a pele das rãs inteiras para fazermos roupinhas para bonecos de pau. Com arapucas, ele também caçava pequenos animais, como rolinhas, e fazia disso um exercício de observação e relação com o ambiente.

Mesmo num espaço urbano em processo de adensamento, essas práticas constituíam formas de resistência cultural e continuidade da memória identitária. Nesses momentos

de plantio e caça que meu pai falava sobre minha vó e transmitia, com orgulho o pertencimento indígena. O orgulho dessa identidade também ficou demarcado em sua autoenunciação, sendo este um dos primeiros aspectos apresentados à minha mãe ao conhecê-la.

Identifico que o quintal urbano funcionou como espaço de transmissão intergeracional de saberes e valores ancestrais. O gesto de caçar e “alimentar a terra” (plantar, como ele dizia), tornaram-se formas de educação que reafirma a memória e a identidade Puri na cidade. Portanto, entendo por experiência, que nossa identidade necessariamente se manifesta em nossos modos de ser e fazer na vida.

O terreno, com cerca de 400 metros quadrados, era também um espaço de convivência com diversos animais. Meu pai Chicão criou macaco, lagarto, preás, aves, cachorros, gatos e outros. Essa criação era parte essencial de seu reconhecido modo de ser, marcado por profundo apego pelos bichos. Essa relação de cuidado e convivência com os animais era comum também entre meus tios e tias, que também mantinham o costume de criar bastante animais em seus terrenos. Foi dessa convivência intensa e afetuosa entre meu pai e os animais que se originou o meu nome: Txâma Xambé. Na língua Puri, Txâma significa “animal” e Xambé significa “filho”, formando a palavra Txâma Xambé, que quer dizer “filhote”. Esse apelido, dado por meu pai, expressa sua consideração de que eu era irmã dos nossos bichos (“um filhote entre os filhotes”) e sintetiza uma concepção de parentesco ampliado, em que o vínculo ultrapassa os limites da espécie.

A noção indígena de corpo-território (BANIWA, 2023) compreende o corpo “não como um elemento separado da terra, mas uma manifestação dela, carregando consigo os códigos simbólicos, linguísticos e práticos que conectam gerações”. (RUBIM, 2025. p. 47) Tal noção propõe a desconstrução de uma leitura dogmática das dicotomias sociais que historicamente estruturaram o pensamento sobre território e identidade. Observa-se que, a partir de processos singulares de territorialização, emergem, em contextos urbanos, formas de organização e ocupação tradicionais. Esse fenômeno desestabiliza fronteiras conceituais e conduz os estudiosos a reexaminar categorias rígidas como rural/urbano e nômade/sedentário, especialmente quando aplicadas à caracterização das chamadas “comunidades tradicionais”. Torna-se necessário relativizar tais oposições, reconhecendo a complexidade das práticas identitárias e territoriais que se manifestam na contemporaneidade. O pertencimento está intrinsecamente enraizado no corpo-território e transcende os limites do espaço físico ou geográfico.

o corpo-território se torna o principal espaço de resistência e continuidade das heranças ancestrais e espirituais. Mesmo em um perímetro urbano, onde as dinâmicas culturais podem parecer desconectadas do território natural, o corpo território preserva e reativa essas conexões por meio dos cantos (ikaru), grafismos, das línguas, dos rituais, alimentação, medicina e das práticas cotidianas que carregam os valores e saberes do povo. (RUBIM, 2025, p.44)

Mesmo em contextos profundamente marcados pela degradação ambiental e pela marginalização social, como as periferias urbanas onde a presença indígena é frequentemente invisibilizada, persistem práticas de saberes e vínculos com o território que escapam às classificações hegemônicas do que se entende por “cultura indígena”. Nas favelas e territórios urbanos periféricos, essa marginalização se expressa não apenas pela ausência crônica de políticas públicas, mas também pela imposição cotidiana de um regime de guerra territorial promovido pelo próprio Estado, que abandona essas áreas à precariedade e, posteriormente, as transforma em alvos de operações policiais militarizadas. Essas ações, dirigidas majoritariamente contra populações pobres, negras e indígenas, produzem uma experiência de violência contínua, onde os corpos já historicamente subalternizados seguem sendo tratados como ameaças e não como sujeitos de direito. A experiência narrada por Opethara Puri evidencia que a memória ecológica, isto é, o conhecimento ancestral acumulado sobre os ciclos naturais, as espécies vegetais e animais, os usos medicinais e alimentares das plantas e a leitura simbólica da paisagem, continua a operar como matriz orientadora das relações com o mundo, mesmo quando descolada do território original.

A gente não caçava mais, não pescava como antes, mas eu sabia como fazia, eu sabia como era. Só que na favela não tinha mais onde fazer isso. [...] Quem nos ensinou a caçar foi meu pai, que era caçador e pescador. Confeccionava sua própria rede de pesca na época em que morava à beira do Rio Paraíba do Sul em Pureza-São Fidélis, região Norte Fluminense, fazendo arapucas e atiradeiras.” (FERREIRA, 2023, p. 82)

A transmissão intergeracional dos saberes práticos indígenas estão vinculados à relação com o território. O espaço das margens do Rio Paraíba do Sul é descrito como um território de agência, onde o pai de Opethara exercia plenamente suas habilidades tradicionais. Não apenas como estratégia de sobrevivência, mas como expressão de um modo de vida Puri. A fabricação artesanal de instrumentos de pesca e caça representa, nesse sentido, ontologia: um modo de ser no mundo inscrito no corpo e na prática. Mesmo quando narrado no passado, esse saber se projeta como memória viva que sustenta e legitima a identidade indígena em contextos contemporâneos.

Não se trata de uma herança cristalizada no passado, mas de formas de continuidade ativas e reformuladas, que se realizam mesmo sob condições adversas. Essa continuidade subterrânea, por vezes silenciosa, desafia as formas jurídicas e epistemológicas do colonialismo e da ciência ocidental, evidenciando que a

autodeterminação indígena não depende exclusivamente da posse formal de uma terra, mas também da manutenção de práticas relacionais com o ambiente, mesmo em regiões não reconhecidas oficialmente como territórios indígenas.

O SER POLÍTICO-DISCURSIVO PURI

"Eu lembro de um irmão meu, o Fizim que já faleceu, ele falava de chorar. Porque ele tinha todo um amor pela terra, inclusive comprou aquela terra lá na beira da Pedra Redonda quando falou dessa história do Parque, da cota mil, ele falou:

"Oh, meu Deus! Há anos e anos vieram os portugueses (não estou me lembrando o CANTO)..."

Há muitos anos quando os portugueses vieram, muita desgraça fizeram pra querer essa terra nossa. Quando chegou, começou uma nova guerra, tomando conta da terra e botando os índios pra fora [...] Será que agora é a mesma história? Dos portugueses. A mesma história de quando chegaram os portugueses? E agora de novo, que só sobrou aquelas áreas de terra, temos que ser de novo expulso dessa terra? Então uma das coisas que ele deixou de mensagem: de lutar pela terra".(BARBOSA, 2005, p.173)

Na linguagem indígena Puri, a agricultura é um conceito permeado pela ideia de cuidado. [...] cuidar é um ato que constitui o ato de cultivar, que a agricultura é uma forma de cuidado. A ideia de cuidado ressalta uma maneira não antropocêntrica de relacionamento entre cultura e natureza, uma vinculação entre mundos social e natural que é, segundo Toledo e Barrera-Bassols (2015), regida por princípios de solidariedade e reciprocidade. [...] Do ponto de vista cultural, terra (em Puri utxô ou uchô) é território, espaço de vida, trabalho e pertencimento, e é uma "entidade" que é cuidada e cuida dos outros seres.[...] O processo de reforma agrária denominado Conquista em Conjunto das Terras tratou-se de um processo singular de organização e resistência em torno da terra, sagrada para os Puri. Este processo de resistência se fortalece em laços de solidariedade e confiança, tecido com amorosidade, perseverança e paciência. Amor pela terra, consciência ecológica, sinceridade, decisões compartilhadas e participação em trabalhos coletivos são, por exemplo, alguns dos princípios definidos coletivamente na experiência de conquista de terras em conjunto, registrado em documento do grupo de agricultores (as) da conquista de terras chamado de "Os Dez Mandamentos da Conquista de Terras em Conjunto (FERRARI, 2024 p.53)

Os Dez Mandamentos da Conquista de Terras em Conjunto (ALVES, 2006, p.272)

1. Interesse pela terra: ter amor pela terra e compromisso;
2. Comportamento no grupo: ter sinceridade, não mentir, não tomar decisões individualistas, participar de reuniões;
3. Meio ambiente: ter consciência ecológica;
4. Divisão: formar um grupo responsável e não tomar decisões precipitadas;
5. Conquista das terras: fazer economia para comprar terra, ter em mente que isso é

possível e viver em sintonia com a comunidade;

6. Forma de convivência: ter diálogo e consideração com os companheiros, tratar dos assuntos que envolvem a família, participação e reflexão religiosa em grupos, independentemente da seita;

7. Participação e contribuição da mulher: lutar e animar o companheiro, exigir seu nome nos documentos, não ter vergonha de ser lavradora, participação na partilha das terras, participação nas decisões em grupo;

8. Participação agrícola: participação nas trocas de serviço e mutirão, recuperação e conservação do solo, visitar as propriedades dos companheiros, usar leguminosas;

9. Maneiras de usar as coisas móveis do grupo: usar tração animal para os serviços do grupo, uso dos animais por pessoas acostumadas com esse trabalho, reconhecer as necessidades maiores de serviços, ter zelo com os animais;

10. Maneiras de usar os imóveis: conservar e ampliar as estradas, manter trilhas, usar e oferecer estruturas, como moinho, engenho, olaria, usina, manter torneiras fechadas quando a água for pouca, controlar seus pequenos animais para não prejudicarem a propriedade vizinha.

11.

O movimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) exerceu um papel significativo nas etapas iniciais do processo de Conquista de Terras. Observa-se que as normas que orientam esse processo fazem uso da linguagem religiosa dos Dez Mandamentos. Foi durante o percurso de retorno de uma reunião desse movimento que os irmãos Lopes, Neném e Fizim, ao refletirem sobre a leitura de uma passagem bíblica, conceberam a ideia de iniciar uma ação coletiva voltada à Conquista de Terras. (CAMPOS, 2006, p. 39) De acordo com o relato de seu Neném, a passagem lida era a seguinte:

"Se falava que os cristãos vendiam suas propriedades e colocavam nos pés dos apóstolos. Mas a gente interpretou que esse trecho não estava certo. A gente tinha que fazer o contrário. A gente imagina assim: se vender aí piora, temos que fazer o contrário, comprar" - Sr Neném.

A partir de uma reinterpretação própria acerca de uma passagem bíblica, os Puris redigiram os chamados "dez mandamentos", considerados o principal documento orientador da Conquista de Terras em Conjunto. Esse conjunto de preceitos passou a operar como referência normativa para o grupo, organizando tanto os critérios de seleção de futuros participantes quanto o modo de funcionamento da experiência coletiva. Os "dez mandamentos" consistem em regras, prescrições e critérios de avaliação que regulam, ao mesmo tempo, o processo de aquisição das terras e as formas de relação estabelecidas entre os membros da comunidade. (LIMA, 2020). Segundo Sr Neném Puri todo o respeito, a ligação com a terra e o compromisso em preservá-la, sentimento compartilhado por todos, vem da memória de sua origem indígena puri.

É interessante notar que, ao contrário de um mero regulamento estipulando regras e sanções explícitas, a ideia de "mandamento" incorpora um conteúdo ético difuso, preocupando-se mais com o sentido da conduta e o caráter moral

dos participantes do que com as relações contratuais. Podemos identificar três grupos de temas abordados nos mandamentos. Em primeiro lugar, eles definem uma série de procedimentos de decisão e resolução de problemas comuns (mandamentos 9 e 10). Em segundo, um conjunto de postulados morais que permitem avaliar a confiabilidade dos membros e definir padrões éticos de conduta comunitária (os mandamentos 2, 4, 5 e 6). Por fim, alguns dos mandamentos incorporam também questões de gênero e meio ambiente (os mandamentos 1, 3, 7 e 8). E de modo geral, todos incorporam na sua redação o discurso agroecológico. No conjunto, os "dez mandamentos" configuram regras-em-uso que, elaboradas pelos próprios agricultores e agricultoras, permitem monitorar o comportamento daqueles que participam da Conquista de Terras, reduzindo a possibilidade de oportunismo e risco para a experiência." (CAMPOS, 2006, p.42)

A reinterpretação dos Dez Mandamentos bíblicos como base de uma carta de princípios Puri para a organização política de compra coletiva de terras revela um gesto profundo de apropriação discursiva. Trata-se de um exercício de tradução cosmopolítica, no qual os sentidos impostos são ressignificados a partir de uma perspectiva própria. Essa mesma agência política Puri pode ser observada em registros históricos do século XIX. Um exemplo particularmente significativo remonta ao ano de 1816, quando um grupo Puri Coroado, liderado pelo jovem Coroado Buré, percorre dezenas de léguas até a cidade do Rio de Janeiro com o objetivo de entregar pessoalmente ao rei d. João VI um requerimento que denunciava as crescentes usurpações de terras por não indígenas e reivindicava a concessão de um pequeno território para sua sobrevivência coletiva. Segundo o relato do francês Auguste de Saint-Hilaire, Buré proferiu um discurso "em mau português", demonstrando não apenas domínio da língua imposta, mas também o uso estratégico da linguagem colonial como um instrumento de reivindicação política. A cena, que se dá após a realização forçada de uma dança em homenagem ao jaguar, imposta pela expectativa do estrangeiro, é seguida por um gesto político deliberado: sentando-se ao lado do comendador, Buré toma a palavra, se dirige com firmeza às autoridades e reafirma a dignidade de seu povo:

Esta terra nos pertence, e são os brancos que a povoam. Desde a morte do nosso grande Capitão, somos escoraçados de toda a parte, e não temos mais nem lugar suficiente para poder repousar a cabeça. Dizei ao rei que os brancos nos tratam como cães, e rogai-lhe que nos dê terra para podermos construir uma aldeia" - Buré Coroado (Saint-Hilaire, [1830] 1938: 49-50) (SILVA, 2016, p.263)

Assim como no documento "Os Dez Mandamentos da Conquista de Terras em Conjunto" observa-se nesse episódio a apropriação da linguagem dominante como ferramenta de resistência e negociação, o que confirma a presença contínua de um ethos Puri político-discursivo que, ao longo da história, transforma a alteridade em campo de criação articulação e afirmação de direitos.

A concentração de terra e a exploração do trabalhador do campo e tem papel relevante na Conquista de Terras em Conjunto que pode ser considerada um realdeamento da população Puri. (FERRARI, 2024). A análise da agricultura praticada pelos Puri, frequentemente caracterizada por escassez de referências e por um viés marcadamente negativo nas fontes documentais e na literatura especializada, evidencia uma leitura condicionada por parâmetros da agricultura ocidental, os quais operam com a dissociação entre o cultivo e os ecossistemas florestais que o circundam. As interpretações registradas, elaboradas a partir dos referenciais culturais dos próprios observadores não indígenas, tenderam, portanto, a desconsiderar ou subestimar os saberes e as práticas de manejo florestal desenvolvidos pelos Puri em seus territórios. (LEMOS, 2015, p.4)

Reis pontua que os Puri plantavam pouco. Isso denota que existia uma atividade agrícola presente na cultura Puri e, portanto, não era estranha aos Puri, mesmo sinalizada como pequena, não havendo por esse autor um aprofundamento sobre essa questão. No entanto, a vaga transcrição de Reis sobre os apontamentos do padre Francisco Lima sobre a agricultura deve levar em conta o que pode ser uma atividade agrícola modesta para o colonizador, fazendo referência à sua própria cultura e podendo ser mais que suficiente ao ponto de atender as necessidades dos Puri. [...]

A conquista de terra nasceu de uma necessidade de família, mas envolveu mais gente. É um dar a mão pro outro, emprestar. Ninguém deu nada pra ninguém e nem precisa de dar. Não tá no dar, o negócio tá no dar as mãos mesmo, não deixar o cara cair, na hora de cair, segura, que ele consegue caminhar. A ancestralidade Puri ajuda, porque essas coisas não são simples, tem que ter garra. Você tem que ter firmeza daquilo que você quer e onde você quer chegar com aquilo... Não é uma coisa que estalou os dedos e já deu certo. Tem que dar um tempinho de conversar, às vezes passar a noite conversando pra chegar num consenso, do porquê... acho que tem sim um pouco de sangue de Puri, porque um dos principais princípios é o amor pela terra e isso pode ter certeza que o povo tem, a purizada tem amor pela terra. Você não quer ver a terra pelada, não quer ver a terra indo embora (...). Tem que ter muita força de vontade [para fazer a conquista da terra e isso eu entendo que nossos antepassados tinham, nosso povo tinha dificuldade e tinha resistência]

- Mpó Putuhra (FERRARI, 2024, p.54)

Ferrari (2024) apontou que no âmbito das narrativas e práticas cotidianas, a coexistência das diferentes terminologias mobilizadas pelos próprios sujeitos Puri à autodefinição:

A terminologia Bugre às vezes é considerada sinônimo de indígena e de Puri, mas por vezes é associada ao um fenótipo diferente do Puri. [...] Em outro caso, Puri e “índio” são diferenciados em relação à aparência e ao distanciamento ou estranhamento da sociedade considerada não indígena [...] Há, portanto diferentes definições e identificações com os termos

“bugre”, “puri” e “índio”. Por vezes é citado também o termo “purizado”, que chama atenção para as múltiplas ancestralidades e contatos interétnicos que caracterizam o povo Puri na atualidade. “Índio e Puri eram tudo do mesmo mato. Tudo achado no mato mesmo. Mas o Puri é um pouco diferente”- PI’okeh, M, 87 anos. (FERRARI,2024, p.52)

Circula no meio Puri uma frase do Sr Neném Lupim, uma liderança da comunidade de Araponga, que diz: “Se eu sou índio, eu não sei. Eu sei que eu sou Puri”. É representativa de contundente crítica à categoria “índio” como uma designação externa, construída historicamente pelos colonizadores, pelo Estado e pela ciência ocidental. Essa categoria marcada por estereótipos, apagamentos e generalizações é recusada como fundamento identitário. Em contraposição, o termo “Puri” é reivindicado como a nomeação verdadeira, pois carrega memória comunitária, história familiar, vivência territorial e sentido de pertencimento. A fala de Neném Puri desloca o eixo da identidade indígena da nomenclatura imposta para a autodenominação ancestral, tornando “Puri” o fundamento epistêmico, histórico e afetivo da identidade. A frase se insere, assim, em debates acadêmicos contemporâneos sobre etnogênese, identidade e os limites das categorias coloniais no campo científico. Segundo o ancião Puri Karai Mirim: “Muitos não se assumem assim: eu sou índio Puri. Não. Eu sou cidadão Puri!”⁹

Hoje, o povo Puri resiste através de movimentos auto organizados reivindicando território, protagonismo, políticas públicas e reconhecimento enquanto um povo que apesar das tentativas de silenciamento, re (existem) em todos os espaços, sendo identificados em censos, em documentos, em exposições de museus, nos espaços urbanizados e rurais, na música, nas universidades e em todos os espaços de reconquista que outrora eram seus territórios tradicionais. (SOARES, 2022 p.6)

O trecho acima exemplifica abordagens contemporâneas e atualizadas em produções referentes à etnia Puri.

2.3 PRETO-PURI

Na oralidade de algumas famílias Puri, encontra-se a denominação “preto-puri” e “nego-puri”, que expressam a memória das identidades constituídas por entrelaçamentos de ancestralidades puris e negras. O termo “purizado”, por sua vez, é particularmente recorrente na região da Serra dos Puris, sendo compreendido como uma designação situada territorialmente, cuja especificidade local atribui sentidos próprios

A política pombalina fomentou a mestiçagem ao promover a inserção de brancos

nos aldeamentos. Também os casamentos entre indígenas e africanos escravizados foram induzidos e até mesmo forçados por donos de escravizados, buscando assim, o aumento de mão de obra disponível, alegando direito de propriedade sobre as crianças geradas

O casamento entre escravos africanos e índios no século XVII parece ter sido bem menos freqüente. [...] No século XVIII, entretanto, este quadro começou a mudar, em decorrência tanto do aumento sensível da população de origem africana em São Paulo quanto do acirramento na competição pela mão-de-obra disponível. É nesse contexto que surgem as primeiras evidências de casamentos forçados. Quando interpelado pelas autoridades sobre sua participação numa série de crimes, o escravo alfaiate Pedro Mulato Papudo afirmou que havia sido sequestrado por Bartolomeu Fernandes de Faria e forçado a casar-se com a índia Teresa. Consta ainda, nos autos desse mesmo processo, que a bastarda livre Isabel havia sido obrigada a casar-se com o escravo Luciano.” (LEITE, 2020, p.51)

Em 2024, Robert Mori publicou na *Revista Brasileira de História* o artigo “Victoria: ‘indígena brasileira’ ou ‘parda’? Uma análise da ação de liberdade de uma escravizada e de seus descendentes na vila de Santo Antônio e São Sebastião de Uberaba, Minas Gerais, 1846.”

Essa publicação exemplifica um movimento de revisão da historiografia acerca do povo Puri. Durante longo tempo, as narrativas acadêmicas e documentais sobre esse povo foram marcadas por representações etnocêntricas, pautadas em categorias coloniais de extinção e assimilação. Ao situar uma mulher Puri como protagonista em um processo judicial e de uma trajetória de resistência, a pesquisa de Mori contribui para reposicionar os Puri como sujeitos históricos, inserindo-os nas discussões sobre a formação social brasileira.

A história que vou contar é uma história de luta, resistência e perseverança em busca da liberdade. Liberdade para uma família escravizada descendente de uma matriarca indígena cujo nome era Victória. Conforme ela afirmou em depoimento, nasceu em uma aldeia Puri no sul de Minas Gerais no quartel final do século XVIII e, ainda criança, foi capturada por caçadores. Tal fato se assemelha à história dos kurucas, crianças Borum (Botocudo), que eram apresadas e vendidas como escravizadas aos não-indígenas. Após o apresamento no sertão, a criança indígena foi vendida ao casal João e Rosa, moradores de uma fazenda em Dores da Boa Esperança, também no sul mineiro. Nesse local ela passou a ser conhecida como Victória, sendo criada por uma escravizada mestiça cujo nome era Anna (considerada sua mãe). A partir daí, teve sua ‘identidade étnica’ transmutada de indígena para parda. (MORI, 2023)

⁹ <https://youtu.be/zRSkwloktFY?si=dzZWKBxLd2f4XHo>

O trecho foi retirado do site da ANPUH – Associação Nacional de História, na publicação de Robert Mori intitulada “VICTÓRIA, UMA INDÍGENA PURI – A história de uma escravizada e de sua família em busca da liberdade no Sertão da Farinha Podre – Uberaba, 1846”, divulgada em 2023 na seção *Indígenas na História – Sempre obrigados ao trabalho*. A inserção dessa narrativa tanto em um periódico acadêmico quanto no portal institucional da ANPUH exemplifica a consolidação de uma nova abordagem sobre a presença indígena Puri na história social do Brasil. A história de Victória revela os mecanismos coloniais de reclassificação étnico-racial que transformaram indígenas em “pardos” ou “mestiços” para contornar as proibições formais de sua escravização. A análise de Mori demonstra como a escravidão indígena persistiu sob nomenclaturas jurídicas ambíguas e como categorias raciais e étnicas foram continuamente produzidas e manipuladas pelo regime colonial. A presença de análises como essa em espaços institucionais consolidados, reforça a importância de uma historiografia que reconhece a agência indígena e a centralidade dos povos originários na formação histórica brasileira. O caso da etnia Puri, integra o debate sobre a estrutura social da escravidão e as múltiplas formas de resistência que configuraram o Brasil.

A trajetória de Cacique Vuitir ilustra uma importante relação entre os Puri e as populações negras. Vuitir foi uma liderança Puri atuante no aldeamento de São João de Queluz, situado na província de São Paulo por volta de 1800. Incomodado com os maus-tratos infligidos aos africanos escravizados levados ao aldeamento pelo diretor de índios Januário Nunes da Silva, Vuitir reivindica o fim dos castigos dirigidos aos negros. Diante da impotência para alterar aquele cenário, retira-se do aldeamento e retorna à mata. A partir de então, não se tem mais informações sobre seu paradeiro. No entanto, sua atitude de insubordinação frente à opressão o transforma em uma figura lendária entre o povo Preto escravizado, que passam a referir-se a ele como Mongo (termo de origem banto que refere-se a “Protetor”) evocando-o em cantos que contrariam o feitor:

Das festas religiosas, de Santa Cruz, de Santo Antônio, com
ofícios celebrados, diante do oratório, ou na capela da fazenda,
pelo padre, especialmente, vindo da cidade, os escravos
participavam de seus lances ao ar livre, do foguetório, e
cantavam em torno da fogueira, dansavam jongo, até tarde da
noite [...]:

Passei corgo, passei rio, subi morro e passei mato,
Vi a cruz de Passa Quatro,
Vi cabôco frechadô;
Andei perdido no sertão do Embaú, Fui mordido de urutu.
Mongo Veio não vortô”
Em um coro melancólico, repetiam:
"Mongo Veio não vortô" (LEITE, 2020, p.52)

A imagem de Mongo Véio Vuitir Puri atravessou o tempo e, por volta de 1940, foi registrada pelo escritor J. N. Mello de Souza durante uma festa de 13 de maio em

Jataí, ocasião em que ouviu o canto tradicional de jongo que fazia memória à figura do “véio” Puri. (LEITE, 2020, p.52)

O jongo está presente em algumas comunidades situadas na Serra dos Puris, onde atua como expressão cultural de múltiplas camadas de memória. Historicamente, remete a um período marcado pelo domínio dos proprietários de terra e pelas formas de violência herdadas do regime escravista. Ao mesmo tempo, carrega lembranças de um cotidiano comunitário caracterizado pela força de trabalho coletiva. Além de sua prática em contextos de festividade e celebração, o jongo também se manifestava em mutirões de trabalho, como relatado pelo ancião Jerry Puri que nos transmitiu um canto tradicional em que aparece a expressão "dente de macaco" em nosso idioma como registrada em fontes históricas. Os dentes de macaco também foram registrados como peças de colares de proteção.

O encontro entre povos indígenas e povos pretos/negros ocorreu, em grande parte, sob circunstâncias forçadas, resultado da escravização dos indígenas e de africanos trazidos para o continente e da expulsão dos povos originários de seus territórios. Em muitos contextos, ambos foram também cooptados pelo colonizador para atuarem como força de guerra, caçando e combatendo uns aos outros em benefício do projeto colonial. Ainda assim, apesar desse cenário de violência e coerção consolidaram-se alianças baseadas na troca de saberes e identificação mútua. A união entre povos indígenas e africanos foi um fenômeno recorrente em diferentes regiões do Brasil, expressando formas de resistência articuladas frente à colonização. Submetidos a políticas de extermínio, escravização e deslocamento forçado, encontraram uns nos outros horizontes de possibilidades.

E isso é interessante porque os nossos povos, eles conheciam as plantas africanas, eles não iam encontrar aqui o Baobá. Mas encontrou o Molungú os povos Puri, usavam. Então o povo negro adotou o Mulungú, como a sua árvore do conhecimento, da sabedoria. Nós estamos aqui tratando da nossa medicina popular. Essa planta ela trata da ansiedade e a depressão. Olha, nós aprendemos com os povos que estavam aqui. [...] Uma das maiores fazenda que tinham quatrocentos e cinquenta pessoas escravizados; quatrocentos e cinquenta homens escravizados. E dentro dessa fazenda, tem hospital. E aí eu perguntei pro pessoal assim: mas esse hospital aqui? Me disseram que os negros também recebiam os cuidados. Eu falei não: Se uma cobra mordida o negro lá no mato, quem se virava para curar era benzedeira era o curandeiro, o curador. Então, foi o feitiço que nos trouxe até aqui. E por isso somos gratos e devemos ser grato às feitiçadeiras, as mandingueiras. Com a ponta de uma dessa trabalhada, com as ervas defensivas. Com a planta que o povo fala que é venenosa, a gente se protegia. A ponta de uma flecha dessa trabalhada, com esses defensivos que a própria natureza tem e nos oferece, ela é capaz né, de aniquilar, deixar no lugar, qualquer que seja espécie sem dar um passo. Isso o nosso povo sabe. Nós não somos derrotados nunca, nunca nos derrotaram, pois, nós estamos aqui. Nós estamos aqui". - Sebastião Farinhada (FARINHADA, 2024)

Cê pode saber que as rezas e as benzeções estão ligadas às mulheres. A minha mãe aprendeu a rezar e a benzer com a avó dela que era Puri, que era gente pega no mato. Então as outras funções: caçar, fazer o balaio, fazer arma de caça, fazer ferramenta é uma função determinada aos homens, fazer a casa e tudo. Eu acho isso maravilhoso, eu acho isso bonito. Não que a mulher não possa e não deve aprender, porque os saberes é coletivo né. Eu conheço algumas mulheres, por exemplo, a minha avó em um dia de São João, o mastro de São João, a caixinha que ela usava o santo tava quebrada. Ela sentada na cadeira de roda ela falou comigo: -faz assim, faz assim, põe isso, corta aquilo...Ela sabia fazer, entendeu? Então, algumas mulheres sabem e dominam as mesmas práticas que os homens dominam, porém, se for o caso de necessidade ela até faz, mas ela orienta como faz. Então eu acho isso bacana, sabe, essa socialização dos saberes.

– Sebastião Farinhada (CONTE. 2018, p.301)

No caso do povo Puri, essa relação adquiriu contornos especialmente marcantes, deixando diversos registros históricos e culturais vívidos até o presente. Em várias famílias puris, gerações mais recentes herdaram terreiros de matriz africana de seus anciãos Puri. Em seguida, alguns exemplos da presença da etnia Puri no âmbito cultural e espiritual de matriz africana:

Ponto de Umbanda - Caboclo Pury⁴

Ele é Pury! Ele é Pury guerreiro!

Vem trabalhar na mesa de Umbanda.

Ele é Pury! Ele é Pury guerreiro!

Vem trabalhar na mesa de Umbanda

Ele é Pury guerreiro! É filho de Eru!

Trabalha na Aruanda, com penacho azul.

Ele é Pury guerreiro! É filho de Eru!

Trabalha na Aruanda, com penacho azul.

Ponto de Umbanda Puri Guerreiro⁵

Pé no mato, pé na aldeia

Ele é Puri guerreiro

Pé no mato, pé na aldeia

Ele é da pele vermelha

Pé no mato, pé na aldeia

Ele é Puri guerreiro

Pé no mato, pé na aldeia

Ele é da pele vermelha
 Seu Puri desceu a serra
 Sua flecha clareia
 Ele vem saudar os caboclos da aldeia
 Seu Puri desceu a serra
 Sua flecha clareia
 Ele vem saudar os caboclos da aldeia

Casa de Umbanda Caboclo Flecheiro Puri Guerreiro / Ilê Asè Oyá Onira -
 Espírito Santo ⁶

O Ilê Asè Oyá Onira teve início como uma casa de umbanda. Fundada por Paulo César Vieira, chamava-se Casa de Umbanda “Caboclo Flecheiro Puri Guerreiro”. Sua fundação data da década de 90. Após o falecimento de Pai Paulo, o local passou a ser conduzido por Mãe Rodilene de Oyá, hoje, Yalorisà e Mestra da cultura popular, reconhecida como Patrimônio Vivo de Cachoeiro. (MAPA CULTURAL ES, 2025 s.p)

- Casa de Umbanda Gruta São Geraldo. Vila Velha - Espírito Santo
 Chefe do Terreiro: Puri Guerreiro. ⁷

- Bate Flecha Velho Puri - Espírito Santo
 Historiador Marcus Vinicius Santa'Ana:⁸

Eu digo sem medo de errar que é uma das mais potentes manifestações culturais e religiosas do Espírito Santo. [...] O bate Flecha é uma manifestação cultural religiosa que mistura elementos indígenas e africanos. Em Alegre a Casa de Oração Santa Catarina e São Sebastião, liderava pelo Jean e pela Dona Eva, recebeu grupos de vários lugares do estado e do Rio de Janeiro. Quando um grupo chega acontece o recebimento, a teoca de bandeiras e ele vai até a senzala dos Pretos Velhos e após a saudação, se direcionam à Casa de Oração para confraternizar. Toda vivência é feita na base de muita comida e afeto entre os membros dos grupos. Quando um grupo vai embora, uma cerimônia de despedida também é feita. [...]

⁴ <https://youtu.be/78ZwBjltUks?si=hsaQ9t0PnPgBxAd2> Acesso em: 24 jan. 2025.

⁵ PORTUGUEZ, Anderson Pereira; BACCINI, Bruno Henrique Fischer; OLIVEIRA, Bolívar de; SILVA, Douglas Ronaldo; SILVA, Guilherme Augusto Batista da; DANTAS, Helisson Ricardo. *Minha Aruanda canta: tambores, saberes e tradições musicais da Umbanda no Pontal do Triângulo Mineiro*. Ituiutaba: Barlavento, 2019. 72 p.

- Templo de Umbanda Puri Guerreiro - Vitória, Espírito Santo. ⁹

NARRAÇÃO E INTERPRETAÇÃO SOBRE O CABOCLO PURI GUERREIRO

Conforme relato de mãe Lourdes, o caboclo Puri Guerreiro é um orixá, pertencente à etnia dos Puri, é filho de Eru (vide glossário - caboclo bravo que, segundo a narradora, raramente incorpora) e trabalha na irradiação do orixá Ogum. Quando está em terra, uma das únicas coisas que faz é cantar seus azuelos (vide glossário), é de poucas palavras, só se comunica se realmente for necessário. Como é médium inconsciente, afirma que já solicitou que terceiros fizessem perguntas sobre sua origem ao caboclo, mas ele informa que é segredo. Apenas se mostrou para mãe Lourdes por meio de sonho, como um indígena que sofreu muito nos tempos da escravidão. A zeladora informa que orixás de frente não costumam detalhar suas histórias, apenas os exus. O fato de ser um Puri Guerreiro significa que foi um vencedor, afirma. [...] Quando o caboclo Puri Guerreiro está em terra utiliza bata e saia verdes, realiza atendimentos por meio de radiações, passes e benzimentos. Sua vela é verde, suas ervas são guiné e alecrim do campo, não fuma mais charuto e gosta de tomar vinho. Não se alimenta quando incorporado, mas em suas oferendas gosta de receber milho verde e canjiquinha amarela cozida, e a entrega é realizada no dia de homenagem a Oxóssi e caboclos em 20 de Janeiro, agradecendo as matas pelo ano que se passou. [...] Daí decorre uma espécie de sincretismo religioso, por meio desses cruzamentos entre caboclos e orixás, unindo elementos indígenas e afro-brasileiros. Além disso, Puri Guerreiro é filho de Eru, compartilhando seus atributos e representando a continuidade da linhagem dessa entidade. Também podemos explicar sua conexão com Ogum sob a perspectiva de tradições Bantu, grupo étnico da região da África Central, que devido ao contexto de diáspora africana, repressão e opressão da escravidão, entraram em contato com diferentes culturas e crenças brasileiras, sendo necessária a reelaboração de seu culto, mesclando elementos de religiosidades brasileiras (MALANDRINO, 2010). Assim, é possível explicar o cruzamento entre Puri Guerreiro, Eru e Ogum por meio desse sincretismo. Eru é considerado “caboclo bravo” na Umbanda e orixá Ogum por sua vez, é conhecido como “senhor da guerra”, associado à batalha, força e coragem. Conforme narrou mãe Lourdes, o fato da entidade que lhe acompanha se apresentar como um Puri Guerreiro significa que foi um vencedor. Desse modo, notamos que a ligação entre as entidades pode ser compreendida simbolicamente pelas características compartilhadas entre elas. (SANTOS, 2023 p.30)

6

<https://mapa.cultura.es.gov.br/espaco/1788/#info> Acesso em: 24 jan. 2025.

⁷ <https://www.instagram.com/casadeumbandasaogeraldodo?igsh=YzljYTk1ODg3Zg==> Acesso em: 24 jan. 2025.

⁸ <https://www.instagram.com/reel/DRfwxfkjppg/?igsh=YzljYTk1ODg3Zg==>

⁹ SANTOS, Marylane Gama dos. África e Brasil: narrativas de lideranças sobre pretos/as-velhos/as, índios e caboclos/as em templos de umbanda na Grande Vitória – ES. 2023. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Departamento de Ciências Sociais, Vitória, 2023.

Referente a indumentárias, a utilização de bata e saia verdes não são simples adornos estéticos, é parte importante na reconstrução da identidade desse personagem, pois introduz uma narrativa que simboliza sua conexão com as matas, nutrindo o mito pessoal que atravessa sua existência. Além disso, a cor verde também está presente na vela, nas ervas e nos alimentos ofertados, o que nos remete a um simbolismo de cura, conexão com as forças da natureza e com o axé dos caboclos. Essa narrativa se conecta aos rituais de cura e proteção praticados por Puri Guerreiro através das radiações, passes e benzimentos, demonstrando a importância das performances e dos ritos na experiência umbandista. Esses elementos contribuem para a formação de um espaço ritual onde os adeptos da comunidade podem reafirmar sua identidade. O ato de se abster da utilização de charuto atualmente e manter o gosto por vinhos também são pontos que modulam a identidade desse personagem e mostram como suas práticas rituais se modificam ao longo do tempo. As oferendas realizadas com milho verde e canjiquinha de milho amarelo cozida também são elementos que podem auxiliar na formulação da memória desse caboclo. O milho é um alimento vinculado à fartura, à Oxóssi e aos caboclos, e por isso é oferecido para pedir esse axé de abundância para a comunidade. Além disso, é um grão bem comum na dieta dos povos originários de diversas etnias, aparecendo como um símbolo importante no universo dos Puri. Os primeiros habitantes de Viana/ES eram puris plantadores de milho, ficando por lá até o século XX (RAMOS, 2017). É tão significativo para eles que a bebida tradicional desse povo é feita de milho e se chama Katipuêira (PURI, 2019). Sabendo disso, podemos estabelecer uma relação entre as práticas da comunidade de mãe Lourdes, que carrega a herança cultural desse povo, com as memórias trazidas por Puri Guerreiro em seus elementos ritualísticos. Ainda segundo Ramos, o milho também era um símbolo de paz, uma vez que os Puri realizavam uma espécie de oferenda para estabelecer tréguas em conflitos com os coroados. Assim, ao conectarmos a identidade do caboclo Puri Guerreiro, a memória de sua comunidade de terreiro e os hábitos tradicionais da etnia Puri, além das memórias da entidade, resgatamos também uma herança cultural de um povo que foi apagado da história. (SANTOS, 2023 p.36)

A convivência entre o povo Puri e o povo Preto constituiu um campo de resistência compartilhada voltada à sobrevivência e à preservação de seus modos próprios de vida. Esses encontros resultaram em alguns quilombos. Tais como:

Quilombo Carmo da Mata - Minas Gerais

O Quilombo de Carmo da Mata organizou-se do contato dos negros corumbas com os índios puris que habitavam a região. Os negros eram Bantos, de uma etnia Mbundo. (NASCIMENTO, 2018, p.312)

Quilombo Cruzeirinho - Rio de Janeiro

O quilombo traz a notável singularidade de ter nascido das relações ancestrais dos africanos com indígenas, chamados Puri.

O lugar inscreve a memória do parentesco dos quilombolas com os indígenas, africano com puri, conforme dizem. Próximo dali, na cachoeira na Fazenda Monte Alegre, existe uma pedra conhecida como Bacia de Puri, que era muito usada para banho. Seu Jamir

comenta sobre a ancestralidade indígena do povo do Cruzeirozinho: “quase todo mundo aqui tem uma racinha de Puri. Ele mesmo se diz “raça de Puri com Africano. (DRUMOND, 2016, p.6)

Quilombo Puris - Minas Gerais

Sempre nos reconhecemos e fomos reconhecidos como Puris, muito antes das mulheres que são troncos velhos da comunidade... se nós morou noutro lugar, não tenho lembrança não..." Dona Germana - anciã do Quilombo Puris (CORREA, 2023)¹⁰

Escutamos sempre que é um nome que veio dos antigos, até antes das mulheres tronco velho."¹¹

Os relatos coloniais e de viajantes europeus, embora marcados por visões moralistas e generalizantes, permitem entrever, em certos momentos, um reconhecimento de proximidades culturais entre povos indígenas e africanos. Mesmo que filtrados por um olhar externo e hierarquizante, alguns desses registros acabaram por destacar, ainda que de modo enviesado, as confluências corporais e espirituais presentes nas expressões desses povos. Em *Viagem pelo Brasil* (1817-1820), Spix e Martius, ao descreverem uma dança do povo Puri na região de Guindoval, em Minas Gerais:

As mulheres remexiam os quadris fortemente, ora para frente, ora para trás, e os homens davam umbigadas; [...] Esta dança [...] tem muita semelhança com o batuque etíópico, e talvez tenha passado dos negros para os indígenas americanos." (SPIX; MARTIUS, 1817-1820, p. 246-247).

Embora a observação parta de um olhar colonial, nela está presente, de forma indireta, o reconhecimento de diálogo entre expressões culturais africanas e indígenas. Os europeus, ainda que incapazes de compreender a profundidade simbólica dessas manifestações, percebiam nelas uma energia originária da natureza e corpo coletivo.

Na memória e oralidade Puri, essa dimensão da musicalidade permanece viva como princípio moral e cosmológico. A música e o movimento são compreendidos como integrantes do modo de existir Puri e de relacionar-se ancestralmente com o território. Em uma fala de Jurandir Puri, acerca da musicalidade Puri, essa continuidade se expressa: “Como se fosse um samba. Não seria o samba... mas um ritmo mais apressado. É nesse sentido, pra buscar a identidade do tambor batido pelos puris no passado.” (JURANDIR PURI, 2019).¹²

¹⁰ <https://www.centropalmares.org/post/mulheres-tronco-velho-do-puris-at%C3%A9-onde-a-nossa-mem%C3%B3ria-alcan%C3%A7a-a-hist%C3%B3ria>

¹¹ . <https://www.centropalmares.org/post/mulheres-tronco-velho-do-puris-at%C3%A9-onde-a-nossa-mem%C3%B3ria-alcan%C3%A7a-a-hist%C3%B3ria>

A comparação com o samba aponta para uma correspondência de espírito rítmico e ancestral: tanto nas tradições africanas quanto nas puri, o som e o corpo são linguagens de mundo e afirmação da memória

OS PURI E A RELAÇÃO COM AS FORMAÇÕES ROCHOSAS

A presença dos Puri em formações rochosas, grutas e afloramentos de pedra é mencionada em diversos relatos vinculados a práticas rituais, habitações e à territorialidade ancestral. Um exemplo significativo localiza-se em Itabapoana (RJ), onde há uma gruta conhecida como *Maracapára*, cujo significado é “casa do sino (som)”. O nome está relacionado à característica acústica da pedra na entrada da gruta: “que, sendo tangido por um martelo ou pedra, emite um som metálico, forte e prolongado”. (FURTADO, 2014, p.74)

PEDRA SONORA PURI-COROADO¹³

Um dos destaques do Turismo no município de Resende é a famosa Pedra Sonora, tombada pelo patrimônio natural do município. A Pedra em formato de concha possui um conto local segundo o qual, certa vez um indígena Coroado estava ferido e impossibilitado de pedir socorro. Então, ele apoiou-se na pedra e seu martelo bateu nela fazendo um alto e peculiar som metálico que ecoou pela encosta. Ao constatar o fenômeno, o Coroado bateu outras vezes com o machado. Seus companheiros logo o encontraram no local pelo som e o salvaram. Desde então, nenhum Coroado saiu para caça, pesca ou guerra, sem antes passar pela pedra, bater e pedir proteção contra desastres. Ditado local: “Quem tirar som da pedra, jamais morrerá de morte violenta”

GRUTA DO LIMOEIRO / MARACAPÁRA

Localizada em Castelo, a Gruta do Limoeiro é o mais importante sítio arqueológico no Espírito Santo. Nesta localidade ocorreram intensas batalhas de resistência Puri contra os colonizadores. A de maior repercussão se deu no ano de 1771 nos arredores da gruta e resultou na fuga dos invasores da região. Fugiram para a foz do rio Itapemirim, fundando naquele local um povoamento que se tornou a Barra do Itapemirim.

A povoação colonizadora só retornou e se estabeleceu em 1845 com a instalação do aldeamento Afonsino. Neste aldeamento Os Puri recebiam negros escravizados fugidos. Eram fugidos da Insurreição de Queimado, o maior levante negro contra a escravidão existente no Espírito Santo, contando com mais de 300 escravizados e que iniciou em 19 de março de 1849 e durou 5 dias. Eram do aldeamento Afonsino os 24 Puris que se encontraram com Pedro II resultando em registros da língua Puri. A gruta do Limoeiro é um ponto de memória Puri. Pesquisas arqueológicas realizadas na gruta em 1979 encontraram sepultamentos rituais. Esse local sagrado Puri também tem em sua entrada uma pedra que emite som metálico, assim como a Pedra Sonora em Resende. Esta pedra chama-se Maracapára carregando o sentido de ‘casa do sino’

Registros e oralidade demonstram uma cosmovisão Puri que compreende que seu território fala, através de seus sons, silêncios, cantos, imagens. Na região de Marataizes a memória da cultura Puri se preservou no conto sobre a indígena Puri Goytaka chamada Isis, que cantava à tarde, no ritmo das ondas para que todos da tribo repousassem ao som de sua voz.

Essas memórias preservadas exemplificam que história, língua, cosmovisão são indissociáveis e se manifestam de modo relacional, interdependente. E por isso, um idioma indígena ele guarda e reflete, expressa nossa história e cultura.

MONTE ANGÁ

No estado do Espírito Santo, localiza-se o Monte Angá, amplamente conhecido, segundo oralidade local, por seu nome de origem Puri que significa “lugar de ver Deus”. A própria toponímia revela a dimensão cosmológica atribuída ao território, expressando uma ontologia na qual o espaço não é apenas habitado; é atravessado por presenças que se manifestam na relação entre linguagem, paisagem e espiritualidade.

CUÁ

No município de Araponga, foi registrada na oralidade local o uso da palavra *cuá* (*pedra*), que, segundo uma liderança Puri em entrevista concedida a Ferrati (2024), significa ‘deixar pra lá’ ou ‘não tocar mais no assunto’.

¹³ <https://www.otempo.com.br/turismo/magia-da-pedra-sonora-1.307189>

Essa expressão é utilizada por essa liderança para refletir sobre o apagamento histórico do povo Puri, comparado a uma pedra (denominada *ukuá*) de invisibilidade colocada sobre o povo, representando o peso de um processo violento de extermínio, desterritorialização e negação das identidades. Sob essa pedra, segundo o relato, grande parte da memória e da oralidade ancestral permaneceu silenciada. No entanto, essa mesma pedra também pode ser compreendida como escudo: um dispositivo simbólico de proteção e resistência silenciosa que possibilitou a sobrevivência dos Puri ao longo do tempo.(FERRARI 2024)

Desta forma não foram aniquilados, foram invisibilizados. A vantagem de ser invisível é não morrer, mas ser invisível acabou custando a vida cultural de muitos povos tradicionais.

Zélia Puri (2020, p.147)

O uso da palavra *cuá* (pedra) condensa experiências históricas de silenciamento, resistência e proteção, carregando memória e cosmovisão. A toponímia, como no caso do Monte *Angá*, que significa “lugar de ver Deus”, expressa uma semântica espiritual vinculada ao território. Nesse universo linguístico, os sons naturais, como o som metálico e prolongado produzido pela Pedra Sonora ou pela pedra Maracapára na Gruta do Limoeiro não são somente fenômenos acústicos, são manifestações que comunicam, de seres que têm agência e que inscrevem significado. A escuta da natureza integra-se ao modo Puri de perceber e nomear o mundo, revelando que a linguagem não está restrita ao discurso humano, mas se constitui em diálogo com uma paisagem viva e sonora. O léxico Puri não apenas descreve o mundo: ele o escuta, o interpreta e o traduz, reafirmando a língua como forma de existência relacional.

Segundo o Protocolo comunitário biocultural do povo Puri publicado pelo Grupo Uxo Txori da Zona da Mata mineira em 2024:

O Projeto de Lei nº 1.133/2023 propõe a denominação do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro como Parque Estadual da Serra dos Puri. A área da Unidade de Conservação tem por abrangência, os municípios de Araponga, Fervedouro, Miradouro, Ervália, Sericita, Pedra Bonita, Muriaé e Divino, Zona da Mata Mineira. O território é marcado pela presença do povo indígena Puri, que diante do processo de invasão/colonização, a população Puri assumiu o caráter de Agricultores e

Agricultoras Familiares, mantendo práticas associadas a Agroecologia e preservando a biodiversidade local. O reconhecimento do protagonismo do povo Puri é fundamental para a preservação do patrimônio natural e cultural da região, assim como para o fortalecimento de seus valores ancestrais. A proposta busca reconhecer, celebrar e homenagear os protetores da Serra, promovendo a justiça e respeito à história e tradição do povo.

Em diferentes contextos de autodefinição, é possível observar que os indígenas alternam o uso de categorias como *povo*, *nação*, *grupo*, *etnia*, *aldeia*, *comunidade*, acionando cada termo conforme a situação comunicativa. A categoria *povo* é frequentemente mobilizada para destacar uma identidade cultural coletiva com base histórica e territorial; *nação* é evocada em enunciações que buscam ressaltar soberania ancestral e autonomia política frente à colonialidade do Estado-nação brasileiro. O trânsito entre esses termos revela uma concepção indígena de identidade que é relacional, pragmática e situada, moldada por dinâmicas internas de pertencimento em diálogo com por regimes externos de classificação, e que pode não se fixar em uma única categoria essencializada.

Observa-se entre um número expressivo de indígenas, ser comum que, ao tomarem contato com a língua ancestral já na vida adulta em processos de retomada, passem a adotar designações provenientes de sua própria tradição linguística e cosmológica. Esse gesto, mais do que simbólico, constitui um movimento profundo de reexistência: um reposicionamento ontológico e político que reinscreve o sujeito indígena no mundo.

No contexto das mobilizações contemporâneas do povo Puri, observa-se diversas comunidades, coletivos e organizações que, em sua maioria, adotam nomes formulados no idioma Puri.

Folguedo dos Arrepiados / Dança de Caboclo Puri (MG)

Associação Remanescente de Índios Puri de Padre Brito (MG)

EFA Puris (MG)

Xamun Orun (ES)

Krim Orutu (MG)

Teyxokawa Puri (RJ, SP, MG)

Krauma Puky (MG, SP)

Taheantah Ambo (ES)

Uxo Txori (MG)

Uchô Betlháro Puri (MG)

Inhã Uchô (RJ)

Uchô Nhãmanrúri (RJ)

Oxeh – Memorial Indígena Puri (SP)

Miripa Ñamantuza Butan (MG)

Movimento de Ressurgência Puri – MRP (RJ, MG)

Museu da Cultura Puri (RJ)

Coletivo Sá Quirina Pury (RJ)

Com exceção dos três primeiros nomes listados, todos os demais coletivos, grupos e comunidades foram intitulados após o início das ações de retomada linguística na etnia Puri. Observa-se que a maioria dessas denominações incorpora vocábulos do idioma Puri, evidenciando a centralidade da língua como elemento estruturante da identidade coletiva. A presença desses termos nos nomes dos grupos reflete um processo consciente de reconexão com o idioma ancestral. Dessa forma, a nomeação em Puri torna-se um gesto político-linguístico que reinscreve o povo Puri em seu território simbólico e histórico por meio da palavra.

3 KWAYTIKINDO / LÍNGUA PURI

Falada até o século XIX em um território que se estende pelos quatro estados do Sudeste brasileiro, a língua Puri teve, no século XX, seu uso reduzido a poucas palavras que sobreviveram mescladas ao português, na oralidade de alguns indígenas da etnia. A primeira documentação escrita da língua Puri data de 1797, tendo sido realizada por Henrique Vicente Louzada Magalhães, militar português e também proprietário rural, cuja atuação insere-se no contexto colonial da época. Trata-se de uma língua que expressa um sistema etnolinguístico ancestral, cuja difusão territorial abrangia, de forma ampla, os quatro estados da região sudeste do Brasil.

Os últimos registros orais conhecidos da língua Puri, anteriores à retomada linguística datam de 1885. Foram realizados por dois observadores: o engenheiro civil Alberto Torrezão e o etnólogo alemão Paul Ehrenreich. Esses encerram um longo período de registro, cujas motivações variaram entre a curiosidade científica, o mapeamento estratégico e o desejo de domesticar e reduzir as línguas indígenas a vocabulários acessíveis aos paradigmas classificatórios do saber eurocentrado.

Entre o final do século XVIII e o final do século XIX, a língua Puri foi alvo de diversos registros produzidos por viajantes naturalistas, etnógrafos e autoridades científicas vinculadas a expedições imperiais. Entre eles o geólogo e minerador alemão Wilhelm Ludwig von Eschwege, o botânico austríaco Heinrich Wilhelm Schott, o naturalista Georg Wilhelm Freyreiss, o zoólogo francês Édouard Ménétrières, o médico-botânico Carl von Martius, o geógrafo Adrien Balbi, o etnógrafo francês Philippe-Marius Rey, o botânico francês Auguste de Saint-Hilaire e o príncipe e etnólogo renano Maximilien de Wied-Neuwied. Soma-se a esse conjunto o imperador Dom Pedro II, cuja participação nesse processo reflete o interesse estratégico do Estado imperial em coletar informações sobre as línguas indígenas como parte de um projeto mais amplo de conhecimento, administração e integração territorial (LEMOS, 2014) A família linguística Puri (inicialmente chamada de Coroadó) reúne os idiomas Puri, Coroadó e Koropó; e foi classificada dentro do tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 2012; PURI, 2020)

A partir do século XXI, integrantes do povo Puri passaram a protagonizar iniciativas de retomada linguística, como forma de resistência ativa aos efeitos do colonialismo que implicaram não apenas a expropriação de seus territórios ancestrais, mas também a supressão de sua cultura.

3.1 RETOMADA LINGUÍSTICA PURI

Em breve não haverá mais no Brasil nenhum traço da língua dos índios, além das palavras que passaram para o português e das quais ninguém conhece a verdadeira origem.” (Saint-Hilaire, Viagens ao Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil, 1833, p. 304, apud Oiliam José, Indígenas de Minas Gerais, 1965, p. 170).

O registro de Saint-Hilaire expressa o imaginário científico e político típico do pensamento colonial oitocentista, segundo o qual o desaparecimento das línguas

indígenas seria consequência natural do avanço da civilização europeia. Essa lógica do progresso assimilador não se limitava à dimensão linguística; integrava uma visão mais ampla de extinção das culturas indígenas, concebidas como resquícios de um passado em ruínas. Ao projetar o desaparecimento das línguas, anunciava também o fim dos povos indígenas interpretando suas existências como estágios transitórios rumo à assimilação.

A língua do selvagem perdura na língua portuguesa falada pelos descendentes dos Brasis, dando-lhe um feitiço característico, que distingue essencialmente essa fala brasileira da fala portuguesa, não só na inflexão da voz, não só na fonética, mas ainda no torneio gramatical e no fraseado que tem seu que de novo, não usado na terra lusitana, e afinal em grande número de vocábulos de todo não portugueses. (JOSÉ, 1965, p.170)

Assim, entre o presságio de extinção e a constatação da sobrevivência, desenha-se um campo de tensão historiográfica. As línguas indígenas, embora silenciadas por séculos de colonialismo linguístico, não desapareceram, mas ressignificaram-se dentro do português e fora dele, nos territórios, nos cantos, nas oralidades e nos gestos que continuam a afirmar o mundo em língua originária.

Quando uma língua deixa de existir, implica a diminuição do acervo simbólico e intelectual da humanidade. Representa a perda de uma forma singular de pensamento e de memória cultural. No Brasil, muitas línguas indígenas foram silenciadas sem deixar registro, e várias das que ainda são faladas ou recordadas encontram-se hoje sob ameaça de seguir o mesmo percurso de desaparecimento. Esse quadro de vulnerabilidade decorre, em grande medida, da obsolescência linguística provocada por processos históricos de extermínio, deslocamento forçado e assimilação cultural. Em um primeiro momento, o desaparecimento linguístico esteve diretamente relacionado à eliminação física de seus falantes, provocado por epidemias, genocídios, escravização, confinamento territorial e destruição das condições de sobrevivência. Posteriormente, o enfraquecimento e a extinção das línguas indígenas foram agravados por políticas uniformizadoras impostas pelo Estado português e, mais tarde, pelo Estado brasileiro, que continuaram a ameaçar a vitalidade das variedades de línguas existentes no território nacional. Diante desse cenário, ações de descrição, documentação e revitalização linguística adquirem importância fundamental não apenas como prática técnica da linguística, mas como gesto ético de preservação da diversidade humana. (TOLEDO; MIRANDA, 2021)

Devido ao processo colonial de glotocídio, extermínio e epistemicídio muitos povos indígenas perderam

parcialmente seus saberes linguísticos e não conseguem mais falar seu próprio idioma cotidianamente. Na contramão do extermínio linguístico esses grupos vêm se articulando para poder falarem sua língua, afirmando categoricamente sua existência e relação com sua identidade. Um problema que detectamos nesse processo é o fato de frequentemente esse movimento ser desrespeitado devido ao fato dessas línguas serem classificadas como mortas ou extintas, não levando em consideração as próprias percepções nativas sobre o que é vitalidade. (MORAES, 2021, p.2)

D'Angelis (2002) observa que a perda de uma língua não pode ser compreendida apenas como um processo natural de mudança, mas como resultado de forças políticas e socioculturais que operam sobre os povos indígenas. O autor salienta que o abandono da língua materna, muitas vezes, é impulsionado por razões consideradas “práticas”, embora revelem um fundo estrutural de dominação. Quando indivíduos e grupos indígenas são constantemente demandados a interagir com os não indígenas, seja por demandas de trabalho, comércio, questões políticas, pressão da escola ou pressão das religiões estrangeiras, o espaço de uso da língua originária vai se restringindo gradualmente. À medida que essa dinâmica se generaliza e alcança todos os segmentos comunitários, homens e mulheres, adultos, idosos e até crianças, as interações internas passam a ocorrer predominantemente na língua dos invasores, especialmente nos ambientes mais permeados pela sociedade dominante: o posto indígena, administrado por funcionários do governo; a igreja, a escola, quase sempre com material didático em português e professores não indígenas. Dessa forma, o idioma colonial se impõe como meio principal de comunicação, substituindo o idioma ancestral e evidenciando que a perda linguística é, antes de tudo, um fenômeno político e histórico. (TOLEDO; MIRANDA, 2021)

Revitalização linguística”, portanto, terá diferentes formas, representará diferentes objetivos e significará diferentes conquistas em cada caso, dependendo do ponto de partida da situação sociolinguística de cada etnia ou comunidade. Em comum, às diferentes situações em que a expressão seja adotada, deverá estar o fato de que

- há uma língua minoritária, cuja vitalidade foi afetada pela situação de dominação colonial estabelecida pela sociedade nacional brasileira;

- há uma comunidade que afirma/reivindica sua identidade indígena particular e específica, que reconhece na língua ancestral um locus privilegiado de expressão de sua cultura;

- há uma comunidade decidida a não deixar morrer a sua língua ancestral, ou a dar espaços e vida, no seu cotidiano – em um processo crescente e contínuo – à língua dos seus antepassados. (D'ANGELIS, 2019, p.18):

Entre os diversos processos linguísticos protagonizados pelos povos indígenas, observa-se uma pluralidade terminológica utilizada para designá-los: Retomada, Revitalização, Vitalização,... Cada povo adota expressões que traduzem sua própria cosmologia e experiência histórica.

Esses projetos não se restringem a uma preocupação com a materialidade linguística apenas, já que esses agentes não dissociam as línguas indígenas de outras dimensões da vida de seus povos. Esses projetos, portanto, demandam a consideração dessa perspectiva integral de todos os seus atores e de dimensões diversas, já que língua e linguagem não estão só nas materialidades linguísticas. (RUBIM; BONFIM; MEIRELLES, 2022)

Nesse sentido, é relevante considerar o que afirma Moraes (2020) a exemplo do povo Kiriri:

A ideia de fortalecimento é uma categoria nativa central para os Kiriri, a qual perpassa todo processo que envolve a ampliação dos seus saberes tradicionais e como isso é articulado para desenvolver sua identidade indígena de modo político. Por isso, ao invés de me referir aos processos dos Kiriri como uma revitalização linguística, prefiro dizer que há um fortalecimento linguístico, pois embora não deixe de se tratar de uma revitalização, proponho que tais processos sejam referenciados e analisados a partir das concepções dos falantes. É importante dizer que isso não implica em um desmerecimento da teoria da linguística, mas sim, em um reconhecimento dos valores identitários de um grupo. (MORAES, 2020 p.20).

De modo semelhante, embora nesta dissertação o termo *revitalização linguística* apareça em diversos momentos, cumprindo função em um diálogo intercultural, observo que a realidade linguística do povo Puri é mais adequadamente descrita como um processo de *vitalização*. O termo *Vitalizar* afirma o fortalecimento de algo que ainda está vivo; é acrescentar vida onde ela já pulsa, reconhecendo a vitalidade existente. Não parte da ideia de interrupção da vida, mas de uma continuidade ontológica, na qual a língua se mantém em estado de presença, mesmo que silenciosa, por meio do território, da memória, dos grafismos, dos cantos e da relação espiritual com o mundo. Assim, a vitalização linguística Puri não busca restaurar o que se perdeu, mas alimentar o que continua vivo, reafirmando a língua como ser pulsante. Além disso, utilizo também o termo *retomada*, amplamente empregado pelos próprios povos indígenas, para designar movimentos que ultrapassam o âmbito estritamente linguístico e abarcam dimensões políticas, espirituais e ontológicas do fortalecimento coletivo.

Quando retomamos uma língua originária acessamos um mar de informações que é nosso por direito e que nos conecta, imediatamente, com nossa ancestralidade, com nossas etnociências e todas nossas lutas. - Diego Akanguasu Potiguara (BONFIM; DURAZZO; AGUIAR, 2021 p.271)

A primeira ação de retomada linguística Puri contemporânea manifesta-se na comunidade de Araponga, em Minas Gerais, no contexto da Dança de Caboclos, expressão ressignificada pelos Puri locais também como “Folguedo dos Arrepiados”, referência ao nome popular historicamente atribuído ao grupo na região. Representa a figura do guerreiro indígena Puri em sua preparação para a caça, o enfrentamento e a fuga, constituindo uma prática de afirmação identitária. Durante décadas, essa tradição foi mantida sob a liderança de Ginico Lopes, até seu falecimento em 1990. Em 1996, seu filho, Jurandir Puri, assume a continuidade da prática. Com base em uma canção transmitida por seu pai, Jurandir reconstrói uma versão em língua Puri, articulando registros do século XIX com vocábulos ainda preservados na memória coletiva local. Dessa combinação nasce o canto *Ho puri, ah lekah tschoreh* (Ô puri, eu moro na mata), marcando um ponto de inflexão na vitalização da língua. Anos mais tarde, ele amplia esse gesto ao incorporar versos em língua Puri no canto ancestral *Ho bugure itanaji* (Inimigos Vencidos), também documentado em registros do século XIX.

No estado do Rio de Janeiro, a retomada linguística Puri tem início na Aldeia Maraká'nà, onde, assim como em Araponga (MG), o processo se estabelece primeiramente por meio da musicalidade ritual no território. A retomada da língua ocorre a partir da prática coletiva dos kanareunde (cantos rituais do povo Puri) retomados no contexto da aldeia. Inicialmente, essa retomada se dá com a chegada dos dois cantos Puri trazidos da comunidade de Araponga por Dauá Puri. Em seguida, surgem os primeiros kanareunde diretamente da língua Puri: o canto *Petara* (Lua), apresentado ao povo em 2011 por Tutushamum Puri, e, em 2012, o *Ho thiuli ope* (Ô grande estrela sol), apresentado por Dauá Puri. A centralidade dos cantos na retomada linguística desta etnia dialoga com a própria cosmovisão Puri, em que os sons da natureza, especialmente os cantos, são compreendidos como portadores de saberes ancestrais. A partir dessa observação, aponta-se para o fato de que a retomada linguística Puri emerge da força dos cantos, constituindo-se, prática coletiva e originária de linguagem ancestral.

No que se refere ao acesso aos registros históricos da língua Puri, uma contribuição significativa foi realizada por José Urutau Guajajara, linguista

indígena e cacique da Aldeia Maraká'nà, ao apresentar ao povo Puri a obra *La Familia Lingüística Coroadó*, de Čestmir Loukotka (1937). O referido trabalho, além de análises linguísticas, reúne um extenso vocabulário com cerca de 950 entradas, abrangendo termos Puri, Coroadó e Koropó, sendo que a maioria das palavras apresenta de duas a quatro variantes, coletadas por diferentes pesquisadores. Loukotka (1937) organizou esse material a partir dos registros de sete coletores distintos, entre os quais se destaca Torreção (1889)

Uma coisa que precisa sempre ser destacada sobre esse nosso processo de retomada da língua é a importância do território, da Aldeia Maraká'nà nisso. Aquele território indígena resistindo a diversos despejos ao longo de 15 anos, na capital do Rio de Janeiro, possibilitou a vivência coletiva Puri que levou a esse processo na nossa língua. O trabalho de Urutau Guajajara, cacique da Aldeia Maraká'nà e também linguista, é um trabalho de promoção e fortalecimento das línguas indígenas. Sem dúvida isso influenciou no nosso processo. Foi ele quem apresentou para nós o trabalho de Čestmir Loukotka, que tem a maior quantidade de registros de oralidade dos nossos antigos. Tutushamum Puri (PURI, 2021, p. 19-21)¹⁴

Na aldeia ou no universo urbano, a relação entre língua e território deve ser considerada em qualquer construção e implementação de políticas linguísticas. Essas relações vêm ao encontro da importante compreensão de que sem a garantia da demarcação dos territórios e dos modos de vida próprios dos povos indígenas, constantemente ameaçados pelo Estado brasileiro, não podemos avançar muito nos projetos de revitalização e retomada de línguas indígenas. Isso quer dizer que consideramos fundamental relacionarmos as políticas linguísticas com as concepções de língua/linguagem dos povos indígenas. (RUBIM; BONFIM; MEIRELLES, 2022, p. 166)

Tutushamum inicia as primeiras análises linguísticas autorais Puri sobre os vocábulos pertencentes à esta família, tomando como base inicialmente a obra de Loukotka (1937). A partir desse referencial, observa-se uma ampliação progressiva do léxico em uso entre os Puri. A articulação entre os registros Puri e Coroadó, no intuito de suprir lacunas vocabulares, manifesta-se na criação dos cantos *Ambo txorebakoya* (Árvore conta) e *Uxo Preton* (Terra quente), ambos apresentados em 2012. Nesses cantos, o uso de termos Coroadó é orientado pela compreensão de que esse conjunto de registros pertence ao universo cultural e linguístico dos próprios Puri, enquanto expressão de sua ancestralidade

Por volta de 2013, com base na compilação organizada pelo historiador Marcelo Lemos (2014), cerca de 112 novas palavras foram incorporadas ao vocabulário Puri em uso. A prática da língua, inicialmente concentrada nos cantos cerimoniais, gradualmente se expandiu para outras dimensões da vida comunitária na Aldeia

Maraká'nà, atendendo a demanda dos Puri de se comunicarem em seu idioma em situações cotidianas de convivência coletiva. Como saudações, convites para refeições, dança e demais expressões da vida comunitária no território. A busca por reintegrar a língua ao cotidiano comunicativo baseou-se em um movimento duplo: de um lado, a apropriação crítica dos registros escritos da oralidade ancestral, coletados por não indígenas entre os séculos XVIII e XIX; de outro, o resgate e valorização da oralidade remanescente da língua em núcleos familiares Puri presentes em diferentes contextos ao longo o território ancestral.

¹⁴ São Carlos, v. 1, n. 18, 2021, p. 19-21. Número Especial – Programa Voz Indígena

Em 2016, é realizado em São Fidélis (RJ) um encontro em território Puri voltado à vivência coletiva da cultura e à continuidade do processo de retomada linguística.

Nesse contexto, os Puri deliberam, em assembleia, que as lacunas do vocabulário de sua língua seriam prioritariamente preenchidas com base nos registros identificados como Coroadó, seguidos dos registros Koropó, conforme sistematizados na obra de Loukotka (1937). Durante o encontro, Tutushamum Puri apresenta dois novos cantos em língua Puri: *Ñamantuza xute* (Rio bom) e *Mbaima koya* (A mulher fala). Ambos os cantos registram acontecimentos vivenciados no próprio encontro, constituindo formas de narrar o vivido por meio da palavra ancestral.

O segundo canto, *Mbaima koya*, utiliza algumas palavras do conjunto Coroadó para suprir lacunas do léxico Puri, seguindo a metodologia acordada coletivamente. A composição de cantos a partir de experiências imediatas da vida comunitária reitera uma característica também relatada nos registros acerca dos antigos Puri, que apontavam para a prática ancestral de cantar os fatos do cotidiano como forma de memória, orientação e comunicação coletiva. Os *kanaremunde* contemporâneos reafirmam uma continuidade ontológica com os modos tradicionais de existência e enunciação do povo Puri.

Durante o momento dedicado ao estudo da língua Puri e ao compartilhamento coletivo dos avanços na pesquisa sobre sua revitalização linguística, os cantos foram ensinados e praticados como parte essencial da

experiência formativa Puri. Mais do que ferramentas pedagógicas, essas composições refletem uma concepção específica de ensino e de produção de conhecimento, baseada na valorização da autonomia dos povos indígenas para estruturarem seus próprios saberes segundo suas cosmologias, metodologias e formas próprias de transmissão (BANIWA, 2019).

Essa concepção pedagógica orienta o presente trabalho (PURI, 2020), e se sustenta na articulação entre os diversos domínios do conhecimento dentro de uma totalidade cultural (BENITES, 2018), estabelecendo vínculos vivos com as práticas sociais e com a experiência histórica do próprio povo.

Os projetos que visam ao fortalecimento, à revitalização e à retomada de línguas indígenas são tomados aqui como parte de projetos de subversão do cenário sociolinguístico, como ações contra-hegemônicas que desestabilizam os deslocamentos linguísticos e o esfacelamento da diversidade linguística que atua em favor de uma homogeneização linguístico-cultural. Esse movimento contra-hegemônico também traz ao centro do debate as questões indígenas atuais e as ações políticas desses povos indígenas e suas organizações no enfrentamento dos deslocamentos linguísticos, do esfacelamento da diversidade linguística e das tentativas de desintegração étnica que pretendem seguir expropriando os povos indígenas e suas terras originárias.. (RUBIM; BONFIM; MEIRELLES, p.162)

3.2 PROJETO TXEMIM PURI

O conjunto das análises linguísticas autorais Puri desenvolvidas inicialmente por Tutushamum na fase fundacional do processo de retomada linguística desta etnia constituíram o marco epistêmico autorreferenciado Puri que estruturou o desenvolvimento do Projeto Txemim Puri, idealizado por esta autora em 2018 no âmbito do Movimento Puri Teyxokawa localizado na Aldeia Maraká'nà (RJ). O projeto configura-se uma política sóciolinguística com o objetivo inaugural de sistematização coletiva das experiências já em curso no processo histórico de retomada Puri. Se estabelece como espaço destinado à pesquisa coletiva e ensino da língua e à preservação comunitária (registro e transmissão) dos referenciais culturais do povo Puri. Possui como uma das frentes de trabalho a atualização e publicação periódica do Vocabulário Kwaytikindo. O material é resultado das análises e acordos linguísticos oriundos do uso comunitário do idioma Puri por parte de distintos grupos e regiões no Sudeste Brasileiro. Desta forma, o kwaytikindo se constitui entre nós, grupos Puri, também como um território da nossa fala comum, um lugar a partir de onde

realizamos a nossa cosmopercepção de que nós, puris, somos uma nação

As análises são ancoradas em um corpus que corresponde à própria realidade social Puri; à exemplo das experiências compartilhadas entre os territórios de Araponga e Aldeia Maraká'nà.

As duas matrizes da retomada linguística Puri tiveram origem em contextos territoriais de vivência coletiva entre os próprios Puri, nos quais a língua se articulava às práticas partilhadas em cada território. Uma delas se vinculava às músicas de Jurandir Puri para a Dança de Caboclo na comunidade Puri de Araponga, em Minas Gerais; a outra, às experiências comunitárias desenvolvidas pelos puris na Aldeia Maraká'nà, no Rio de Janeiro.

A experiência social dos Puri Teyxokawa na Aldeia Maraká'nà, pelas vivências coletivas que ali se desenvolviam, especialmente através dos kanareunde (cantos rituais), configurava não apenas o contexto da retomada linguística kwaytikindo (língua puri), mas também os próprios referenciais epistemológicos que a caracterizam. Nesse processo, a língua não é concebida como um objeto exterior a ser resgatado, mas como uma dimensão imanente à vida comunitária. As situações concretas da convivência exigiam formulações analíticas, e o uso da língua no cotidiano, enraizado na historicidade das práticas, operava como método e teoria simultaneamente. A história vivida se tornava, assim, o fundamento epistemológico da vitalização linguística.

Essa iniciativa representa um movimento protagonizado por membros da etnia no sentido de manejo do idioma como forma de expressão viva para além de seu uso nos cantos cerimoniais, ampliando progressivamente à comunicação Puri na contemporaneidade.

A língua é um definidor de organização social, política, do acesso aos direitos, mas também dos afetos, das memórias e dos saberes ancestrais para a vida de um povo que com ela atualiza o passado e articula o futuro. Portanto, o tempo está ligado a situações específicas, em que a preocupação se concentra não só no que é imediato da sobrevivência, mas no que pode ser lançado para frente com esperanças de dias melhores, idealizada coletivamente, quando um povo se torna protagonista de sua própria história pela língua. (RUBIM, 2025, p.59)

A retomada da língua Puri se encontra em estágios distintos de desenvolvimento entre os diferentes grupos Puri, tanto em contextos rurais quanto urbanos do território ancestral Puri.

O Projeto Txemim Puri foi selecionado pelo IPHAN/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional para o 35ª Prêmio Rodrigo Melo Franco de

Andrade (2022) de “ações representativas à preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro, que em razão da originalidade, vulto ou caráter exemplar, mereçam registro, divulgação e reconhecimento público.” (IPHAN, 2023)¹⁵

O projeto construiu uma trajetória que coleciona êxitos, tais como: retomada do uso de grafismos corporais ancestrais e criação de grafismos contemporâneos; publicação com acesso gratuito do 1º vocabulário de autoria puri; inserção do idioma puri no cenário musical indígena nacional; e lançamento do primeiro curta feito pelos indígenas puri (em seu idioma), divulgado ampla e gratuitamente pela Secretaria de Cultura da cidade de São Paulo. (IPHAN, 2023)

No ano de 2018, têm início as primeiras discussões voltadas à elaboração de um acordo ortográfico unificado para o idioma Puri, reunindo integrantes dos coletivos Ressurgência Puri (MRP), Resistência Puri (Teyxokawa) e alguns Puris de recente contato com a retomada não vinculados às organizações da etnia. Esse momento representa um desdobramento das articulações estabelecidas em 2017, quando, por ocasião da participação na *Troca de Saberes*, evento anual promovido pela Universidade Federal de Viçosa, os grupos Puri reunidos reafirmaram o acordo previamente definido em São Fidélis, no ano anterior.

É nesse cenário que se produz o documento *Day pañike-yuñun kwaytikindo* (No caminho do nosso idioma), primeiro documento autoral coletivo elaborado no âmbito da retomada linguística do povo Puri. O documento reúne análises realizadas por diferentes integrantes da etnia, desenvolvidas da pesquisa iniciada em 2011.

Ainda em 2018 ocorre uma cisão no espaço das discussões voltadas ao acordo ortográfico unificado, originada pela adoção no espaço de referências não corroboradas pela coletividade Puri, bem como epistemologias de matrizes eurocêntricas. Nesse viés, introduziu-se a noção de que a retomada linguística do povo indígena Puri estaria condicionada a capacitação acadêmica em Linguística, isto é, de uma legitimação conferida pelo campo científico ocidental, como se o domínio técnico e institucional fosse condição de possibilidade para a revitalização da língua indígena

¹⁵ <https://www.gov.br/iphane/pt-br/assuntos/noticias/projeto-resgata-fluencia-de-indigenas-na-lingua-puri>

. Tal concepção, marcada pela colonialidade do saber, desloca o centro da autoridade epistêmica das experiências comunitárias Puri para o campo das certificações externas de validação. Em consequência disso, desconsideraria-se o processo histórico autodidata de reconstrução linguística já em curso na etnia, sustentado em memórias, oralidades e epistemologias próprias, nas quais o conhecimento se transmite por meio da convivência e da prática comunitária. O resultado é uma tensão entre dois paradigmas de saber: um, ancorado nas epistemologias coletivas indígenas e em sua autonomia; outro, dependente das certificações da ciência ocidental e de seus dispositivos de poder simbólico. O Projeto Txemim Puri opera em ruptura com o mecanismo de subalternação do saber que marginaliza a produção epistêmica dos povos originários e, se reúne apenas entre grupos Puri com os mesmos princípios de valorização da historicidade do idioma como expressão da experiência coletiva Puri e as dinâmicas socioculturais próprias do processo de vitalização linguística.

De modo correlato, assinala-se que embora a vitalização kwaytikindo se pautasse na diversidade de referências sócio-linguísticas Puri (relacionais, documentais, orais e de análises autorais puri), a ação coletiva empreendida pelo Projeto Txemim Puri não possui nenhum tipo de vínculo ou aderência com o conteúdo cultural e/ou linguístico que de forma recente e repentina passou a se afirmar e ser veiculado (em especial, no meio acadêmico) oriundo de suposta autoridade referencial e individual de figura proclamada sob título de “Opê-antár” em relação à etnia Puri. Tal conteúdo não é avalizado por nenhuma outra comunidade ou organização Puri desvinculada do Movimento que compõe. O posicionamento do projeto Txemim Puri fundamenta-se em princípios comunitários de legitimidade e identificação mútua perpassados historicamente e presentes entre os diferentes grupos Puri na atualidade. Tal como observa Gersem Baniwa, na atualidade um dos principais problemas do indígena é:

o próprio indígena que não acredita em si e nem no outro indígena e com isso transfere a sua crença aos brancos: branco pastor, branco missionário, branco antropólogo, branco político, muitas vezes até no branco inimigo que é contra seus direitos. O colonizador continua sendo colonizador e isso não constitui nenhuma novidade. A novidade é o próprio indígena que se tornou colonizador do outro parente indígena, mas ainda a serviço do colonizador branco. Essa atitude individual de indígenas, dentre eles acadêmicos e intelectuais, divide e fragiliza o próprio conjunto dos povos indígenas em suas lutas por seus direitos e interesses coletivos. [...] Como passamos a supervalorizar tudo o que é do mundo branco, e subvalorizar o que é nosso, rapidamente vamos

substituindo, consciente ou inconscientemente, os nossos conhecimentos, práticas e valores pelos dos brancos. (BANIWA, 2019, p.29)

No interior do povo e, de modo mais específico, no movimento de retomada linguística, encontram-se Puri formados em diferentes campos do conhecimento, como História, Linguística, Geografia, Biologia, entre outras áreas acadêmicas. Entretanto, a presença dessas formações não implica que a capacitação em teorias e métodos produzidos por epistemologias não indígenas seja tomada como parâmetro ou medida de legitimidade. O domínio dessas ferramentas possui relevância em contextos de diálogo intercultural, mas não se sobrepõe aos modos próprios de conceber, transmitir e manejar a vida e a cultura. Assim, reconhece-se que os saberes acadêmicos não são determinantes para o exercício da sabedoria Puri, que permanecem enraizada em princípios cosmológicos, espirituais e comunitários próprios. Há exemplo do próprio processo de retomada linguística dessa etnia, que tem seu início e desenvolvimento de forma autônoma e autorreferenciada na vivência histórica.

Nosso objetivo é fortalecer nossa cultura. Quando trabalhamos o fortalecimento da língua trabalhamos junto o fortalecimento de nossa cultura. As palavras e frases que escolhemos para o ensino da língua têm a ver com nossa visão do mundo, com nossos valores. A nossa metodologia de ensino/aprendizagem tem a ver com nossa história e com nossa identidade.

Nhenety Kariri-Xocó (KARIRI-XOCÓ, I; KARIRI-XOCÓ, N.; NELSON, D.; PITMAN, T. (2020, p.11)

As análises presentes no documento *Day pañike-yuñun kwaytikindo* foram continuadas e aprofundadas no âmbito do Projeto Txemim Puri, que se formou inicialmente entre membros do grupo Puri Teyxokawa e atualmente é conduzido de forma colaborativa por distintos grupos e movimentos organizados Puri do Sudeste Brasileiro, configurando-se como um espaço plural de manejo compartilhado da vitalização linguística Puri.

Devido à condição de dispersão geográfica dos Puri, a experiência coletiva presencial da cultura e da língua entre os Puri que se encontram distantes se dá por meio das krauma (rodas de conversa) e txahé (vivências de dias) que grupos Puri agendam entre si. A comunicação cotidiana na língua, entre esses Puri é realizada através de plataformas virtuais. O Projeto Txemim Puri administra o Grupo de Estudo Kwaytikindo – espaço online voltado para o ensino e prática da língua Puri – onde é utilizado material didático de produção própria e se dá, como metodologia, a concomitância em diferentes graus de proficiência, de modo a

referenciar-se em uma vivência em comunidade.

A presença da língua originária nessa comunicação do grupo Puri se reveste de grande importância, na medida em que perpassa os vários aspectos da vida dessas pessoas, conferindo sentidos próprios no âmbito da comunidade, e compartilhados em seu interior. Essa é a maior ação para promover a vitalidade do idioma, pois como afirma o filósofo e antropólogo indígena Gersem Baniwa, “não basta promover práticas da língua em razão de eventos ou interesses específicos, para valorizá-la. Ela só terá vitalidade se ocupar um lugar e uma função relevante na existência das pessoas e do grupo falante.” (BANIWA, 2016, p.303) A história da retomada linguística Puri, numa dimensão mais íntima e interna da própria comunidade, está pontuada de acontecimentos de ordem espiritual que conduzem a relação desenvolvida entre os Puri e sua língua, especialmente em sua forma de kanareunde (cantos rituais), à medida que a experienciam também como meio de manifestação da presença de seus antigos.

Os engajamentos rituais com encantados permitem aos sujeitos contemporâneos, “de carne e osso”, interagir com tais entidades ancestrais em determinadas situações e, a partir disso, proceder a um modo de acesso aos conhecimentos bastante distinto do que se poderia alcançar pelos contatos com outros seres humanos encarnados, e mesmo com documentos e registros escritos. Esses dois modos de aquisição de conhecimentos se dão, respectivamente, pela ciência e pelo estudo (DURAZZO, 2023). Ciência, neste caso, sendo uma ciência indígena em tudo específica — não porque se distinga inteiramente de possibilidades de conhecimentos não-indígenas, mas porque articula a esferas socioculturais próprias (CARVALHO; REESINK, 2018), complexos rituais próprios que ampliam as possibilidades de se conceber, por exemplo, o que é uma língua originária, fazendo dela uma língua ancestral. Ou seja, uma língua encantada, falada ainda hoje pelos sujeitos encantados, mesmo quando não o seja pelos sujeitos “de carne e osso” (DURAZZO, 2022, p.2)

3.3 EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS E CONCEPÇÃO ANCESTRAL DE LÍNGUA

O presente trabalho não se propõe a uma reflexão inédita sobre as epistemologias indígenas. Essas constituem, há muito tempo, uma vasta, consolidada e autossuficiente produção intelectual acerca dos modos de conhecer e de existir originários. Longe de serem discursos emergentes, tais epistemes atravessam séculos de resistência em memória e oralidade, e configuram modos de inteligir o mundo que articulam ontologia, cosmologia, ética e política em um mesmo plano de existência. O gesto aqui empreendido não é o de criar um novo arcabouço teórico,

mas de reconhecer, reunir e explicitar a densidade intelectual das formulações indígenas que, em diferentes tempos e territórios, sustentaram e continuam sustentando a vida.

As epistemologias indígenas, enquanto expressões de racionalidades próprias, não se submetem às categorias analíticas do pensamento ocidental, pois derivam de sistemas relacionais que integram o humano, o não humano, o espiritual e o ambiental numa teia de interdependências. Elas constituem formas de conhecimento que emergem do território como corpo-pensante, e da experiência como locus epistemológico. Essas epistemes elaboram compreensões complexas do ser e do cosmos, nas quais linguagem, rito, canto, sonho e outros elementos configuram-se tecnologias de pensamento e transmissão de saber.

Os povos indígenas sempre exerceram o pensamento teórico e desenvolveram ciência, ainda que em formatos não reconhecidos pelos paradigmas científicos eurocentrados. Suas produções orais, espirituais e simbólicas constituem, de fato, epistemologias plenamente realizadas. Pensar as epistemologias indígenas é também interrogar o próprio conceito de conhecimento e deslocar a abstração universalista para a materialidade relacional do saber, que se inscreve em territórios, corpos e linguagens. As epistemologias indígenas não são resíduos do passado. Não são um apêndice da história das ideias. São ciência viva que orienta as formas de saber do presente.

A reflexão humana sobre as línguas antecede a existência da Linguística como campo institucionalizado. Trata-se de um processo tão antigo quanto a própria percepção dos grupos humanos de que as línguas podem ser simbolizadas e que expressam suas culturas. Desde muito antes de se tornar disciplina, pensar os sistemas de linguagem já fazia parte das ações humanas de compreender e representar o mundo; de produzir conhecimento sobre o mundo e sobre as relações culturais que o compõem. Portanto, limitar seu escopo aos marcos teóricos ocidentais significa reduzir, de modo preconceituoso, o vasto conhecimento sobre as línguas e linguagem àquilo que apenas se convencionou reconhecer oficialmente como ciência. Isso significa invisibilizar múltiplos mundos intelectuais e temporais que seguem coexistindo. (ALTMAN, 2020)

No século XXI, os povos indígenas apresentam a sua concepção de língua. A construção do conceito de "língua-espírito" como base para as epistemologias indígenas emerge da necessidade de reconhecer as línguas indígenas como manifestações vivas e interconectadas com o cosmos, a cultura e o território. Diferentemente das abordagens convencionais que tratam a linguagem como mero instrumento de comunicação, as epistemologias indígenas

compreendem as línguas como expressões do espírito coletivo de um povo, carregando memórias, saberes ancestrais e forças espirituais que transcendem o uso pragmático. (RUBIM, 2025 p.153)

Conforme analisa Altaci Rubim do povo Kokama (2019), o Ano Internacional das Línguas Indígenas, proclamado pela UNESCO, configurou-se um marco de inflexão no reconhecimento mundial das epistemologias indígenas e na urgência de escutá-las a partir de suas próprias cosmologias. Desde então observa-se um crescimento expressivo de visibilização sobre a urgência em reagir ao processo de adormecimento das línguas indígenas e mobilizar lideranças, gestores públicos, instituições e a sociedade global em torno do fortalecimento e da continuidade desses sistemas de saber. Foi na conjuntura do Ano Internacional das Línguas Indígenas que diversos povos conquistaram maiores espaços de enunciação e legitimação para apresentar ao mundo suas concepções próprias de idioma, ancoradas em modos de existência próprios. Nesse cenário, a língua deixou de ser percebida como mero instrumento comunicativo para ser compreendida como entidade viva, espírito que habita corpos e territórios, condensando a memória e o conhecimento coletivo dos povos. (RUBIM, 2025)

O Projeto Txemim Puri de vitalização linguística compôs o Ano Internacional das Línguas Indígenas na realização do II Congresso Internacional sobre Línguas Indígenas e Minorizadas (2019) – Universidade de Brasília; Apresentado o trabalho de título: Kwaytikindo Puri Bay – Língua Puri Viva”. Atualmente o Projeto é integrante do GT Nacional da Década Internacional das Línguas Indígenas.

A capacidade e a liberdade das pessoas de usar a língua que escolheram são essenciais para a dignidade humana, a coexistência pacífica, a ação recíproca, o bem-estar geral e o desenvolvimento sustentável da sociedade de modo geral; a língua exerce um papel decisivo para as pessoas e para o planeta, uma vez que a diversidade – cultural, linguística e outras – é uma condição e característica humana, manifestada de diversas maneiras, em diferentes contextos econômicos, políticos, ambientais, sociais, culturais e históricos, independentemente de afiliação ou residência. (UNESCO apud RUBIM 2025)

A partir dessa escuta não apenas das palavras, mas da ontologia que as sustenta emerge a compreensão da língua-espírito como saber que reforça identidades e configura uma forma legítima e necessária de interpretar o mundo, com validade epistêmica equiparável às teorias científicas ocidentais.

Na atual Década Internacional das Línguas Indígenas (2022–2032), também conduzida pela UNESCO, esse movimento ganha amplitude e densidade política, afirmando-se como um campo de reexistência e como eixo central da produção de

conhecimento e da preservação da vida em seus múltiplos sentidos. (RUBIM, 2025)

O protagonismo e a autonomia dos povos indígenas na Década Internacional das Línguas Indígenas (DILI), somados ao movimento político que resultou na criação do Departamento de Línguas e Memórias Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e à proposta da primeira universidade indígena do Brasil, marcaram um momento histórico em que os próprios povos passaram a apresentar suas categorias e epistemologias, a partir de seus modos de viver, conhecer e cuidar da vida. (RUBIM, 2025 p.87)

No campo das discussões sobre epistemologia e poder do conhecimento, Gersem Baniwa propõe uma reflexão sobre as razões que dificultam a realização efetiva da chamada interculturalidade. Destaca a centralidade do racismo como estrutura fundante das relações sociais brasileiras. Trata-se de um racismo que ultrapassa a dimensão étnica e biológica, manifestando-se também como racismo cultural e epistêmico, isto é, como negação sistemática das formas de saber, de ser e de existir dos povos originários. Para Baniwa, o racismo dirigido aos povos indígenas constitui um dos pilares da cosmologia e da cosmovisão ocidental, moldando a organização do pensamento europeu. As hierarquias civilizatórias construídas pelo Ocidente apoiam-se na crença de uma inferioridade natural e até divina atribuída a povos, culturas e civilizações não europeias. Essa concepção não apenas legitimou a dominação colonial, mas também estruturou o modo de pensar e produzir conhecimento, perpetuando a exclusão epistêmica e ontológica das nações indígenas. (BANIWA, 2021)

Percebo que o racismo é de ordem civilizatória, cosmológica e teológica na medida em que está referenciada nas interpretações cosmológicas das sociedades europeias, representadas pelas culturas gregas, judaico-cristãs e romanas. São culturas e civilizações que sempre se autoproclamaram únicas, verdadeiras, privilegiadas e superiores ou até mesmo escolhidas por Deus, em detrimento de todas as outras culturas e civilizações. (BANIWA, 2021), p.26)

Isso pode explicar porque é tão difícil para o branco compreender e aceitar que os povos indígenas formam povos com suas organizações e sistemas sociais, culturais, políticos, econômicos, religiosos milenares e não subculturas da cultura nacional como são compreendidas e tratadas. Nós, povos indígenas, não compomos a cultura nacional. Não somos uma subcultura da sociedade brasileira. Nós somos culturas e civilizações muito diferentes, por isso falamos línguas diferentes, professamos outras crenças, organizamos outros saberes, conhecimentos e valores. Desenvolvemos outros modos culturais de classificação e organização do mundo; enfim, outras concepções sobre o mundo e sobre a humanidade. Por isso, estabelecemos outras formas de relações com o mundo e com a natureza ao nosso redor. Se isso minimamente não for compreendido e aceito, qualquer diálogo se torna inviável ou, pelo menos, improdutivo e não prosperará para além das formulações retóricas e teóricas muito bem elaboradas, mas impraticáveis. (BANIWA, 2021, p.26)

A compreensão da ciência como um processo relacional e situado abre espaço para repensar os próprios fundamentos do fazer científico, deslocando o olhar para a possibilidade de construir outros modos de conhecimento, orientados por paradigmas que não se restringem à racionalidade moderna. É nessa perspectiva que Sâmela Ramos propõe um deslocamento epistemológico em direção a metodologias capazes de romper com a lógica da neutralidade e da hierarquia entre saberes. A produção de conhecimento é uma prática coletiva, política e espiritual

Pensar outros paradigmas metodológicos a partir de outras epistemes significa construir conhecimento com foco não apenas na explicação da realidade, mas a construção de uma outra sociedade, a partir de outro processo civilizatório, como o que já vem sendo proposto pelo Movimento Indígena no Brasil e em outros países da América Latina, suas lideranças e intelectuais indígenas (KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019; LUCIANO, 2017).”(MEIRELLES, 2021, p.144)

A pesquisa orientada por epistemes indígenas se volta à prática política e ética de reconstrução das relações entre seres, saberes e mundos. Ela parte da premissa de que o conhecimento não é apenas uma ferramenta cognitiva, mas uma força vital que atua na recomposição dos vínculos rompidos pela colonialidade.

As epistemologias indígenas rompem com a hegemonia do pensamento científico na sua raiz cosmológica, na sua raiz filosófica, na sua raiz epistemológica. Bastaria dizer, por exemplo, que essa ideia de objetividade da ciência se tornaria insustentável se as epistemologias indígenas penetrassem no campo científico, porque é impossível pensar em um conhecimento indígena sem tomar em conta a dimensão espiritual. (BANIWA, 2019, p.38)

O espiritual, o humano e o natural são dimensões inseparáveis do mesmo mundo. Tal concepção desafia o dualismo estruturante da ciência moderna, que separa sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e espírito. As epistemologias indígenas, ao contrário, afirmam a interdependência e a coabitação de todos os seres como princípio de existência e de conhecimento. O pensamento indígena oferece uma crítica profunda à fragmentação disciplinar e à lógica do controle que permeiam o pensamento científico ocidental.

Então, só para ter uma ideia de como é difícil iniciar um processo efetivo de diálogo, consideremos, agora, a questão da separação entre natureza e cultura, que no pensamento indígena não ocorre. O fato de a ciência dividir os objetos em disciplinas, ciências da natureza, ciências sociais, ciências humanas e assim por diante parece suficiente para demonstrar o que eu estou querendo dizer. As questões como objetividade científica, separação natureza/cultura,

segmentação dos objetos, são centrais para pensar a interculturalidade e a possibilidade do seu exercício efetivo. (LUCIANO, 2021, p.37)

O desafio não está apenas em promover um diálogo intercultural, mas em transpor os limites epistemológicos que fragmentam o real e impedem a comunicação entre mundos. Superar tais fronteiras exige mais do que o reconhecimento da diferença: requer uma disposição ética e cosmopolítica para negociar sentidos. O diálogo intercultural, nesse contexto, visa à construção de um espaço comum de escuta e coabitação entre racionalidades. Para Baniwa, o verdadeiro horizonte desse movimento é o diálogo cosmopolítico, que transcende o campo da cultura e insere o humano em uma rede mais ampla de relações com todos os seres do mundo, visíveis e invisíveis.

Para isso, o diálogo intercultural é o começo, um importante começo, mas o desafio é alcançar o diálogo cosmopolítico, único capaz de tornar a vida no mundo sustentável. (LUCIANO, 2017, p.309)

No processo de produção do conhecimento, quando observado sob a ótica das epistemologias indígenas, conhecer não é operação técnica nem observação distanciada, mas um modo de relação com o mundo, fundado na escuta das forças que o habitam e na coabitação entre humanos e não humanos. O pensamento indígena, ao articular saber e existência, dissolve a separação entre sujeito e objeto, ciência e vida, configurando-se como uma epistemologia relacional e cosmológica. A língua, nesse contexto, é princípio vital e matriz de pensamento. É nela que se inscrevem os conhecimentos herdados, os mitos de origem e as expressões espirituais que vinculam corpo, território e cosmos. Cada palavra atua como um organismo dotado de memória e energia, e o ato de falar torna-se, portanto, gesto de criação e continuidade. A língua não apenas nomeia o mundo: ela o sustenta e o reativa, sendo depositária das forças ancestrais que mantêm o equilíbrio da vida (RUBIM, 2025)

Porém, não podemos criar uma ilusão de que a interculturalidade irá resolver o arandu (conhecimento), até porque tem coisas que, no caso dos conhecimentos guarani, só podem ser compreendidas em guarani, por não terem tradução, ou seja, na tradução para uma outra língua perde-se o sentido. (BENITES, 2018 p.33)

A relação dos povos indígenas com o ambiente não se limita à contemplação ou ao domínio técnico da natureza. Trata-se de uma vivência de reciprocidade e

interdependência, na qual cada rio, pedra, montanha ou ser animado participa de uma teia de vínculos éticos e espirituais. O território é percebido como corpo vivo e, interagir com ele implica responsabilidade, escuta e restituição do equilíbrio. A natureza, longe de ser um objeto, é uma presença dotada de agência e voz, com quem se conversa e aprende. Nesse conjunto de correspondências, as línguas indígenas assumem papel fundamental na resistência cultural e ontológica dos povos originários. Elas constituem o espaço em que a memória ancestral se renova continuamente. (RUBIM, 2025)

É por meio da linguagem que o homem se situa e é situado na sociedade, na natureza e no mundo. A harmonia da natureza depende de uma boa comunicação entre os entes que a constituem. Nesse sentido, língua, sociedade e natureza estão intrinsecamente relacionadas. [...] Pode-se dizer que, segundo algumas mitologias indígenas, o mundo é resultado de um processo contínuo de comunicação dialógica e dialética dos seres criadores e criaturas. O mundo está sempre em construção, e junto, as línguas. (LUCIANO, 2017, p.298)

As reflexões de Ailton Krenak sobre a língua como fundamento da existência revela uma epistemologia ancestral enraizada na experiência sensível e na continuidade da vida. Conforme explica o autor,

o termo língua mãe vem exatamente disso: é a mãe que ensina alguém a falar uma língua. Quem ensinou você a falar sua língua não foi a escola, foi sua mãe, quando você estava mamando já estava aprendendo a falar uma língua. Depois você começou a letrar, né? Você começou a criar em cima dessa experiência sensível da língua que você herdou da sua mãe mamando. Por isso que a gente está fazendo um evento chamado língua mãe. A língua mãe tem um sentido tão especial nesse tempo de erosão ecológica, cultural que a gente está vivendo no mundo. É como se a gente estivesse tentando lembrar quem nós ainda somos. (KRENAK, 2024)

Essa formulação restitui à língua seu caráter de vínculo vital, gesto de filiação entre corpo, memória e mundo, onde a aprendizagem é extensão do próprio ato de existir.

Ainda que tenhamos deixado de falar substancialmente nossa língua, ainda que tenham buscado exterminar nossa existência desde nossa cultura, que é espírito, a nossos corpos, nossas mães seguiram plantando o umbigo de seus descendentes no chão, mantendo vivas por muitas gerações as raízes junto aos que vieram antes de nós. (BORJAS, 2024, . pg.40)

A noção de língua-mãe constitui um princípio originário de pensamento e existência que fundamenta uma epistemologia relacional, no qual a linguagem se revela como vínculo entre ser, terra e memória. O conhecimento se inscreve nessa

reciprocidade. A maternidade linguística não é metáfora: é uma relação concreta de cuidado e transmissão de vida espiritual e material, que se realiza tanto na voz quanto no território. A língua alimenta o povo e, ao mesmo tempo, é alimentada por ele. Nesse horizonte, língua e mundo são inseparáveis, e a comunicação é um gesto de necessária reciprocidade com o cosmos. Quando se compreende a língua como mãe, compreende-se também que sua retomada/revitalização ultrapassa o domínio técnico. Trata-se de reativar um princípio de existência. Revitalizar/retomar é acessar o território simbólico de onde brotam os modos de nomear o mundo na cultura, é retomar a expressividade da nossa essência e portanto, é uma escuta da Terra que nos gerou. Posto que nós, indígenas, nos entendemos extensão e fruto do nosso território. O princípio da maternidade linguística demonstra, portanto, uma profunda equivalência entre os processos de retomada/ revitalização de línguas e as práticas de reterritorialização de mundos. O conceito língua-mãe designa uma categoria de profunda implicação ontológica e cosmopolítica

Mulheres são as guardiãs principais das línguas e culturas, principalmente na educação dos filhos, centrada basicamente no ensino das línguas, culturas, crenças e tradições. [...] Nesse sentido que as mulheres-mães dão sentido transcendental à noção de mãe-terra, em referência ao território, pois assim como as mulheres-mães são essenciais e vitais para a continuidade da vida, da etnia, da língua, da cultura e da identidade, o território é essencial e vital para a continuidade da vida humana e do cosmo. Há consenso entre os indígenas e os estudiosos do tema de que as mulheres indígenas são mais resistentes e pragmáticos na luta e na defesa de suas línguas e culturas. (LUCIANO, 2017, p.300)

É a partir desse horizonte situado em um campo mais amplo de pertencimento e de responsabilidade cósmica, a seguinte reflexão sobre o idioma Dzubukuá e a maternidade linguística:

A chave da maternidade linguística permite-nos compreender o Dzubukuá, e seu processo de revitalização, sob novos olhares. Aqui, não se trata de resgatar um idioma perdido, ou revitalizar uma língua cujos vínculos simbólicos se estabelecem apenas pela possível continuidade histórica. Antes, a ideia de uma maternidade linguística expõe vivamente o peso com que tais projetos, tais processos sociais, encontram-se hoje investidos. Poderíamos dizer mais, apelando para a consideração muitas vezes corrente no meio indígena que, engajado em reivindicações de direitos sociais, de reconhecimento e garantia de seus territórios, nomeia mãe a terra, em seu sentido pleno de territorialidade. A “Mãe Terra” [...] que a ideia de língua materna, mais do que apenas qualificativo linguístico, carrega consigo uma noção de pertencimento também à historicidade vivida e interpretada por atores dos dois povos aqui considerados, enfatizando não necessariamente suas concepções cosmológicas tradicionais, mas fazendo-as se adaptarem a processos históricos que, dia a dia, impõem novos desafios aos povos indígenas. (DURAZZO, 2021, p. 197)

Ao estabelecer uma analogia entre o adoecimento da Terra e o desaparecimento das línguas, Ailton Krenak aponta que “existe um paralelo entre a erosão das línguas originárias e a destruição dos ecossistemas onde esses povos prosperaram ao longo dos séculos” (KRENAK, 2024). A palavra, portanto, não é apenas veículo de comunicação, é território de sentido, cuja devastação acompanha a ruína dos ambientes que sustentam a vida. Quando uma língua desaparece, se perde toda uma cosmologia de relações e reciprocidades que estruturavam a convivência entre seres humanos, rios, florestas e espíritos.

Que a gente aprenda a ouvir a montanha, o rio. Os rios estão secando, será que eles não estão dizendo nada pra gente? Eles estão saindo de cena, será que não estão dizendo nada pra gente? As abelhas, a floresta, a lista de espécies em extinção não dizem nada para esse humano que deu metástase?. (KRENAK, 2023)¹⁶

A linguagem é mediação entre o sensível e o espiritual. Isso desloca a ideia ocidental de língua como instrumento funcional e a reinscreve no campo da criação e da coabitação. “A língua é uma chave de compreensão dos fenômenos. Se a gente perde essa chave, perdemos a magia da poética de estar vivo, de produzir e criar mundos. Porque uma língua é capaz de criar mundos” (KRENAK, 2024). Assim, o falar torna-se gesto cosmológico de equilíbrio entre mundos que se interpenetram. A palavra, ao ser enunciada, reinscreve o ser na sua origem e reafirma a ligação ontológica entre a terra e a existência humana coletiva. A voz, o sopro e o canto são maneiras pelas quais o território se expressa e se reconhece em seus filhos.

Quando pensamos no nosso corpo-território indígena, é necessário uma reflexão para além do que entendemos comumente sobre um corpo. Nós mulheres indígenas, nascemos em um lugar que se constrói a partir de um lugar ambiente de um bioma. Então, quando falamos de corpo-território, estamos falando que nós carregamos heranças ancestrais, que carregamos heranças espirituais nos nossos corpos e, além das heranças, carregamos a sabedoria coletiva dos nossos povos. (BANIWA, 2023, p.3 in RUBIM, 2025, p.41)

Essa noção de corpo-território revela que o corpo, mais do que matéria, é espaço de inscrição da sabedoria coletiva que se comunica por meio da língua.

É no corpo-território e nas narrativas que residem os fundamentos desse conhecimento, que dialoga com a natureza e preserva o equilíbrio entre o ser humano e o meio ambiente. Possibilitando a garantia da ciência ritual indígena em uma articulação profunda com entidades mais-que-humanas, ampliando as dimensões de conexão e saber. (RUBIM, 2025, p. 74).

A partir desse entendimento, a língua-mãe se manifesta como o primeiro território habitado. Nela, a palavra é especialmente presença sensorial. Preservar a

língua, nesse sentido, é preservar o próprio corpo-território, pois ambos constituem um mesmo organismo de vida. As epistemologias indígenas reconhecem que o conhecimento é corporal e ecológico (RUBIM, 2025) Elas convocam uma reflexão sobre o que significa pensar e viver a língua como força de vida, e não apenas como estrutura linguística. O reconhecimento das línguas indígenas como matrizes de pensamento implica compreender que nelas se guardam os modos próprios de sentir, nomear e interagir com o cosmos. Retomar a língua é, nesse sentido, retomar o próprio mundo.

A epistemologia indígena na universidade representa um campo de resistência, ao reivindicar o reconhecimento, a valorização e legitimação de conhecimentos que foram historicamente marginalizados pelas instituições acadêmicas. O saber indígena, profundamente enraizado na relação com a terra, nas práticas comunitárias e na espiritualidade, oferece uma compreensão holística da vida e do universo que contrasta com a fragmentação do conhecimento ocidental. A presença de epistemologias indígenas na universidade vai além da inclusão de novos conteúdos curriculares.

¹⁶ <https://revistaeducacao.com.br/2023/11/24/ailton-krenak-florestania/>

Ela desafia as bases epistemológicas da própria academia, exigindo uma reconfiguração das práticas pedagógicas e dos paradigmas de pesquisa. Nesse contexto, a universidade torna-se um espaço de resistência quando abraça esses saberes, criando uma ruptura com o modelo colonial de produção do conhecimento. Ao dar voz e vez às epistemologias indígenas, a universidade se abre para uma pluralidade de perspectivas que contribuem para a descolonização do pensamento acadêmico. Essa resistência é tanto simbólica quanto prática, ao lutar contra a invisibilidade e silenciamento dos povos originários, promovendo a construção de diálogos interculturais verdadeiros e respeitosos. Além disso, as epistemologias indígenas trazem à tona questões fundamentais sobre sustentabilidade, direitos territoriais, e o cuidado com o planeta, temas que são cada vez mais relevantes no contexto atual de crises climáticas. Ao incorporar essas visões, a academia se alinha com uma resistência maior, em defesa da vida e da justiça social. Assim, a epistemologia indígena na universidade não é apenas um contraponto teórico, mas uma prática transformadora que desafia as hierarquias de conhecimento e reafirma a autonomia e o protagonismo dos povos indígenas no século XXI. (RUBIM, 2024)

Os conhecimentos tradicionais constituem uma das mais antigas e sofisticadas formas de produção intelectual da humanidade. Enraizados em uma experiência direta e contínua com o território, esses saberes nascem da observação minuciosa da natureza e não separam os fazeres científico, ritual e cotidiano.

Para Moreira (2007), o conhecimento tradicional representa a forma mais antiga e fundamental de construção de saberes humanos. Ele surge a partir da interação contínua e profunda entre os povos e o ambiente em que vivem, resultando na produção de teorias, experiências, regras e conceitos que garantiram a sobrevivência e o desenvolvimento das sociedades ao longo do tempo. Trata-se, portanto, da expressão mais ancestral de ciência, enraizada em práticas empíricas e observações transmitidas oral e culturalmente de geração em geração. Esse saber abrange áreas diversas, como saúde, manejo sustentável de recursos naturais, astronomia, agricultura e espiritualidade, demonstrando sua relevância tanto histórica quanto contemporânea como uma base para novos avanços científicos e tecnológicos. (RUBIM, 2025, p. 67),

Essas epistemes ancestrais antecedem a ciência moderna e oferecem a ela princípios de observação, sistematização profundamente enraizados em práticas ecológicas e cosmológicas. O pensamento indígena opera como um sistema científico em si mesmo, onde o saber é validado pela experiência e pela eficácia simbólica e prática de suas aplicações. O que a academia contemporânea começa a reconhecer como “ciência ambiental” já estava inscrito há séculos nas cosmologias e línguas ameríndias, que compreendem o território como fonte e laboratório do conhecimento. Pois, “A cura do planeta exige escutar a Terra como corpo vivo, e os povos indígenas fazem isso há milênios”. (RUBIM, 2025 p.64)

Ao considerar a natureza como sujeito de saber, e não como objeto, as epistemologias indígenas propõem uma ciência do viver, em que conhecer significa também respeitar e preservar. Cada idioma traduz uma relação singular com o ambiente. Como observa Altaci Kokama (2025 p.64):

As línguas ancestrais são instrumentos científicos, são componente fundamental como língua de instrução, que trazem consigo categorias de pensamento e investigação, além de repertórios próprios de conhecimento técnico e ambiental. De acordo com Zanon (2021), estudo da Universidade de Zurique avalia que no noroeste amazônico existem ‘645 espécies de plantas e seus usos medicinais conforme a tradição oral de 37 línguas’, detectando que ‘91% desse conhecimento só existe em apenas um idioma; sua extinção implica também a morte desse saber medicinal’. Assim, as línguas indígenas não dizem respeito apenas à comunicação e sociabilidade, mas à própria condição do fazer científico e da matriz epistemológica dos povos indígenas.

Ao compreender a língua como ambiente de pensamento, percebe-se que sua perda implica mais que o desaparecimento de palavras: significa o rompimento de uma rede de observações, práticas e valores que estruturam a experiência humana no território. O conhecimento tradicional, as línguas ancestrais e a observação da natureza configuram um mesmo continuum epistemológico. A biomimética, campo

científico recente que se inspira nas soluções da natureza para desenvolver tecnologias sustentáveis, reflete um movimento de reaproximação.

Os meios de comunicação ressaltam a importância da ciência inspirada na natureza, como na reportagem 'Segredos da Amazônia: gigante pirarucu traz soluções tecnológicas'. [...] A biomimética estuda os processos, estruturas e mecanismos encontrados em organismos vivos e utiliza esses princípios para criar tecnologias, designs e materiais que imitam a eficiência e a sustentabilidade da natureza. [...] Entretanto, o que está sendo descoberto agora, os povos indígenas já conhecem pois está presente em seus conhecimentos tradicionais. (RUBIM, 2025, p. 71),

Essa convergência revela que as epistemologias indígenas e a ciência ocidental não se opõem necessariamente, mas podem dialogar a partir do reconhecimento de que o saber da floresta antecede e inspira muitas das descobertas contemporâneas. Os saberes que constituem a ciência indígena não se restringem à experiência empírica do território material. Se formam também a partir de experiências em territórios de outros planos (espirituais, oníricos e cosmológicos) que integram a totalidade da existência. Nessa concepção, o território ancestral abrange dimensões visíveis e invisíveis. A linguagem, nesse contexto, é mediação ontológica que possibilita o diálogo entre esses diferentes espaços de realidade. Altaci Kokama explicita essa dimensão ao afirmar que.

a comunicação, a linguagem e o diálogo transcendem o plano material e são percebidos como elementos de natureza espiritual e transcendental. Essa visão reflete a centralidade da espiritualidade e da linguagem como formas de manter o equilíbrio e a harmonia entre os seres humanos, a natureza e as forças não humanas que governam o mundo. (RUBIM, 2025, p. 122)

A interação semiótica entre humanos e não humanos para muitos ameríndios envolve mais do que processos de significação através de ícones e índices, pois para se realizarem exigem a utilização das línguas faladas pelos próprios povos [...]. (BONFIM, 2017, p. 1)

A linguagem é também transcendental territorialmente, pois os territórios espirituais, habitados pelos ancestrais, constituem parte inseparável do território indígena, e a comunicação entre esses planos mantém viva a unidade cosmológica que sustenta o povo e sua história. A coexistência e a comunicação entre diferentes seres constituem um dos pilares centrais do modo como as epistemologias indígenas compreendem a linguagem. Trata-se de uma noção que não se confunde com o campo religioso, pois sua natureza é espiritual e vinculada à presença contínua das forças que habitam o território. A espiritualidade, nesse contexto, não se institui como crença, mas como dimensão de relação, lugares e tempos. Segundo formulação de Altaci Kokama:

A proposta de uma nova concepção de língua, enquanto língua-espírito, é fundamental como pensamento fundante das epistemologias indígenas, pois distingue-se das concepções ocidentais de línguas. Não pode ser entendida como uma concepção religiosa das línguas indígenas. Ao contrário, a concepção de espírito está relacionada à ancestralidade dos povos voltadas às experiências locais de retomadas, revitalização, vitalização e fortalecimento das línguas indígenas. (2025, p.54),

A atuação política ameríndia coloca em jogo outras relações além daquelas mantidas com os antagonistas imediatos e os mecanismos institucionais disponibilizados pela sociedade não indígena para resolvê-los (imprensa, assistência jurídica). Inclui as presenças humanas e não humanas, visíveis e invisíveis que povoam o mundo indígena, [...] .Tal ação que envolve alianças e conflitos com entes e potências de distintas categorias ontológicas tem sido chamada de “cosmopolítica” por aqueles que pesquisam os coletivos ameríndios (SZTUTMAN 2012, LIMA 2011). Os idiomas falados pelos povos indígenas também são atravessados pelas questões cosmopolíticas [...]. (BONFIM, 2014, p.1)

João da Silva Guarani, ao refletir sobre a vida das palavras, sintetiza o sentido de continuidade que sustenta a tradição oral. Como registra Sandra Benites (2008 p.25), “A palavra que é falada dentro de cada um não morre. Ela passa por dentro de mim e passa por dentro dos outros e, mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar circulando entre meus filhos e netos.” Essa percepção mostra que a palavra é corpo de permanência; ela sobrevive ao tempo e mantém o ciclo da memória coletiva. A inseparabilidade entre língua, corpo e território constitui um dos fundamentos mais consistentes das epistemologias indígenas. Em vez de conceber o idioma como um artefato cultural, essas perspectivas o reconhecem como parte orgânica do ambiente e da corporalidade.

A língua-espírito não se separa do corpo, nem da terra. Ela nasce do chão que sustenta o povo, circula nas águas que alimentam a vida e vibra no corpo de quem fala, canta, reza, dança e resiste. Assim, corpo-território = língua-espírito. Preservar uma língua é cuidar da vida que pulsa em cada ser, em cada raiz, em cada memória viva dos ancestrais. (RUBIM, 2025 p.25)

A formulação de Altaci Rubim Kokama reafirma que a língua não é uma entidade estática, mas uma força vital em constante movimento. A *língua-espírito* não se extingue: ela se move entre gerações, recriando-se nas experiências que atualizam o sentido de ser e estar no mundo. Essa vitalidade confirma que as línguas indígenas não pertencem apenas ao passado, mas também compõem o tempo presente e acompanham as descobertas e os deslocamentos dos povos no curso do tempo. Essa leitura reposiciona a noção de vitalidade linguística: a língua está viva quando circula no corpo e no território, Nessa perspectiva que se compreende:

uma língua só morre quando deixa de atender e resolver tarefas comunicativas e de contribuir para a organização cultural, política, econômica, social e religiosa da comunidade. Ou seja, quando perde sua função social e seu lugar histórico na vida real e cotidiana das pessoas e dos grupos. (LUCIANO, 2017, p.303)

embora o dom da comunicação humana seja uma dádiva da criação, assim como tudo o que existe no mundo, segundo as mitologias indígenas, as línguas, assim como as culturas, vão sendo constantemente atualizadas, moldadas, aperfeiçoadas e enriquecidas ao longo do tempo. Processos de mudanças garantem a elas dinâmicas próprias no acompanhamento permanente das dinâmicas naturais e históricas do mundo.” (LUCIANO, 2017, p.302)

A palavra que circula no presente é também memória e futuro. .A língua vive porque se transforma, e se transforma porque vive.

O conceito de língua-espírito tem sido utilizado por muitos povos indígenas, pois sintetiza significativamente as concepções indígenas sobre língua. O conceito é perpassado pela cosmovisão de cada povo indígena em sua noção de língua e de espiritualidade. Nesse sentido, o Kwaytikindo é uma língua-espírito onde espiritualidade Puri trata-se de 1) essencialmente a comunicação/relação, 2) assim como a noção de viver também é atrelada a ideia de estar em relação, 3) situado em uma grande rede universal de interdependência relacional 4) cosmopolítica e 5) de forma temporal cíclica, portanto também ancestral. 6) e de entendimento espacial entre planos territoriais físico e espiritual. O viver Puri pode ser observado como intrinsecamente relacionado a noção de conhecimento. Um contínuo processo de conhecimento de si e da vida proveniente do permanente estado de relação. O fio que tece o movimento de relação e interdependência entre todos os seres, é também uma forma de linguagem vital, e está fundamentalmente na língua ancestral, a língua que é mãe de cada povo. A língua mãe, que é a da Mãe Natureza, é esse idioma da vida no universo.

Perceber essa perspectiva cosmológica contribui para a compreensão da intrínseca ligação afirmada pelos povos indígenas entre a preservação de seus idiomas e a preservação ambiental. Isso, para além do arquivo científico de etno-saberes que as línguas indígenas são. Portanto, dizemos que nas tradições indígenas o próprio modo de viver, ou seja, a cultura, é teoria e técnica epistemológica. Compreendemos que a comunicação entre os diversos planos da existência expressa um modo ampliado de ciência, no qual seres humanos ou não humanos participam ativamente da produção de conhecimento. Nas cosmologias indígenas, a racionalidade é distribuída entre diferentes seres que compõem o cosmos. Essa concepção rompe com a lógica hierárquica que estrutura o pensamento ocidental,

centrado na ideia da razão humana.

Na lógica ocidental, os seres humanos são os únicos dotados de razão, sentimentos e vontade. Essa visão hierarquiza a vida e exclui outras formas de existência — como as plantas, os animais e os espíritos — da condição de sujeitos com saberes, presenças e capacidades próprias. Ao ampliar essa noção, passamos a reconhecer que não são apenas recursos ou objetos passivos, mas sim participantes ativos da vida no planeta. Elas têm agência, ou seja, elas atuam, comunicam, transformam o ambiente, curam, alimentam, ensinam e interagem de forma complexa com os demais seres — inclusive com os humanos. (RUBIM, 2025, p.127),

Os espíritos ancestrais dos nossos antigos que são a vida no planeta despertam e falam por meio das línguas. Com essa grandeza, apresenta-se independente do sujeito que lhe observa, possui vida, saberes, concepções de mundo que desafiam o entendimento da ciência e dos conhecimentos ocidentais. É uma união, é uma existência, é uma afirmação que nos leva a pensar em uma nova realidade epistêmica. Por não ser visível, obriga-nos a novas formas de compreensão, porque “o espírito” não se vê, mas, todavia, está sempre presente nos rituais, nos cantos, nas aves, nos animais, nos rios, nas matas, nos saberes tradicionais e na cosmovisão dos povos indígenas. Em cada cura, em cada ensinamento, estão presentes os espíritos das línguas. [...] A concepção de espírito que estamos apresentando é a concepção de espírito dos povos originários dos continentes Abya Yala (Amazônico, Andino e Mesoamericano). O entrelaçamento entre língua e espírito se encontra na base da concepção de pessoa indígena entre muitos povos ameríndios. (RUBIM, 2025, p.54)

3.4 Autoenunciação Puri - Análise Semântica e Cosmológica

As formas de autoenunciação indígena expressam muito mais do que simples identidades nominais. Elas operam como dispositivos de inscrição ontológica, por meio dos quais os sujeitos coletivos afirmam relações com o território, com a ancestralidade e com os seres que compõem sua cosmologia. Nomear-se com palavras da língua ancestral constitui uma forma de reocupar discursivamente o mundo, atualizando vínculos e instaurando presenças.

Esta análise considera os enunciados autoatribuídos em Kwaytikindo, como os presentes nas denominações de coletividades contemporâneas, como manifestações semântico-cosmológicas que ativam sentidos profundos do mundo Puri. Termos como *Teyxokawa* (“resistir”), *Krim* (“sangue”), *Orutu* (“valente”), *Uxo* (“terra”), *Txori* (“mata”), *Xamun* (“cobra”), *Ambo* (“árvore”), entre outros, aparecem em composições que descrevem e situam o coletivo em uma rede de relações ontológicas. Ao utilizar esses termos como base para suas autodenominações, os grupos Puri estão além de recuperando a língua, reinscrevendo-se nela como agentes ativos.

Nomes na língua Puri na atualidade - Grupos e Comunidades

- Teyxokawa Puri (RJ, SP, MG)
- Krauma Puky (MG, SP)
- Taheantah Ambo (ES)
- Krim Orutu (MG)
- Xamun Orun (ES)
- Uxo Txori (MG)
- Inhã Uchô (RJ)
- Uchô Betlháro Puri (MG)
- Uchô Nhãmanrúri (RJ)
- Miripa Ñamantuza Buta(MG)

Ambo: árvore

Betlháro: vermelho, urucum

Iñan: mãe

Krauma: encontro/reunião

Krim: sangue

Miripa: semente Lágrima

Nhãmanrúri: córrego

Orun: grande

Orutu: Valente

Txori: mata, floresta

Taheantah: ancestral

Teyxokawa: resistir

Uxo/Uchô: território, terra, aldeia.

Xamun: cobra

Entre os nomes pessoais adotados nas coletividades Puri, observa-se a

prevalência de referências a seres do ambiente natural. Como animais, árvores e astros, evidenciando uma lógica onomástica fundamentada na co-relação entre humano e não humano. Esses nomes expressam o pertencimento a uma rede de existências vivas que compõem o território. Em menor frequência, emergem nomes associados a qualidades e estados, como alegria, sabedoria, feliz... os quais também devem ser compreendidos dentro de uma gramática relacional. Campos temáticos desvinculados dessa cosmologia pouco aparecem nas nomeações atuais, o que indica uma permanência das categorias cosmopolíticas que estruturam os modos Puri de nomear e habitar o mundo

Teyxokawa Puri expressa de forma direta uma identidade insurgente. O verbo “resistir” no corpo da palavra remete a uma prática de continuidade: resistir como permanecer sendo

Krauma Puky A semântica de “reunião” sugere uma lógica de recomposição, de costura do tecido social Puri rompido pelo colonialismo.

Krim Orutu conjuga os elementos “sangue” (*krim*) e “valente” (*orutu*), produzindo um enunciado de resistência herdada, transmitida pelas gerações que lutaram e sobreviveram. Afirma o sangue como arquivo de memória e coragem.

Taheantah Ambo, que articula “ancestral” (*taheantah*) e “árvore” (*ambo*), opera como um símbolo de enraizamento genealógico, indicando que a vida coletiva floresce a partir das raízes deixadas pelos antigos. A árvore é um elo entre gerações.

Xamun Orun reúne “cobra” (*xamun*) e “grande” (*orun*), a grande cobra, transmutado pela terra em um ser de insurgência. Trata-se, aqui, de uma autoenunciação com dimensão mítica e política.

Uxo Txori traz “terra” ou “território” (*uxo*) e “mata” ou “floresta” (*txori*), compondo uma identidade enraizada no espaço ecológico. Não se trata apenas de habitar a mata, mas de ser parte dela, de enunciar-se como extensão viva da floresta.

Inhã Uchô significa “mãe terra” (*iñan* = mãe; *uchô* = aldeia/terra), reafirma o tradicional vínculo matrilinear com o território, não como posse, mas como origem e cuidado.

Uchô Betlháro conjuga “terra” com “vermelho” ou “urucum” (*betlháro*),

remetendo à pintura ritual, ao corpo pintado, à fertilidade da terra e também ao sangue. É uma nomeação que atualiza a cor como símbolo de ancestralidade.

Uchô Nhãmanrúri é um nome que articula a língua Puri como prática de memória territorial. Evoca a centralidade dos cursos d'água nos modos ancestrais de ocupação e organização territorial do povo Puri. *Nhãmanrúri* remete à ideia de córrego ou rio pequeno, e a escolha desse nome para um espaço físico contemporâneo expressa a permanência de um entendimento ancestral segundo o qual o território é definido a partir da relação com os rios que existem ao seu redor. Ao nomear o espaço com um termo que faz referência a um rio, pratica-se uma lógica antiga de territorialização Puri, em que a localização e o pertencimento são determinados pela relação vital com as águas.

Miripa Ñamantuza Butan carrega em *miripa* o sentido de “lágrima-semente”. Uma das narrativas da cosmovisão Puri, em que o choro das mulheres deu origem à semente. Esse nome expressa uma relação direta com o território, pois a semente *miripa* é uma espécie vegetal frequentemente encontrada na região habitada por essa coletividade. O nome converte o espaço vivido em expressão linguística.

Essas autodenominações, fundadas no idioma ancestral e nos campos semânticos relacionais da cosmologia Puri, reafirmam que nomear-se é situar-se no mundo como parte de um sistema de forças e memórias. A palavra como ato. Cada nome enunciado em Kwaytikindo é uma declaração de permanência e de estar no território por meio da linguagem. Nomear-se, para os Puri, é existir por meio da palavra-relacional, operando dentro de uma semântica viva, coletiva e cosmopolítica

Nomes Puri constantes em registros do séc XIX, que foram mudados para nomes de batismo europeu nos aldeamentos. Traduções e partes identificáveis (LEMOS, 2017):

Apon: flecha (homem)

Pun: flecha (homem)

Amri: arco (homem)

Chama: animal (mulher)

Peo: chorar (mulher)

Purinãigrá: 'Puri' (mulher)

Purindóte: 'Puri' (mulher)

Papagaio (homem)

Nomes de localidades no território ancestral que apresentam o etnônimo Puri:

Cachoeira do Puri (Viçosa-MG)

Cachoeira do Puri (Apiacá-ES)

Cachoeira dos Puris (Barra Mansa-RJ)

Gruta dos Puris (Castelo-ES)

Puris (Ibiúna-SP)

Rua Puris (Mooca-SP)

Rua Puris (Itaocara-RJ)

Av dos Puris (Cachoeira Paulista-SP)

Purilândia (Porciúncula-RJ)

Vale dos Puris (Volta Redonda-RJ)

Rua Índio Puri (Cabo Frio-RJ)

Alguns nomes Puri de crianças registrados em cartório:

2023 Yara Matu - Yara: ente das águas, Matu: belo/bom (na cosmopercepção linguística Puri há a vinculação do belo e do bom)

2023 Kayoná Puri - o aspecto da Lua Minguante (em homenagem ao rito de nascimento da mãe realizado pelo avô. Período em que o sangue das plantas se voltam para suas raízes; a introspecção)

A presença do termo “Puri” em topônimos constitui um corpus onomástico que revela, mesmo que de modo fragmentar, a marca da presença indígena no território. Esses nomes configuram índices linguísticos inscritos na paisagem, compondo um arquivo nominal involuntário que persiste apesar dos silenciamentos promovidos pelo colonialismo. Assim, as “localidades” nomeadas com o etnônimo funcionam como pistas lexicais de ocupação originária, que permanecem mesmo em contextos marcados por negação, apagamento ou

distanciamento institucional Trata-se de uma persistência nominal que, embora desgarrada de seu contexto original, carrega a potência de remeter à ocupação anterior à colonialidade. Esse tipo de inscrição silenciosa, que permanece mesmo após a remoção física dos corpos indígenas, pode ser lida como uma camuflagem da história: o nome está ali, mas sua significação é esvaziada pela narrativa oficial que insiste em afirmar a ausência. Paradoxalmente, essa mesma inscrição residual pode ser reativada pelos próprios indígenas como vestígio de continuidade, convertendo um signo de apagamento em uma ferramenta de rememoração

O uso do etnônimo “Puri” em topônimos não garante, por si só, o reconhecimento do povo Puri enquanto coletivo vivo e atuante. Pelo contrário: muitas vezes, ele opera como um marcador ambíguo, que nomeia sem reconhecer. A marcação toponímica pode figurar como forma de folclorização ou objetificação do indígena como passado. Essa lógica reforça a dissociação entre nome e sujeito: o termo “Puri” aparece, mas os Puri são ausentados. A disputa pela visibilidade, nesse sentido, se dá não apenas em termos territoriais, mas também semânticos: é preciso reinscrever o etnônimo no presente vivo da história, para que ele deixe de ser apenas um rastro e passe a ser reconhecimento.

Foto1 : Maracujá Passiflora. Puri



Foto: UFJF Notícias

Em janeiro de 2023, pesquisadores divulgaram a descrição de uma nova espécie de maracujá nativa da Serra da Mantiqueira, denominada *Passiflora purii*, em homenagem à etnia indígena Puri. O exemplar foi encontrado no

município de Rio Preto, próximo ao Parque Estadual da Serra Negra da Mantiqueira, território historicamente habitado por grupos Puri. A pesquisadora Ana Carolina Mezzonato, autora do estudo, destacou que “assim como os indígenas resistem buscando resgatar a história de seu povo, os impactos antrópicos observados no local onde a *P. purii* foi encontrada não foram suficientes para impedir a sobrevivência e a descoberta desta nova espécie”. A escolha do nome científico reafirma a presença histórica e simbólica dos Puri na região, e inscreve essa memória no campo da nomenclatura científica e da biodiversidade brasileira. (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA, 2023)

Algumas palavras do vocabulário Puri encontradas na contemporaneidade com uso preservado em localidades do território ancestral:

- Katxile (cheio/pleno)
- Cuá (significa pedra. É usada significando o conceito de “botar uma pedra” em cima de um assunto)
- Caiabola (usada para se referir a “nego fugido” que vivia no mesmo mato que os Puri. Aparente apropriação do termo ‘quilombola’)
- Tangwaxi (dente de macaco)
- Poaia (ipecacuanha)
- Acayaca (árvore cedro)
- Timburibá (árvore “chuva de ouro”)
- Candando (usada para se referir a alguém doente/adoecendo. Relação com os seguintes registros do séc XIX: kuandom (dor) e cadando (doente)).

No trabalho de vitalização Kwaytikindo, chamamos de Purituguês (Português Puri) a fala em Português que contém palavras, musicalidade e significados Puri.. O Purituguês (Português mesclado com kwaytikindo) é também um uso indicado para Puris iniciantes no aprendizado da língua; para uma troca progressiva do português na fala.

3.5 O SER PURI NA LINGUAGEM - Inscrições de história e ressonância do território em atos discursivos.

A fala *indígena*, quando analisada a partir de epistemologia própria, constitui-se a voz do território. Não somente porque fala sobre a terra, mas porque fala conscientemente a partir dela. O discurso Puri, em suas múltiplas formas, opera como uma instância de fala territorializada, em que linguagem e chão constituem uma única matriz de enunciação.

Foi no mês de Junho nós tivemos uma reunião
respectivo um Parque de nossa região.
No outro dia seguinte, não sei que dia que foi,
Neném da Praia D' Anta largou o carro de boi,
Com a polícia florestar saiu naquele desespero,
Lugar que eles foram chegar na Serra do Brigadeiro,
Chegando em minha casa, aqui dentro do meu
terreiro. Mandeí eles entrar p'ra dentro, eles não
quiseram entrar.
Com a máquina filmadora começaram a me filmar.
Logo o tal capitão veio aqui pra me informar.
Eles pegaram a máquina e começaram a me filmar,
falei minhas palavras tudo que precisava falar.
Sou nascido nessa terra criado nesse lugar
com cinqüenta e cinco anos, tenho muito que contar
Trouxe semente de fora p' ra gente poder florestar
Madeira da natureza, folha p'ra medicinar
Tenho minha propriedade mas não é p' ra negociar.
Depois daquela tragédia eles me deram atenção,
Os soldados me abraçaram, pegaram na minha mão,
Pegou o carro e saiu e foi p'ra casa do Bastião.
Sr Fizim Puri (BARBOSA, 2005, p. 232)

A rima de Fizim Puri constitui um testemunho poético e político de um episódio concreto da história recente do povo Puri em Araponga, Minas Gerais: o conflito territorial ocorrido durante a implementação do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro, que ameaçou o direito das comunidades Puri de permanecer em seu território ancestral. Ao narrar o episódio em versos rimados, o autor realiza mais do que uma lembrança: ele territorializa a memória na forma do som. Trata-se de um ato discursivo de pertencimento, no qual o território é princípio da fala.

A musicalidade da fala não é mero ornamento, a estrutura rítmica e rimada cria uma sonoridade circular que aproxima a fala Puri da tradição das cantorias rurais e do repente com enraizamento na oralidade indígena. Funcionam como dispositivos mnemônicos que garantem a transmissibilidade da história. O verso “Sou nascido nessa terra, criado nesse lugar” reafirma a centralidade da autodefinição territorial; o reconhecimento de que o nativo é o legítimo conhecedor do território. O território fala através do corpo que o habita, e a fala do nativo da terra é o instrumento pelo qual o território se reconhece.

"Florestar" e "medicinar" são verbos que compõem um campo semântico de reciprocidade: o humano e o não humano coexistem como partes de um mesmo sistema simbiótico. O Puri planta e floresta seu território, esse por sua vez, alimenta e cura o Puri. Evoca o simbolismo da ecologia Puri onde o manejo da terra é ação de manutenção do equilíbrio cosmológico. A enunciação Puri, portanto, como uma forma de autotoponímia viva. Um modo de nomear-se ao nomear o território que o gerou

A fala do Sr. Fizim, situada em contexto recente de tensão territorial na Serra do Brigadeiro, traz à tona a permanência de uma experiência histórica de expulsão e resistência que atravessa gerações. Retomamos a fala do Puri-Coroado Buré, já apresentada em momento anterior deste trabalho, para observá-la em relação com o testemunho contemporâneo de Fizim.

Esta terra nos pertence, e são os brancos que a povoam. Desde a morte do nosso grande Capitão, somos escorraçados de toda a parte, e não temos mais nem lugar suficiente para poder repousar a cabeça. Dizei ao Rei que os brancos nos tratam como cães, e rogai-lhe que nos dê terra para podermos construir uma aldeia. (Saint-Hilaire, [1830] 1938: 49-50) (SILVA, 2016, p.263)

A fala opõe pertencimento ancestral e ocupação colonial. O “escorraçados de toda a parte” carrega um campo semântico de movimento forçado, de errância imposta. Os Puri, tradicionalmente descritos como povo de ampla mobilidade, caminhantes entre vales, montanhas e florestas do Sudeste, veem-se aqui transformados em caminhantes compulsórios, não mais por escolha, mas por exílio. A fala inscreve linguisticamente o deslocamento: o verbo “escorraçar” implica além de movimento físico, também rejeição, ser lançado para fora da ordem de existência legitimada. O “andar” que outrora expressava circulação e reciprocidade com o território torna-se movimento de expulsão. Ao afirmar: “Rogai-lhe que nos dê terra para podermos construir uma aldeia”, Buré não somente expressa súplica, mas elabora uma estratégia política dentro dos limites coloniais. A escolha do verbo “rogai” manifesta uma diplomacia discursiva: é o reconhecimento da assimetria de poder, sem abdicar da condição de sujeito político. O pedido por “terra para aldear-se” não significa assimilação ao modelo de aldeamento missionário, mas um gesto de reapropriação mínima possível, dentro de uma estrutura de dominação. Linguisticamente, o desejo de “construir uma aldeia” revela agência: o verbo “construir” marca ação e intencionalidade, não submissão. A aldeia, nesse contexto, aparece como um refúgio negociado para garantir existência física e cultural. É um espaço onde o caminhar pode, ainda que precariamente, voltar a enraizar-se. Assim,

a fala de Buré combina a consciência da opressão com a capacidade de articular um projeto político mínimo de continuidade da vida em seu território .

Separadas por séculos, as vozes Puri se encontram na continuidade de um mesmo enunciado político: o da luta pelo direito à terra. Enquanto Buré denunciava diante do poder colonial a violência do esbulho e o desterro de seu povo, Fizim atualiza essa denúncia, revelando que o processo de expropriação e resistência não pertence somente ao passado, mas persiste na memória e na vida dos Puris de hoje. Retomar a fala de Buré, portanto, é reinscrever a história em seu movimento espiral, em que a palavra ancestral ressoa no presente como força de reivindicação e continuidade da nossa memória.

Tanto na fala de Buré quanto na de Fizim, o território emerge como dimensão vital e não apenas material. O território aparece como parte indissociável do corpo e da experiência: “sou nascido nessa terra, criado nesse lugar”. Enquanto Buré se dirige ao poder imperial, denunciando a mesma lógica da expulsão e o rompimento do vínculo entre povo e território, Fizim fala desde o interior da mesma violência, e destaca que a terra permanece em nós, ainda que institucionalmente seja negada. O que se observa, é uma continuidade semântica e política na palavra Puri: o território como corpo-memória, como espaço relacional entre ancestralidade, natureza e direito de existir. Essa permanência revela que, o gesto de falar e afirmar o pertencimento é, para os Puris, uma forma de reterritorializar a história pela voz, um ato cosmopolítico de reocupação da palavra e do chão.

As ações reflexivas, intervenções, oralidades, as publicações que já existem e as que faremos com o Povo Puri são como raízes de uma frondosa árvore na terra, que atravessam distâncias e invisibilidade. Com isso, podem ajudar a entender que os Puri, ainda que não tenham aldeia, são originários, fazem parte do território da Mantiqueira e a preservaram da exploração colonizadora com sua presença.

Temos o direito à reparação e ao reconhecimento por parte da sociedade não indígena.

Schuteh Poteh! Boa Luz!

INHÃ UCHO – NOME DA MANTIQUEIRA, NA LÍNGUA PURI: TERRITÓRIO – CORPO – ESPÍRITO, MÃE TERRA.”¹⁷

Aline Rochedo Pachamama – Churiah Puri.

(INSTITUTO PACHAMAMA., 2024, s/p)

¹⁷ INSTITUTO PACHAMAMA. Inhã Ucho – nome da Mantiqueira, na língua Puri: território-corpo-espírito, Mãe Terra. Texto de Aline Rochedo Pachamama (Churiah Puri). [S.l.]: Instituto Pachamama, [2024?]. Disponível em: https://institutopachamama.org.br/#inha_ucho. Acesso em: 4 nov. 2025.

Na fala de Churiah Puri observa-se uma formulação sobre o modo Puri de compreender o território como fundamento de sua existência e de sua produção de conhecimento. Ao descrever as ações e produções Puri como “raízes de uma frondosa árvore na terra”, expressa um modelo de pensamento em que vida, saber e território são dimensões interdependentes. Não há separação entre o que se pensa e o lugar de onde se pensa. A relação é cíclica: a raiz dos saberes Puri está na natureza de seu território, e a produção de conhecimento Puri se enraiza no território. A continuidade histórica é um sistema radicular de pensamento que é prolongamento do chão ancestral.

A árvore é, nesse sentido, símbolo de sabedoria e da epistemologia territorializada em que a produção de conhecimento, a intervenção política e a criação artística estão enraizadas na terra. Pois corpo e terra são dimensões de uma mesma totalidade. O território, é o próprio enunciador e a voz humana é apenas seu prolongamento sonoro. Essa estrutura simbólica expressa uma ontologia ecológica: a produção do saber é continuação do território. O conhecimento Puri é um modo de a Terra conhecer-se por meio do humano que a habita. A nomeação da Serra da Mantiqueira como Inhã Ucho: território-corpo-espírito, Mãe Terra; sintetiza o pensamento de equivalência estrutural entre espaço e ser. A fala reposiciona o sentido de ser originário, dissociando-o da lógica jurídica do “aldeamento reconhecido”. Ao afirmar que os Puri, mesmo sem aldeia formal, “são originários”, desloca o eixo de legitimidade da posse institucional para o vínculo ancestral.

Essa definição sustenta uma política do pertencimento enraizada na experiência. O ato de nomear, em língua Puri, reafirma no espaço sua dimensão espiritual e relacional. O território além de uma superfície geográfica é entidade viva que contém corpo, ancestralidade e linguagem. Nessa concepção, o lugar não é apenas habitado, é a base material e simbólica que assegura a continuidade de um povo cuja história se expressa por meio da voz da terra. A conjugação de corpo- território e existência inscreve-se em um campo discursivo coletivo Puri que inclui as falas de lideranças como Washington Oswaldo Puri, da Aldeia Krim Orutu, cuja declaração: “Nós não vamos arredar o pé, porque não estamos lutando só por mim ou pela cacique, mas por nosso povo e nossos descendentes” reafirma o mesmo princípio. (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS, 2024, s/p)¹⁸

¹⁸ ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS (ALMG). Indígenas da etnia Puri reafirmam resistência na ocupação em Usina de Aimorés. Belo Horizonte, 11 nov. 2024. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/comunicacao/noticias/arquivos/Indigenas-da-etnia-Puri-reafirmam-resistencia-na-ocupacao-em-Usina-de-Aimores/>. Acesso em: 4 nov. 202

Não sabia onde nasci,
também não sabia quem eu era. Não sabia
de onde vim, não sabia para onde ia. Era
um galho caído de árvore, que não sabia de
onde nem onde caiu. Hoje sei onde minhas
raízes estavam! Sei de que árvore eu sou,
Sei de onde vim, e para onde vou! Sei que sou
galho de árvore nativa Frondosa e
ainda viva. Que me
ajudou a florescer!!! (PONAN, Zélia Puri, in
MATTOS, 2020, p. 155)

Zélia Puri (Ponan) expressa poeticamente essa relação ontológica entre corpo, território e pertencimento. Enuncia uma linguagem espacial e territorializada, em que os verbos “vim” e “ia” designam além de deslocamentos físicos, trajetórias de consciência e pertencimento. A estrutura poética articula o deslocamento à redescoberta das raízes, estabelecendo um elo entre movimento, território e identidade. A árvore, imagem destacada na composição, condensa a cosmologia do conhecimento Puri: ela representa a sabedoria ancestral, o corpo coletivo e a continuidade da vida. Ser galho é ser parte de um organismo maior, é existir em relação. A metáfora se expande quando o galho “floresce”, indicando que o florescimento individual é expressão de uma vitalidade coletiva. Reafirma o entendimento de que a vida e o conhecimento Puri se organizam a partir da interdependência entre partes que compõem um todo orgânico e consciente, onde cada existência é extensão da outra.

Os índio não é novo não. Cê vê que quando
teve o dilúvio, não foi no mundo inteiro não.
Segundo o que eu vejo, ele é numa parte do
mundo. Ele aconteceu acho que foi abril de
1500. Os portugueses desceram mar abaixo
pra ver o desastre que o dilúvio tinha fazido.
Falou: _ vamos ver a derrota, se ficou alguma
coisa que nós possa contar. Aí foi descendo.
aí encontrou uma árvore. Não tinha nome e
eles pôs de pau Brasil. Tudo aprumadinho
mas tudo assinalado de água, lama, os mato
tudo deitado, a lama levantando. Em uns
lugar já tinha chuvido nos outros não tinha.
Tava muito triste a situação. Ai chegaram
numa floresta, numa região que ñ tenho
lembrança bem como é que é, aí tinha uma
mata e eles chegaram assim: _ah a mata alí
ñ foi destruída, a enchente não passou aqui,
a derrota da água ñ passou aqui, tem uma
montanha. A água de lá foi p lá, pq a água ñ
passou aqui? ñ era p ter isso aqui!
Sr Zezinho Puri¹⁹

O relato do ancião Zezinho Puri revela o dinamismo do pensamento indígena em relação ao tempo mítico e sua permanência como base do pensamento contemporâneo Puri. O que o discurso ocidental tende a distinguir como “mito” e “história”, se entrelaça em uma temporalidade viva, contínua, na qual o acontecimento cosmológico e o evento histórico se comunicam. O dilúvio é situado em um tempo que é simultaneamente ancestral e histórico. Essa concepção evidencia uma cosmologia dialógica, na qual os relatos de outras culturas, como a cristã, não são negados, mas interpretados e integrados ao horizonte de sentido Puri. Há, portanto, uma postura de respeito e escuta, que não exclui a narrativa do outro, mas a reinscreve no próprio território de significações. A história definida como oficial não desestrutura o tempo mítico. Pois, posto que este é real, o pensamento Puri buscou identificar como tal história integra o tempo mítico.

Ao associar o dilúvio ao desastre da invasão europeia, o tempo do mito serve para pensar a continuidade da destruição e também da resistência. No centro dessa narrativa, os símbolos da árvore e da montanha condensam o princípio vital da resistência. A montanha, é guardiã. Quando o ancião afirma que “os índio não é novo não”, reafirma a consciência de uma presença antiga e persistente, dotada de saberes que atravessam os tempos e que, como a montanha e a árvore, permanecem de pé diante do dilúvio da história. O pensamento Puri, portanto, lê o mundo como território vivo e consciente, em que o mito e a história se espelham e se respondem, sustentando a memória e o futuro de um povo que nunca deixou de estar aqui.

O conto da semente *ñamanmiripa*, narrado no âmbito da tradição Puri, articula dimensões míticas, históricas e territoriais que dialogam diretamente com o espaço vivido e com as experiências de colonização. Mito, enquanto um processo linguístico que narra uma explicação de mundo por meio de símbolos; uma chave interpretativa e um discurso simbólico da realidade e dos atos humanos, que encaminha à autoconsciência. (VIANA, 2009 p.61-66)

A narrativa faz referência à planta *Coix lacryma-jobi L.*, espécie medicinal cujas sementes, além de sua função terapêutica, são utilizadas na confecção de artefatos e adornos. O enredo entrelaça elementos cosmológicos e históricos, situando-se nas margens do rio Paraíba do Sul, território central no espaço ancestral Puri, e reflete as rupturas provocadas pela invasão europeia.

¹⁹ <https://youtu.be/ynHYHFfMXkl?si=GLILUL6Pk2mnEhit>

Nessa trama, as mulheres aparecem como o eixo de continuidade entre o povo e a terra, guardiãs da memória, da força de regeneração e da transmissão do pertencimento às gerações futuras. “Do choro de nossas maes e do sangue de nossos parentes”, temos o surgimento da Phyôinhã (lágrima-mãe) contado por Raial Orutu Puri (BORJA, 2024, pg 38):

A Phyôinhã, lágrima-mãe, também conhecida como “capim rosário”, “lágrima denossa senhora”, ou “capim conta” nasceu do choro de uma mulher fugitiva à beirad’água, uma mulher que fugia da dor de ter visto seu povo ser morto, de ter sido tirada junto de todos os que amava, da dor do estupro, da escravidão, de não poder falar mais sua língua, de ter de negar suas crenças e tudo o que ela era, de ter de guardar dentro de si todo um mundo para não permitir que ele desaparecesse... De ter deesperar mais de uma geração para que os filhos de seus filhos pudessem de novo falar abertamente sobre quem eram, quem são, quem nunca deixarão de ser: Puri! Essa mulher chorou... Chorou e chorou tanto que suas lágrimas se misturaram ao rio. Uma mulher que quis ser rio, e rio se fez, para se lavar de tudo... Mas ela não se acabou, porque o choro que ela tinha chorado, e que era pesado e grande se transformou em pedrinhas que verteram de seus olhos, e delas nasceu algo. As pedrinhas que caíram dos olhos dela tinham o feitio das pérolas na aparência e na natureza: eram lisas como se fossem polidas; eram feitas da mágoa pesada, e já nasciam furadas. Elas caíram sobre a terra úmida da beira d’água e dali cresceram em hastes finas. Caule e folhas verde claro, que balançavam no vento fazendo um som suave de chuva mansa. E, em meio ao verdor dos caules, foram surgindo as continhas cor de leite e de areia. A mulher feita rio as viu nascer, e soube que eram o fruto de suas lágrimas, e soube também que elas seriam encontradas, e que, dentro delas, estaria a sua história, tanto amor, quanto o triunfo do renascer. Quem as encontrou aprendeu a usá-las e delas são feitas muitas coisas. Quem as têm ainda hoje se lembra, e sabe que elas vieram dos olhos de nossa Mãe, e que por isso elas são especiais e através delas podemos vê-la ouvir quando ela chora, canta ou ri. Ela é furada, e através desses furos passam os fios de nossa existência e de nossos enfeites. Quando elas vibram em nossas Gangerinas (maracás), ouvimos as vozes d’Ela, e nos unimos à sua voz; nesses momentos sagrados, sentimos essas avós junto de nós, não mais em dor, mas agora em canto vivo que nos faz sentir de novo que estamos vivos, e assim seguiremos.

O Ser Puri vive em simbiose com o território, uma relação de co-existência e reciprocidade em que esses seres se constituem mutuamente. O território Puri não é simplesmente um ambiente, mas também parte do seu próprio ser, e é reatualizado continuamente pela presença e pela palavra que o percorre. A noção de mobilidade, em sua relação com o território, ocupa um lugar central na ontologia Puri. Trata-se de uma mobilidade relacional, em que o deslocar-se não é mero trânsito espacial, é forma de comunicação e reciprocidade com o território. É nesse movimento que se realiza a

escuta, a observação e o aprendizado. A própria linguagem expressa essa relação viva: o território fala através de sons, imagens e percepções que orientam o entendimento sobre a vida e o existir. Essa voz do território, captada ao percorrê-lo, faz parte de uma cosmologia em que tudo o que existe é relacional e se move como um organismo vivo.

Essa percepção da existência como um conjunto de partes interdependentes de um todo vivo e consciente se expressa, por exemplo, na organização social Puri, uma nação indígena que, desde tempos ancestrais, se constitui pela reunião de múltiplos grupos e linhagens. Essa multiplicidade, longe de fragmentar, revela o princípio de inter-relação que caracteriza a visão de mundo Puri.

Encontra-se, em relatos de famílias Puri, sobretudo aquelas com histórico de muito deslocamento territorial, o entendimento de associar os deslocamentos à obtenção de conhecimento. Há experiências de saberes ocorridas especialmente em detrimento desse deslocamento, como o conhecimento de novas plantas, alimentação ou modos de viver. Assim, o movimento pelo território é compreendido como parte de um processo de aprendizagem: associando deslocamento à produção de conhecimento, a mobilidade é dimensão central da epistemologia Puri. A mobilidade entre grupos e territórios não é apenas geográfica, é relacional. Um ato contínuo de aproximação, partilha e escuta entre distintas famílias e comunidades puris.

Assim, a mobilidade Puri além de um modo de estar no mundo, é também um princípio que orienta o entendimento da existência e reconhece o movimento como condição essencial da vida: tudo está em movimento e em relação. Esse aspecto do ethos Puri, em alguma medida é percebida em todas as gerações de Puris. Tanto nos relatos dos anciãos, como na postura de Puris mais novos, e, de uma forma mais geral, entre Puris de distintas famílias, grupos e territórios, apresentam uma disposição, um mover-se em direção à relação entre si, entendendo isso como um ato de conhecer-se de forma complementar e expandida. Essa tendência reafirma a lógica relacional que estrutura o pensamento e a visão de mundo Puri.

Essa percepção está inscrita em diferentes dimensões da vida Puri. No modo de vida manifesta-se, por exemplo, na histórica circulação dos grupos Puri por um território extenso, onde o deslocamento é registro de continuidade ancestral. Aparece na própria lógica do plantio, entendido como movimento cíclico e interdependente num mesmo processo vital. Essa mobilidade também estrutura o campo da linguagem e do pensamento. A língua Kwaytikindo é compreendida como espírito em movimento que percorre o território linguístico (físico e ancestral) e transporta consigo a vida e a história Puri. É, uma categoria cosmológica e epistemológica.

3.6 KWAYTIKINDO: ONTOLOGIA, ETHOS E COSMOPOLÍTICA NA LÍNGUA PURI

Esta seção tem por objetivo observar como o ethos, a ontologia e a cosmopolítica Puri se expressam na língua. O interesse não recai sobre a estrutura linguística em si, mas sobre os modos de existência e de relação que o kwaytikindo enuncia. O *Kwaytikindo* é aqui compreendido como espaço de expressão do pensamento Puri. A ontologia Puri manifesta-se nas palavras que nomeiam, instauram presenças, atualizam vínculos de existência entre seres e ambientes. O ethos emerge na linguagem como modo de ser e de se conduzir no mundo, refletindo princípios de reciprocidade e interdependência. Já a cosmopolítica torna-se perceptível nas expressões que conectam planos materiais e espirituais, evidenciando a agência de seres não humanos.

A leitura de cantos, poemas e palavras apresentados a seguir busca explicitar as dimensões ontológica, ética e cosmopolítica que expressam o *Kwaytikindo*. São registros de uma filosofia ancestral viva, em que o corpo, o território e a linguagem se implicam mutuamente. Observar essas formas de dizer é compreender como o povo Puri, ao falar, pensa o mundo, e como o mundo, por sua vez, fala e se pensa através da Língua-mãe.

1. SANA

Transcrição de oralidade do séc. XIX em São João Batista do Presídio (atual Visconde do Rio Branco-MG).

Entre as diversas possibilidades registradas para expressar a noção de 'caminho' na língua Puri, a forma "sana" foi incorporada ao kwaytikindo, em convergência com um topônimo localizado na cidade de Macaé-RJ, região pertencente ao território ancestral Puri. Essa escolha linguística representa um gesto de reterritorialização pela linguagem, em que a inscrição da palavra no vocabulário revitalizado atua como afirmação da memória histórica e da continuidade existencial Puri. Ao nomear tanto o deslocamento físico quanto a conexão com o chão ancestral, "sana" adquire densidade simbólica e passa a

integrar o idioma como signo de enraizamento e mobilidade territorial. No pensamento Puri, o território não se resume a suporte físico, é ente relacional. Um ser com quem se caminha, dialoga e estabelece alianças vitais. O caminho como modo de inscrever-se no mundo, de fundar o existir coletivo. A palavra *Sana*, nesse sentido, se torna enunciado político-cosmológico.

2. GLERE (REZAR)

Transcrição de oralidade do séc. XIX na região hoje correspondente a Santa Rita do Itueto-MG.

O termo *glere* consta nos registros associado simultaneamente aos gestos de cantar e dançar. Ao ser designado no kwaytikindo com o sentido de 'rezar', esse termo expressa uma visão de mundo na qual a reza não se limita à articulação verbal, mas se manifesta de modo integral: som, corpo e ambiente. A palavra encarna, portanto uma ontologia da presença. O ato de *glere* é uma forma de relação com o sagrado e também com o território como ente vivo. Assim, *glere* é uma palavra de agenciamento cosmopolítico, que sustenta vínculos entre mundos.

3. TXI (DENTE)

'Tcheh' (Transcrição de oralidade do sec. XIX em Guidoal-MG, retomada no sec. XXI no Rio de Janeiro-RJ).

'Txi' (Oralidade do sec. XX em Itabeirinha de Mantena-MG).

Ancião originário de Itabeirinha de Mantena (MG) preservava em sua memória um canto tradicional que fazia menção à expressão *tangwa txi*, utilizada para se referir ao "dente de macaco". Esse elemento era usado como adorno em colares e interpretado como um marcador de proteção. Expressão similar, grafada como *tan goache*, já havia sido registrada no século XIX em São João Batista do Presídio (atual Visconde do Rio Branco-MG), associada ao costume Puri de ornamentar seus colares com dentes de macaco, prática de sentido cosmológico e protetivo. Tutushamum ²⁰

²⁰ Entrevista cedida a autora em 24 de julho 2025.

4. UXO (TERRITÓRIO)

'Ucho' (transcrição de oralidade do séc. XIX em Abre Campo-MG, retomada em oralidade do séc. XXI no Rio de Janeiro-RJ).

A palavra “uxo”, registrada com o sentido de “*terra*”, foi reempregada no século XXI para nomear um território Puri em São Fidélis-RJ. O Kwaytikindo incorpora esse uso mediante uma postura historiográfica diante da própria língua: uma compreensão de que o idioma se constitui a partir dos acontecimentos históricos e sociais que nele se inscrevem. O Kwaytikindo atua, assim, como um sistema linguístico atento às continuidades vivas do povo, assumindo que o território abriga a língua e participa de sua constituição. A coexistência com variantes como “axe” (terra) e “oxeh” (aldeia) demonstra que a língua se estrutura como memória viva de experiências partilhadas, e não como repositório estático de signos.

5. KATXILE (CHEIO, PLENO)

Oralidade do século XX registrada em Araponga-MG, no contexto da Dança de Caboclo, manifestação cultural regional que conserva antigas expressões culturais Puri. O termo “katxile” aparece na letra de uma das primeiras canções compostas no processo de retomada linguística da etnia, sendo considerado um dos marcos do reavivamento contemporâneo do idioma

Ho Puky (Ó Puri!)

Ho Puky ah lekah tschoré (Ó Puri eu moro na
mata) Chambé, inhan, chârè, antah (filho, mãe,
pai, avó) Dieh popeh tumah mpó (você. Casca,
corda, árvore) Ndl'ôno katile (cantar cheio)
ho puky (Ó Puri!)

ho petahra (Ó Petara!)

O termo “katxile” nos remete a plenitude ancestral. Um estado ontológico de presença coletiva e memória encarnada: cada ser mencionado na canção (mãe, pai, filho, avó, árvore, corda, mata) compõe a emanção dessa plenitude. Do ponto de vista historiográfico e cosmopolítico, a incorporação da palavra katxile à língua viitalizada diz respeito ao princípio de escuta das práticas vivas.

6. UTLANA (VIOLA DE TAQUARA)

'Uhtl'an' (transcrição de oralidade do séc. XIX em Abre Campo-MG). A palavra utlana, retomada no Kwaytikindo como denominação da viola tradicional Puri confeccionada com taquara, expressa uma profunda interdependência entre linguagem, natureza e prática musical. O termo deriva da forma registrada no século XIX como uhtl'an (Abre Campo-MG), e foi retomada no século XXI a partir das práticas musicais de Dauá Puri (RJ), que passou a produzir e nomear o instrumento com base nessa raiz oral. -Tutushamum²¹

Numa perspectiva ecossistêmica de significações da língua Puri a taquara é matéria prima e é um ser que vibra, reverbera, comunica.

7. TXORI (MATA, FLORESTA)

'Tschoré' (transcrição de oralidade do sec. XIX em Abre Campo-MG, retomada no sec. XXI no Rio de Janeiro-RJ).

'Techori' (oralidade do sec. XX em Araponga-MG).

Em Araponga foi nome dado a um sítio, que recebeu certificação agroecológica da EFA Puris.

²¹ Entrevista cedida à autora em 24 de julho de 2025

8. AMBO (ÁRVORE)

Transcrição de oralidade do séc. XIX em Guidoal-MG.

Ainda que a versão “mpo”, transcrita no século XIX em Abre Campo-MG, tenha sido retomada primeiramente, o Kwaytikindo fixou o uso na forma “ambo”, que possui relações com “ambonan” (morrer) e “ambo gayuma” (encantar). Tutushamum²²

A decisão não segue apenas critérios fonológicos ou de frequência de uso, também expressa uma postura historiográfica sobre a língua, que reconhece nas formas lexicais os sentidos inscritos em práticas culturais e espirituais do próprio povo.

A conexão semântica entre árvore (ambo), morte e encantamento (ambonan) Revela a íntima correspondência entre o mundo vegetal e o espiritual na filosofia Puri. Evoca também o costume ancestral Puri de sepultar os corpos ao pé de grandes árvores, (bem como os umbigos dos recém nascidos) onde o chão, a árvore e o espírito mantêm uma relação existencial. Morrer, nesse horizonte, é encantar-se, retornar à árvore, ao tronco da ancestralidade que sustenta o ciclo da existência. A árvore é entidade de passagem e de memória. Um corpo cósmico que conecta planos e abriga espíritos.

O termo “ambo” em sua adoção na vitalização kwaytikindo demarca um saber cosmopolítico, no qual o vegetal é ente relacional, memória e passagem. Assim, o Kwaytikindo adota esse vocábulo como parte de uma memória linguística reativada, que traduz experiências ancestrais e mantidas no presente para o processo da retomada.

²² Entrevista cedida a autora em 24 de julho de 2025

9. GWARATIRUKA (MEIO-DIA)

A palavra *gwaratirukah* contém, em sua estrutura, a visão de mundo que une corpo, natureza e tempo. Formada por *gwara* (lagarto) e *uka/kua* (pedra), ela traduz mais do que uma referência ao meio do dia: expressa a percepção sensível do instante em que o sol atinge seu auge e o lagarto repousa sobre a pedra aquecida. Nessa composição lexical, o tempo é corporificado na experiência do ambiente; o meio-dia é o calor da pedra e o movimento imóvel do lagarto que absorve a luz. O idioma revela, assim, uma concepção de temporalidade ecológica, em que o conhecimento se ancora na observação dos ciclos e no diálogo entre os seres.

10. MIRIPON (NOITE)

O vocábulo *miripon*, com variações como *tamariponham* e *moripona*, sintetiza uma forma poética de compreender o tempo noturno a partir da relação entre humanos e não humanos. A composição entre *miri* (olho) e *ponan* (onça) projeta a noite como o “olhar da onça”, animal noturno que, na cosmovisão Puri, carrega atributos de vigilância, sigilo e presença espiritual. Nessa construção semântica, a noite não é ausência de luz, sim um estado de atenção e de potência; é também a noite compreendida como o tempo próprio dos seres cuja existência foi moldada em harmonia com a escuridão. Aqueles cujas formas corporais, potências espirituais e modos de percepção foram criados para ver o que para nossos olhos é invisível, ouvir no silêncio e mover-se no ritmo do mundo noturno. Assim, o idioma reflete a concepção de que cada ser tem seu tempo e sua luz, e que o universo se organiza por alternância e complementaridade: a língua Puri, ao nomear a noite a partir da onça e de seu olhar, traduz a cosmovisão em que o tempo é animado pelos seres que o habitam.

- Algumas palavras de uso mais antigo na retomada linguística Puri, presentes no Kwaytikindo e as principais matrizes referenciais do uso:

- Dauá Puri: xute ('xutê'), ope, parada, butan, dokora, ñawera, ñamake, koya, muya, miri, tahe, metlon ('metlôn'), ponan, lakare, ngwara, xalu, tangwa, miretetenô e outras.
- Kuaorum Puri: 'laman kemun' (espírito caminhante, , grinkrina ('gringerina')).
- Kapua Puri: sate ('tsate'),
- Jurandir Puri: bugure, itanaji, katxile, leka, xambe, iñan, gwaxantle ('gwaxantiê'), ah, kanjana, maxe, tximba ('txemebá'), dieh ('diê'), anta ('atan'), tuma ('tumãñ'), pope ('popê'), ndlono ('inidôno'), petara.

O poema Ñaman, de autoria do historiador e poeta Xamum Puri expressa de forma exemplar o aspecto relacional característico da cosmovisão Puri, evidenciando na articulação entre água e linguagem a interdependência que sustenta a vida e o pensamento Puri. Conforme observa Xipu Puri (2024). No texto, a palavra *ñaman* “água” é retomada de modo reiterativo e combinada a outros vocábulos do idioma, produzindo uma tessitura de significados que demonstram o vínculo entre água, corpo, corpo, alimento, criação e movimento. Essa estrutura lexical demonstra na língua Puri a natureza sustentada pela reciprocidade entre os seus elementos.

ÑAMAN (BORJA, 2024, p.61)

(Guilherme Haniel – Xamum Puri)

Ñaman yamoeni duthana
 ansehon ñamankohu
 yamoeni bokuah ansehon ñamantuza
 day dieh ñamanle
 brotxen ñamanruri

brotxen ñamanrora
 brotxen ñamankatsega
 hon day ñamanta
 yamoeni iñan ñataorba
 yamoeni xambe ñamantamba
 day man-yuñun ñata
 ñaman yamoeni ñamaytule
 ñaman ñamaytu
 ñamaytuna teponmole he
 day kaya hon ñamankohuma
 pa ñamanmerendora, pa ñamanpreri
 erekema hon ñamanetema
 makim ñamake txo
 ñamantaran duthanama.

Tradução: Água

que cai da chuva que
 subiu do rio
 em você nadam
 faz lagoa
 faz córrego
 faz a cascata
 está no leite
 que a mãe amamenta
 que o filho mama
 no seu seio
 água que esfria
 água fria
 frio pode ser
 quando está chuvoso
 tem trovão, tem relâmpago
 tudo está enevoadado
 mas o peixe vê
 o raio caído.

Na repetição da palavra *ñaman* ao longo dos versos em kwaytikindo temos no recurso poético uma operação ontológica: cada ocorrência reatualiza a presença da água como princípio vital e relacional. A água não se reduz a um elemento natural, é agente de conexão entre planos. Ela cai, alimenta, movimenta-se. Essa dinâmica revela na língua um pensamento em que o mundo é percebido como um organismo vivo e interdependente, onde cada forma de vida participa de um mesmo fluxo existencial.

No plano do ethos, a linguagem evidencia uma ética do cuidado e da reciprocidade. A água que amamenta e alimenta representa a continuidade da vida e o compromisso coletivo com sua preservação. O poema convoca uma postura de atenção e respeito ao ciclo natural como modo concreto de existência. Essa ética relacional se traduz linguisticamente na ausência de hierarquias entre seres: humanos, rios, peixes e chuvas coexistem no mesmo enunciado, partilhando funções. O elemento natural é agente espiritual e político, sinalizando uma visão de mundo em que a percepção e o saber não pertencem apenas aos humanos. *Ñaman* é um enunciado cosmopolítico que torna visível, pela fala em kwaytikindo a filosofia de interdependência que sustenta a existência Puri.

AMBONAM

(*Xipu Puri para o avô Zé Passarinho*)

Day kxe ansehon omi kanaremundé
 Xipu ando kamaring omi gwaxantl'ena day kaya tatak
 Djota ando he makaponma Dokora xambe
 Agahon gran ando brotxen Xipu tri okora sana
 No omle tatheh ope
 Day taheantah uxó
 Day pañike-yuñun uxó komona Abya Yala
 Xipu karanemunde, day omi xuteh ope
 Ando yah yuñun day luarpade he
 He yamoeni hon txo erekema yamoeni he jombe
 Day kaya erekema metl'onle
 Agahon brotxen ngwara prika
 Bratuna prika, kapoma prika, day iñan uxó pe
 He yamoeni hon txo djota prika yamoeni koya ansehon

taheantah koyana
 Yamoeni ando txo erekema Dokora ando brotxen
 Kanaremunde kwandon
 Xipu ndomo kanaremunde ansehon ambo
 Ì he bope day okora ñamantuza
 Ine, mun Xipu txo erekema yamoeni pañike-yuñun
 taheantah txo.

Tradução:

No meio de um canto
 O Passarinho alçou um voo
 No coração do tempo
 Era, o vento, filho amado de Dokora
 E isso fez com que Passarinho
 Conhecesse o caminho dos céus
 Onde o ar respira o sol
 Sobre as costas que abraçam
 As antigas terras de nossos ancestrais,
 Conhecida como Abya Yala.
 O canto breve de Passarinho,
 Num banho de sol bom,
 Imergiu-se no profundo ser-vivendo,
 O ser que vai vendo o mundo de passado,

 Que se embola e se renova,
 Enquanto firma e constrói habitações,
 Incrustações, inscrições na pele da terra-mãe.
 O ser que vai lendo as direções dos ventos
 Que assopram os ditos-dos-avós,
 Que também aprenderam a ler,
 Vendo do que é feito o mundo.
 O canto logo se decompõe, perde o encanto,
 E Passarinho deixa o canto da árvore
 Para ser, no rio dos céus, canoa de novo
 E, desse modo,
 Ver tudo o que nossos antepassados veem.

O canto *Ambonam* apresenta, em sua estrutura e imagética, uma síntese do pensamento Puri sobre o ciclo da vida e a continuidade dos mundos. No plano ontológico, o texto revela uma concepção em que o ser não é fixo, mas processual, um *ser-vivendo* que se faz no movimento do tempo. O Passarinho, ao levantar voo “no coração do tempo”, figura o princípio da mobilidade que define a existência Puri: o ser que se transforma em vento, em canoa, em olhar ancestral. Essa ontologia da transformação e do deslocamento reafirma a compreensão de que toda forma de vida participa do mesmo fluxo vital.

Sob o aspecto histórico, o canto inscreve a memória coletiva de um povo que reconhece sua permanência em Abya Yala, termo que abrange a totalidade do continente como território ancestral. A menção aos “ditos-dos-avós” remete à transmissão oral do conhecimento e à continuidade histórica da memória Puri, que resiste ao apagamento colonial por meio da palavra. O ethos Puri emerge na postura diante do mundo. Ele observa, escuta e aprende com o ambiente, incorporando os ventos, o sol e os rios como interlocutores. Essa atitude expressa um modo de ser em que conhecer não é dominar, mas participar. O gesto de “ver tudo o que nossos antepassados veem” simboliza um modo de conhecer intergeracional e coletivo, pautado na continuidade do olhar e na ética da coexistência. O Passarinho é caminhante entre planos, um ser que atravessa o terrestre e o celeste. Sua transformação em canoa no “rio dos céus” traduz o princípio Puri da circulação de vida e saber entre diferentes existências. A cosmopolítica enunciada nesse canto reconhece que vento, sol, terra e ancestrais participam ativamente da criação do mundo

No horizonte ontológico expresso em *Ambonam*, viver é um canto, e cada existência entoa, à sua maneira, a continuidade do mundo. O canto é um modo como a vida se manifesta e se comunica. O percurso da vida, por sua vez, é compreendido como inscrição na pele da Terra-Mãe. Cada ciclo, cada ser deixa marcas na superfície viva do território. A vida não se opõe à terra: ela é escrita nela, faz parte de sua memória e de sua textura.

Canto de Helenice Puri.(Xapuco Txori Puri) (2014, p.2)

Ey titiñan he Puri
 Ah tigagika he Puri
 Ey iñan he Puri
 Ah tigagika he Puri
 Ey anta he Puri
 Ah tigagika he Puri
 Ey are he Puri
 Ah tigagika he Puri

Minha avó é Puri
 Eu também sou Puri
 Minha mãe é Puri
 Eu também sou Puri
 Meu avô é Puri
 Eu também sou Puri
 Meu pai é Puri
 Eu também sou Puri

O canto de Helenice Puri expressa a ontologia relacional que afirma o ser Puri não como atributo individual, mas sim como continuidade entre gerações e entre mundos. Uma condição herdada, partilhada e continuamente afirmada. Cada verso reitera a existência como pertença. O ser Puri é uma cadeia de relações que nos liga aos nossos antigos. Porém o tempo não é linear, mas espiralar. As gerações não se sucedem; coexistem num mesmo eixo de memória viva. O canto é, assim, um ato de presentificação. A voz que canta “Eu também sou Puri” não fala sozinha. Ela fala com o sangue, e memória.

O ethos Puri que emerge desse canto é o da afiliação e da transmissão da identidade ancestral.. O canto começa pela avó e pela mãe, reconhecendo nelas a centralidade como tronco da linhagem. Elas representam o princípio da continuidade. Celebra-se o feminino como fundamento da existência, A repetição “Eu também sou Puri” é um gesto pedagógico. A forma como o canto é estruturado reflete o modo como o conhecimento é transmitido entre gerações por repetição, movimento cíclico. Cantar, neste contexto, é fazer memória corporal: o canto diz o que é ser Puri, e faz existir essa condição, ao pronunciá-la em coletividade.

Na cosmopolítica Puri, o canto não separa o espiritual do político. Cantar o nome do povo é invocar a força espiritual da presença Puri no mundo. O Canto de Helenice Puri é, ao mesmo tempo, um ato de nomeação, um rezo ontológico e uma declaração política de pertencimento.

INDÍGENA ORIGINÁRIO DO RJ (2023)

(Kandu Puri)

“Indígena originário do RJ, o sangue do meu povo raiz dessa terra.

Presente de fúria, passado de glória, nós sobrevivendo até dentro da favela.

Indígena originário do RJ, o sangue do meu povo banhando a terra,

presente de fúria, passado de glória, nós sobrevivendo até dentro da favela.

Criados à margem pela mãe solteira que leva nas costas

famílias indígenas, os originários da terra, levados roubados para as periferias.

Desde a escola, que o nosso sagrado vem sendo ensinado como fantasia, vivendo o bagaço do etnocídio na selva de pedra num mundo racista.

Pra lá e pra cá sempre dá enquadro, no boletim de ocorrência sou chamado de pardo.

Os filhos da terra, donos da terra, num apagamento identitário.

Roubaram minha terra. Cadê as araras? Os cantos? O rio? O sorriso? E a mata? Me invisibiliza e me apaga, mas me queima no ponto do busão lotado. Me caça e me escraviza, sempre nossos corpos sendo violados.

Me mata, me rouba e me estupra - makim mapro ĩ ah ndondna.

Depois vem me pedindo a cura.

Ah ne muya manteka kara

(eu não quero eles aqui)

Txo kapuna prika yamoeni galing ey txemim sate immi

(veja os tiros que atingem os corpos dos meus parentes).

Ah hon plew'ak txemim hon plew'ak diehyuñun kapuna ne galing ey

tutak (eu estou de pé, o povo está de pé, seus tiros não atingem meu espírito).

Taheantah krim he ey ure day immi ah pa

(o sangue do ancestral é o meu, corre no corpo, eu tenho).

Taheantah krim he ey miti ey txemim mun yah itanaji

(o sangue do ancestral é o meu, hoje meu povo vai achar a vitória).

Taheantah krim ure day immi day orun xamum gran krim mun ñoti

(o sangue do ancestral corre no corpo, em grande cobra esse sangue vai se

transformar).

Taheantah krim ure day immi gran uxurun pahinha he puri

(o sangue do ancestral corre no corpo, essa terra grande sempre será puri).

Indígena originário do RJ, o sangue do meu povo, raiz dessa terra.

Presente de fúria, passado de glória, nós sobrevivendo até dentro da favela.”

A poesia de Kandu Puri, intitulada “*Indígena originário do RJ*”, constitui um enunciado político de resistência indígena e destaca o contexto urbano.

O verso inaugural “*o sangue do meu povo, raiz dessa terra*” enuncia a ontologia na qual o Puri e o território são equivalentes. O sangue contém o território e o reproduz dentro do corpo. A expressão “*taheantah krim he ey ure day immi ah pa*” (o sangue do ancestral é o meu, corre no corpo, eu tenho) articula essa ontologia de fusão e circularidade. O corpo individual não é unidade autônoma, é veículo da continuidade coletiva. Em contexto urbano, essa concepção adquire nova dimensão: o corpo indígena que habita a cidade reinscreve o território ancestral. O verso “*criados à margem pela mãe solteira que leva nas costas famílias ndígenas*” revela um ethos da resistência cotidiana, centrado na figura feminina. A mãe, aqui, é símbolo da persistência coletiva; figura que carrega, sustenta e garante a sobrevivência do povo fora dos sistemas de reconhecimento estatal. Essa imagem feminina é também tradução do modo como o povo Puri concebe o mundo: a mãe não é apenas biológica, mas também cosmológica, associada à capacidade de gerar e regenerar. O ethos que estrutura o poema não é de lamentação, mas de reexistência. Mesmo “na favela”, afirma a continuidade da identidade originária.

Analisaremos alguns cantos rituais do povo Puri, os kanaremunde, com o propósito de evidenciar as dimensões históricas e ontológicas enunciadas em cada composição. Partimos do entendimento de que esses rezos além de expressões culturais, constituem verdadeiros registros de memória, pensamento e existência. Propomos uma abordagem analítica composta de duas perspectivas

- análise histórica, que se debruça sobre os registros, usos, práticas e memórias ligadas a cada canto; atentando para os contextos históricos e sociais de sua emergência e circulação
- análise ontológica, que busca observar como esses cantos expressam a concepção de mundo, o ethos e a autoenunciação Puri

Ao analisar conjuntamente esses dois níveis, o histórico e o ontológico, buscamos reconhecer os *kanaremundé* como arquivos vivo do pensamento Puri. Tal abordagem permite compreender que, ao cantar, o povo Puri recupera memórias e também projeta no som e na palavra a continuidade de seu ser coletivo. Não apenas contando o que foi, mas também instaurando, pela voz ritual, o que é e o que continua sendo. Nesta perspectiva, os *kanaremundé* desvelam um modo de ser no mundo, um *ethos* próprio na existência do povo que canta.

Os *kanaremundé* não são compreendidos como composições autorais ou expressões artísticas individuais. São vivenciados como formas de recepção espiritual e coletiva. Mais do que forma expressiva é meio de comunicação entremundos e com a própria historicidade da coletividade. Ao longo do processo de retomada linguística e política do povo Puri, os *kanaremundé* têm desempenhado um papel central na reativação da memória e da identidade. Cantar o *kwaytikindo* é fazer existir um mundo por meio da palavra. Propomos uma abordagem que reconhece os *kanaremundé* como atos de presença e configuração da existência.

Este trabalho não tem a pretensão de abarcar toda a completude do *ethos* Puri, nem tampouco de fixá-lo em uma definição estanque. O povo Puri é constituído de significativa diversidade marcada por diferentes trajetórias familiares, regionais e espirituais, bem como o próprio princípio ontológico que rege essa identidade: a ideia de que o ser Puri se tece pela reunião de distintas partes. Assim, a proposta aqui delineada não visa encerrar a reflexão sobre o *ethos* Puri, mas produzir uma colaboração situada nesse caminho coletivo de auto-conceituação, partindo das expressões que emergem do próprio povo. Trata-se, portanto, de uma ação para escutar e tornar visível, no próprio *kwaytikindo*, os traços que enunciam o que é ser Puri a partir de dentro, como voz que se reconhece viva e múltipla em seu próprio caminhar.

1) MITI GRAN VIRU (HOJE ESTE VIRU)

Miti gran viru pon
 Katxile ï hetapaypa
 Day gran miripon
 Tximeon tximba
 Makï ñaman
 Ansehon axe
 iñan
 Kaxate taheanta
 Kaxate

Hoje este jarro de viru Cheio para a festa
 Nesta noite Indígena bebe Água de milho
 Da mãe terra
 Ouça o ancestral
 Ouça

Este canto inaugura, no processo de retomada linguística Kwaytikindo, o uso da palavra katxile ('cheio'), registrada na oralidade do século XX na comunidade de Araponga-MG, vinculada à Dança de Caboclo, uma manifestação cultural local com raízes nas tradições Puri. A letra foi composta no século XXI, mas segue a melodia anotada em partitura no século XIX sob a descrição de "música para a festa de bebida", demonstrando a conexão entre registros escritos coloniais e a continuidade de práticas tradicionais. A bebida viru, preparada originalmente com milho e, mais recentemente, também com frutas, representa um importante elemento cerimonial do povo Puri. A menção ao milho também carrega valor histórico: documentou-se que este alimento era oferecido nos caminhos como gesto de paz entre clãs Puri em conflito, e puris hoje em dia ainda o colocam à entrada das suas casas. -Tutushamum²³

A canção, portanto, remonta a práticas culturais e espirituais que articulam a materialidade, memória coletiva e à continuidade dos rituais. O canto atua como ponte entre passado e presente, religando os ciclos cerimoniais à linguagem contemporânea da retomada

²³ Entrevista cedida à autora em 24 de julho de 2025

O jarro de viru, “cheio para a festa”, convoca o tempo presente a partir da memória dos rituais de comunhão. O gesto de beber a “água de milho da mãe terra” celebra o alimento e atualiza a relação sagrada com o território, compreendido como ente e matriz de existência. O canto convoca os ouvintes a “ouvir o ancestral”, instaurando a escuta como forma de vínculo com o mundo invisível e com o tempo profundo da ancestralidade.

A presença da palavra *ktxile* (‘cheio’) remete ao preenchimento simbólico: de corpos, de cantos, de recipientes e de sentidos. O canto opera como manifestação ontológica do *ethos* Puri, pois afirma o modo como o povo se compreende no mundo em relação com a terra (*lñan*), com os alimentos, com os mortos e com os rituais. Beber o viru torna-se um ato de continuidade do ser, e cantar sobre ele, um modo de dizer-se como Puri.

O canto *Miti Gran Viru* manifesta traços marcantes do *ethos* Puri, entendido aqui como o conjunto de princípios, modos de ser e valores fundamentais que orientam a existência e a convivência deste povo em sua própria concepção. Este *ethos* revela-se através da ritualização da vida cotidiana, da centralidade do território enquanto ente relacional e da integração entre corpo, alimento e ancestralidade. O canto expressa um *ethos* que valoriza a circularidade da existência: o jarro que serve para conter a bebida sagrada também pode ser urna funerária, simbolizando que vida e morte estão conectadas dentro de um mesmo ciclo de continuidade. O viru, bebida fermentada de milho ou frutas é um mediador cerimonial, um elo entre os vivos e os ancestrais. A palavra *ktxile* (‘cheio’), ao descrever esse viru, indica que o valor simbólico está na completude, na abundância partilhada, no preenchimento que envolve corpo, território e espírito.

Outro traço Puri evidenciado é a escuta como fundamento da existência. O chamado final do canto, “ouça o ancestral”, indica que saber e orientação não partem apenas da razão discursiva, mas sim da escuta espiritual, da conexão com os que vieram antes. O canto, nesse sentido, é uma forma de manter viva a presença dos ancestrais como guias do agora.

Também se demonstra a concepção do território como Mãe viva (*lñan*), doadora da água, do milho, do alimento, e portanto da própria vida. A relação com o chão não é utilitária é espiritual e cerimonial, permeada por reciprocidade e reverência. O canto traduz uma compreensão do tempo que não é linear, é

ancestral, é “hoje” que o jarro está cheio, mas é também hoje que se atualiza uma prática antiga.

2) TXIMEON BAYTXINA (MEDICINA INDÍGENA)

Ah mateuhin ndond
Txori gayudo ĩ ah
Hon day axe metlon
Tximeon baytxina

Eu necessito de cura
A floresta me dá
Está na força da terra
A medicina indígena

Aqui ainda se nota a função variável de algumas palavras; é o caso de 'mateuhin', que funciona como verbo (necessito), e mais tarde seria designado somente para o uso de adjetivo ('necessário'). Porém as atualizações, alterações decorrentes da vitalização não geram correções nos kanaremundé. Eles configuram um arquivo histórico de cada estado do idioma. Este é também o primeiro canto registrado com a preposição *ĩ* (“para”), demonstrando a incorporação de partículas relacionais na estrutura frasal do Kwaytikindo durante o processo de recomposição linguística.

A composição atual deste canto, feita no contexto da retomada linguística no século XXI, manifesta uma prática tradicional ancestral: a medicina indígena enquanto um saber enraizado no território (*axe*), na floresta (*txori*) e na palavra-canto. A função performativa do canto é mantida: ele é entoado durante o preparo de remédios, reiterando práticas ancestrais de cura, onde o canto não é um suporte, é componente ativo do processo de tratamento. Neste canto, o Puri se enuncia como um corpo necessitado de cura (*mateuhin ndond*) que se conecta diretamente com a floresta (*txori*) e a terra (*axe*) como fontes da força vital regeneradora. A *tximeon baytxina* (medicina indígena) é evocada não como um objeto exterior, e sim como expressão viva da relação entre humano, natureza e palavra. A cura, portanto, não é vista como algo isolado ou individual, trata-se de um fluxo ontológico que parte do chão, da mata e da palavra entoada.

A presença do canto como parte do preparo da medicina indica uma cosmologia em que o som, o verbo e o corpo se entrelaçam para produzir saúde. Este canto manifesta uma forma de existência que compreende o mundo como interdependente e relacional onde os elementos naturais são agentes, não recursos. A autoenunciação do ser Puri aparece como ser em relação com os entes da floresta, da terra evocando um saber que está em ato, em palavra, em ritual. O puri que se revela neste canto está centrado na confiança profunda na relação com a terra e seus elementos como fontes de cura e continuidade da vida. Há uma ética da interdependência: o Puri não é separado do território, ele é parte de um ciclo que envolve necessidade, dádiva, palavra e cuidado. A medicina não se reduz a um remédio, é uma prática integral que envolve o canto, a floresta, o corpo e o coletivo.

Outro aspecto aqui manifestado é a espiritualidade imanente: a cura não se dá sem palavra, e a palavra, por sua vez, não é neutra. ela carrega força, atua, transforma. Essa visão revela uma concepção de saúde como equilíbrio entre o corpo, o espírito e o território.

3) PETARA (LUA)

Petara, Petara
Poteh miripon
Ximan xute
Okora dieh

Lua, lua
Luz (da) noite
Caminho bom
Você (no) céu

O canto *Petara* ocupa um lugar inaugural na retomada linguística Puri: foi o primeiro a ser composto diretamente no idioma retomado, marcando o início de uma nova fase da língua Puri no século XXI. Nesse estágio inicial, reflete na ausência de preposições (adicionadas entre parênteses na tradução) e no uso inicial de vocábulos que, posteriormente, seriam substituídos na conversação. Como *ximan* (caminh) por *sana*,(caminho) evidenciando o processo de seleção lexical baseado em aprofundamentos linguísticos e referências históricas e

territoriais. A estrutura simbólica da letra destaca os elementos do cosmos. A lua (*Petara*), enquanto entidade relacional, é objeto de diálogo e invocação. Este canto revela uma enunciação puri profundamente relacional com os corpos celestes. A lua não é uma metáfora ou figura literária, é um ser com quem se fala, se entrega, se espera proteção. A enunciação "Lua, lua / luz da noite / caminho bom / você no céu" é um modo de reconhecer o cuidado de Petara com os Puris caminhando na terra.

Entre puris de algumas famílias e regiões preserva-se a tradição de crianças recém-nascidas serem apresentadas à Petara em ritual e também muitas medicinas. Em minha família, o meu rito de nascimento de apresentação para Petara foi realizado por meu pai Chicão e os demais membros por minha tia-avó Irenir.

O Puri é um Ser compreendido com uma ética da comunicação com os elementos do mundo. O ser Puri é alguém que não habita um universo inerte, sim um cosmos de presenças vivas. O canto é um gesto de alinhamento. O modo de se relacionar com a lua, o cuidado com os recém-nascidos, a oferta das medicinas à luz de Petara, tudo aponta para uma vida em que a espiritualidade está incorporada à existência cotidiana. Não há separação entre natureza e cuidado, entre corpo e cosmos, palavra e cura.

4) TITIÑAN (AVÓ)

Titiñan day lonke montay katara

Titiñan laman kemun he

Titiñan mandjira ah metlon

Avó no bosque de sapucaia

dorme Avó é alma caminhante

O nome da avó me fortalece

Este canto se inscreve na tradição de reverência aos ancestrais femininos do povo Puri, em especial às avós, identificadas de forma recorrente como guardiãs da transmissão de saber na resistência silenciosa. A figura da *titiñan* é evocada no espaço do bosque de sapucaia, árvore de forte presença simbólica

e ecológica nos territórios Puri, tradicionalmente relacionada a práticas rituais e funerárias. O termo *laman kemun* (alma que caminha) retoma expressões presentes também nos cantos fúnebres do kwaytikindo, reforçando uma concepção de continuidade da vida após a morte, onde o espírito das anciãs segue em caminhada ancestral. O uso da palavra *katara* neste canto ocorre em momento anterior à sua estabilização semântica como "colocar", ainda mantendo seu sentido múltiplo, aqui associado ao descanso/dormir. O bosque de sapucaia aparece como um espaço sagrado e de retorno, indicando um lugar cosmológico de pertencimento após o ciclo vital, o que revela registros importantes sobre a geografia espiritual do povo Puri.

Neste canto, o ser Puri é enunciado em profunda conexão com os ancestrais, com os lugares e com os nomes. A figura da avó é uma memória afetiva ou genealógica, uma entidade viva, uma "alma caminhante" que ainda habita, orienta e fortalece. O bosque de sapucaia é um território ontológico de morada das almas, confirmando que o pertencimento ao território transcende o corpo e se perpetua no espírito. Nomear a avó é, portanto, uma forma de ativar sua força e fazer reverberar sua existência. Ser Puri, neste canto, é ser memória viva que caminha, protege e fortalece, inscrita nos nomes, nos corpos e nos territórios. O Ser Puri que emerge aqui honra os nomes, carrega a memória das avós como força vital, e reconhece o território como extensão do corpo e da alma. A valorização da caminhada, da floresta e dos nomes ancestrais articula uma ética do cuidado e da continuidade em que o viver é também um ato de reverência e escuta dos que vieram antes.

5) TANGWETA (SOMBRA)

Tangweta tangwa txo
 Ñawera txori kemun
 Ey lakare, omrin, apon
 Ah sate prika txo

A sombra vê o macaco Ñawera percorre a floresta Meu braço, arco, flecha Eu vejo irmãos e irmãos”

Este canto surgiu de um sonho. A cultura puri contempla a possibilidade de comunicação entre diferentes planos de existência através do sonho, como se nota na própria palavra para

nomeá-lo: 'arekatara' ('o pai coloca'). Neste sonho havia uma glerena (reza) seguindo uma certa melodia e seus participantes, portando arcos e flechas, pediam pra que se fizesse um canto que mencionasse o macaco. É um canto ligado à caça, pois *Ñawera* é um espírito que zela pela mata e os seres que nela vivem, ao qual o braço que porta arco e flecha está submetido. A relação de irmandade pode estar ligada aos animais, mas também aos humanos que dependem da caça e a celebram. O canto *Tangweta* marca uma etapa importante no processo de elaboração do kwaytikindo ao introduzir a forma *txori* como variante para 'floresta', em lugar da forma anterior *txoreh*. Tal variação está atestada na oralidade contemporânea da comunidade de Araponga-MG (*techori*), e sua incorporação demonstra o dinamismo da língua retomada, que se estrutura a partir da escuta atenta às diferentes memórias locais. Outro elemento notável é o uso do termo *prika*, que cumpre a função de indicar pluralidade, sendo sua primeira aparição nos cantos retomados. Tutushamum²⁴

O relato de Tutushamum Puri informa que o canto foi recebido em sonho, expressão de um modo tradicional de acesso ao conhecimento espiritual no universo Puri. A referência ao sonho como canal de revelação *arekatara* demonstra o entrelaçamento entre palavra, ritual e planos ontológicos. *Arekatara* significa sonho e suas partes: are (pai) + katara (coloca).

O canto estabelece uma relação ontológica entre o caçador, os seres da floresta e os entes espirituais que regem o equilíbrio da vida silvestre. Os “irmãos e irmãs” mencionados não são apenas os humanos. Apontam para uma irmandade cosmopolítica com os animais, com os espíritos e com os cantos que os invocam. O canto opera como um dispositivo de convocação e reconhecimento da vida em sua pluralidade, onde caçar é um ato de relação, escuta e autorização. Ser Puri, se manifesta no saber ver com a sombra, caminhar com *Ñawera*, e integrar-se à floresta com reverência e discernimento. Este canto revela um traço fundamental do ethos Puri: a interdependência espiritual com os seres da floresta e a ética da caça como ritual.

²⁴ Entrevista à autora em 13 junho 2025

O caçador não é uma figura isolada, é alguém que age sob orientação espiritual (*Ñawera*), consciente de que a vida que tira é parte de um ciclo mais amplo. A sombra que vê, a presença do macaco, o reconhecimento dos “irmãos e irmãs” indicam que o mundo é povoado por presenças sensíveis e atentas. O ethos que emerge aqui é o do equilíbrio, da escuta e do cuidado. A caçada não se trata de um gesto de dominação, é de pertencimento, onde o arco e a flecha são prolongamentos de uma escuta ancestral. O sonho como fonte do canto confirma que a palavra nasce da recepção espiritual coletiva.

Os *kanaremund*e analisados nesta seção evidenciam-se como instâncias ontológicas da linguagem Puri em seu exercício pleno de historicidade. Além do que expressões rituais, eles configuram dispositivos de enunciação do mundo, articulando memória, território, espiritualidade e prática social. Constituem, portanto, uma filosofia cantada, em que o pensamento se formula pela materialidade da voz, escuta e relação.

Cada canto é um ato que reinscreve o coletivo em sua trajetória de continuidade. A língua, ao ser pronunciada nos rituais, comunica, opera transformações, convoca presenças e atualiza o vínculo com os entes que compõem o mundo relacional Puri. Assim, os *kanaremund*e constituem-se atos de inscrição epistemológica e cosmopolítica Puri no mundo. São lugares onde se pensa e se projeta a coletividade a partir de seus próprios fundamentos. É também retorno ao passado, mas como reelaboração permanente do presente enquanto tempo ancestral. O que se delineia nesses cantos é uma concepção de ser em relação e de linguagem como ação.

3.7 LUGARES DE FALA E MANIFESTAÇÃO: A PRESENÇA DO KWAYTIKINDO

Cada manifestação do idioma, seja em um ato ritual, em um documento institucional, em uma obra de arte ou em um espaço urbano, constitui um acontecimento ontológico, no qual a língua reafirma sua agência e sua capacidade de reorganizar a vida. Esses lugares de fala e manifestação configuram zonas de existência, onde o idioma atua como memória viva e campo de força. O idioma se faz sentir, ver e ouvir. Linguagem em curso, atuante e atualizadora da presença Puri no mundo. A vitalidade do Kwaytikindo, língua do povo Puri, observa-se em suas múltiplas formas de presença; falada, escrita, cantada e inscrita em diferentes contextos

OXEH - Memorial Indígena do Povo Puri

Foto 2 - Memorial 1



Foto: Arquivo Pessoal

Foto 3 – Memorial 2



Foto: Arquivo Pessoal

Localizado na Reserva Biocultural Puri Teyxokawa, em Mairiporã - SP, o Memorial *Oxeh* constitui-se uma ação de visibilidade e demarcação da memória histórica Puri. O espaço manifesta a cosmovisão do território ancestral indígena como um ente educativo e portador de identidade. Possui 2 murais dedicados à língua Puri: em grafismos kwaytikindo e kamaremundu.

A ação foi realizada pelo Projeto Txemim Puri via edital municipal Lei Paulo Gustavo. A criação do Memorial Indígena *Oxeh* compreende os objetivos manifestos através da lei 11.645/2008 que trata da importância do ensino das Histórias e Culturas Indígenas. Esta lei é resultado de longa luta do Movimento Indígena Nacional no sentido de assegurar o direito a memória e a identidade do território que veio a ser nomeado 'Brasil', bem como o reconhecimento da diversidade de culturas e povos que o compõe.

“Kwaytikindo Pirirema - Grafismos do idioma Puri

Os grafismos indígenas constituem um sistema de comunicação visual que expressa a cultura e identidade de um povo.

São utilizados para “vestir” o corpo social indígena marcando categorias, ciclos de vida e demais eventos componentes de determinada cosmovisão; bem como podem se apresentar em cestarias, cerâmicas e demais manifestações da cultura material e imaterial de uma etnia. 3 domínios comumente referidos nos significados das imagens são: a natureza do território ancestral, a vida espiritual e a tradição. Cada povo estabelece simbologia própria.

Originalmente as pinturas são realizadas a partir de pigmentos vegetais e minerais como urucum, jenipapo, argila e carvão. Além de ser uma manifestação artística e da relevância estética, os grafismos são registros de saberes, costumes e processos históricos transmitidos entre gerações.

Os grafismos corporais puri são utilizados tanto cotidianamente quanto em ocasiões especiais. Representam elemento comum e de ligação entre os puris ancestrais e contemporâneos. Eles configuram um repertório que se atualiza estabelecendo relação com as práticas sociais do próprio povo e sua experiência histórica.”

Foto 4 – Livro Uxo Mairiporã.



Foto: Arquivo Pessoal

Livro Uxo Mairiporã produzido conjuntamente ao Memorial Puri.

FUNAI - Cartilha Grupo de Trabalho Nacional para as Línguas Indígenas do Brasil. Livro eletrônico organizado por Altaci Kokama e Vanessa Silva Ságica em 2004:

“A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) disponibilizou às suas unidades regionais quatro cartilhas lançadas pelo Grupo de Trabalho (GT) Nacional da Década Internacional das Línguas Indígenas (DILI) e o Ministério dos Povos Indígenas (MPI). As cartilhas trazem os temas da co-oficialização de línguas, línguas indígenas de sinais, Braslind (português indígena) e a constituição do GT Nacional da DILI.

As publicações foram disponibilizadas no site da Funai com o fim de qualificar as demandas relacionadas às línguas indígenas no país.²⁵

Imagem 1 – Cartilha FUNAI GT DILI Brasil



Unesco - Década Internacional das Línguas Indígenas:

“1º evento do Grupo de Trabalho Regional -Sudeste no âmbito da Década Internacional das Línguas Indígenas no Brasil intitulada: “Línguas Indígenas, mundos ancestrais” »I Conferência de Línguas Indígenas – Sudeste.

O evento virtual ocorreu no dia 12 de outubro – Dia da Resistência Indígena e reuniu várias etnias originárias/ habitantes no Sudeste Brasileiro para apresentar o seu povo e a sua resistência linguística.”

²⁵ <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2025/funai-disponibiliza-cartilhas-sobre-linguas-indigenas-no-brasil-as-suas-unidades-regionais>

(<https://idil2022-2032.org/events-activities/lenguas-indigenas-mundos-ancestrales-%E3%80%8Bi-conferencia-de-lenguas-indigenas-gt-sudeste-de-la-decada-en-brasil/>)

IPHAN/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - 35ª Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade (2022)

“ Pañikeyuñun taheantah / Txo pañike kara / Nat pañike koya / Boase yamoeni man tri ” anuncia o canto da língua puri , que traduzido para o português diz: “ Nosso ancestral / Nos vê aqui / Porque nós falamos / Palavra que ele conhece ” .²⁶

Revista Science Advances.

Artigo científico intitulado “Globally, songs and instrumental melodies are slower and higher and use more stable pitches than speech: A Registered Report” (Globalmente, canções e melodias instrumentais são mais lentas e agudas e usam tons mais estáveis do que a fala) publicado em maio de 2024. O estudo reuniu falantes nativos de 55 países e refletiu sobre as especificidades da música e da fala em diferentes culturas: OZAKI, Yuto; TIERNEY, Adam; PFORDRESHER, Peter Q.; SAVAGE, Patrick E. et al. Globally, songs and instrumental melodies are slower and higher and

²⁶ <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/projeto-resgata-fluencia-de-indigenas-na-lingua-puri>

use more stable pitches than speech: A Registered Report. Science Advances, v. 10, n. 20, eadm9797, May 2024. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adm9797>. Acesso em: 1 nov. 2025. DOI: 10.1126/sciadv.adm9797.

Exposição Titiñan Puri - Espírito Santo

Inaugurada em abril de 2024 no Centro Cultural Eliziário Rangel, no Espírito Santo, a mostra de Kath Xapi Puri apresentou ilustrações digitais e pinturas acrílicas para celebrar a resistência cultural do povo Puri através da sabedoria das avós, mulheres fundamentais na preservação da identidade e tradição do povo.²⁷

Imagem 2 – Exposição Titiñan – Espírito santo



Nesta imagem, uma avó pesca à beira do rio, e nas águas nadam peixes grafados com o símbolo do ñamake, em Kwaytikindo, evocando toda a cosmovisão que esse símbolo do peixe sintetiza em nosso idioma, que traduz palavra e corpo em uma mesma linguagem.

²⁷ <https://www.portaltemponovo.com.br/ultimos-dias-para-visitar-a-exposicao-titinan-puri-de-kath-xapi-puri-na-serra/>

Evento Kanduna Puri (Acendimento Puri) - Minas Gerais

'Kanduna', que em kwaytikindo significa 'acendimento', nomeia o evento anualmente realizado pelo Movimento de Retomada Puri da Zona da Mata Uxo Txori em parceria com a Secretaria de Cultura da Prefeitura de Viçosa, em Minas Gerais. O Kanduna Puri tem como objetivo celebrar e visibilizar as culturas indígenas, em especial o povo local, Puri. Em abril de 2024, como parte da programação do evento, o grupo Puri Uxo Txori instalou na Praça do Rosário uma placa na língua Puri: "Dieh hon day omi txemim tximeon Puri" (Você está em um território indígena do povo Puri). Porém a placa foi vandalizada. Em novembro de 2024, foi encaminhado ao Executivo Municipal um pedido de informação sobre a realocação da placa.²

Imagem 3 – Kanduna Puri. Minas Gerais



Foto 5 – Placa da língua Puri (kwaytikindo) em Uxo Txori - MG



Aldeia krim Orutu (Sangue Valente) - Minas Gerais:

Em publicação da Aldeia Krim Orutu (2024) utilizam o kanareunde Taheanta em afirmação do direito à vida, integridade, liberdade e segurança. O kanareunde expressa a relação espiritual entre o ancestral, a mata e o povo Puri.²⁹

Kanareunde: Taheanta
Taheanta txori day lekah (O ancestral mora na mata)
Dieyuñun xambe koya (Seu filho fala)
Taheantah txori day lekah (O ancestral mora na mata)
Dieyuñun xambe tri muya (Seu filho quer saber)
Pañikeyuñun txemim! (Nosso povo!)
Puri taheanta krim. (Sangue ancestral Puri)

Comunidade Puri Ñamantuza Koya (Rio fala) - Minas Gerais

Imagem 4 – Grafismo Ñamake em Ñamantuza Koya

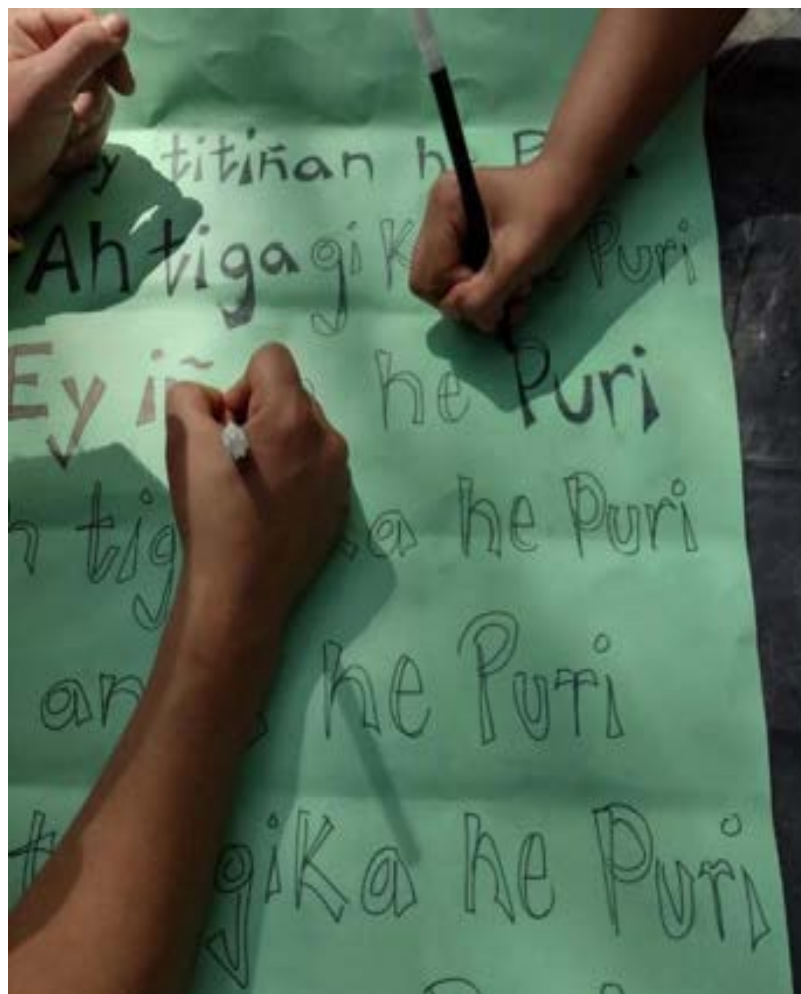


²⁹ <https://www.instagram.com/reel/C-iivwNJgoT/?igsh=YzljYTk1ODg3Zg==>

Foto 6 – Estudo da Língua Puri (kwaytikindo) em Puri Ñamantuza Koya

- MG

Canto ‘Ah tigagika he Puri’ (Eu também sou Puri) de Helenice Puri



Daiara Tukano, Nanquim sobre papel A3, 2022.

“Línguas em Retomada: Patxohã, Pataxó-Hãhãhãe, Nhêengatu, Tupi Antigo Kiriri-kipêa, Kipêa-dzubukuá, Dzubukuá e Kwaytikindo; Insistentes como o broto de um Tronco Velho. Somos floresta. Daiara Tukano, Nanquim sobre papel A3, 2022. Estudo.”(BORJA, 2024, p.43)

Imagem 5 – Pintura Línguas em Retomada



Posse Presidencial em 2023

Apresentação musical de Kandu Puri ³¹

Imagem 6 – Show kandu Puri



³¹ <https://www.instagram.com/p/Cm17UE-OiSj/?igsh=YzljYTk1ODg3Zg==>

Cerâmica

Pote de barro. Arte do Grupo Xamun Orun no Espírito Santo. Grafismo Ñamake (Peixe) em kwaytikindo.

Foto 8 – Grafismo Ñamake (peixe) em cerâmica – Espírito Santo



Foto: Xamun Orun

Prato de barro. Arte de Txâma Xambé Puri em São Paulo. A peça remete aos ancestrais pratos rituais e apresenta nomes de diversos grupos Puri. O Grafismo Purika, representado por três pintas, é um grafismo ancestral que teve seu uso identificado e retomado pelo projeto de vitalização linguística kwaytikindo. Atualmente é o grafismo de maior circulação entre distintos grupos Puri. A palavra Purika é traduzida em português como ‘três’. O significado deste grafismo remete a ideia de povo. Seu sentido está relacionado à cosmovisão Puri acerca da quantidade três.

Foto 9 – Grafismo Purika (povo) em cerâmica – São Paulo



Foto: Arquivo Pessoal

Tecelagem

Arte do Grupo Xamun Orun no Espírito Santo. Grafismo Ambo (árvore) em kwaytikindo.

Foto 10 – Grafismo Ambo (árvore) em tecelagem. Espírito Santo



Foto: Xamun Orun

Miçangas

Arte do artesão Kandu Puri no Rio de Janeiro. Grafismo Ñsmake (peixe) em kwaytikindo.

Foto 11 – Grafismo Ñmake em miçanga – Rio de Janeiro



Foto: Kandu Puri

Grafismo Corporal

Foto 12 - Grafismo Corporal Ñamake – Rio de Janeiro



Foto: Kandu Puri

CONSIDERAÇÕES FINAIS — entre percursos e enunciados de um trajeto histórico

A presente dissertação situou a língua Puri como campo historiográfico e matéria viva da experiência histórica deste povo. Ao observar o percurso histórico de atribuição terminológica do “Puri”, desde os registros coloniais e as designações externas que buscaram enquadrar a alteridade indígena em categorias fixas, até as produções acadêmicas contemporâneas e, sobretudo, a autoenunciação Puri, revelou-se que a conceituação deste etnônimo é fruto de disputas narrativas, transformações históricas e reapropriações políticas.

Essa leitura diacrônica, que articulou registros escritos e oralidade, demonstrou que a língua, longe de ser um mero repositório lexical, constitui-se como dispositivo de inscrição histórica. Na retomada linguística Puri (kwaytikindo) se condensam memórias, cosmologias e categorias políticas que, ao mesmo tempo, resguardam a ancestralidade e respondem a contextos históricos de resistência. Assim, o kwaytikindo opera como arquivo que guarda, atualiza e reorganiza sentidos a partir da própria epistemologia indígena Puri, projetando um conhecimento situado e autorreferenciado. cuja dimensão cosmopolítica articula humanos, não humanos, memória ancestral e território em um mesmo sistema de relações.

Evidenciou-se que para os Puri, falar sua Língua-Mãe vai além de uma simples forma de identificação: é afirmar a própria existência e declarar a comunicação ancestral com o território. As autodenominações, fundamentadas no idioma ancestral e nos sentidos relacionais herdados da tradição Puri, mostram que cada nome é um ato de presença no mundo, sustentado por memórias e forças coletivas. Ao ser pronunciada, a língua-espírito kwaytikindo carrega consigo saberes e significados que reafirmam a continuidade do povo Puri e sua maneira própria de compôr a vida da Mãe-Natureza na história do tempo presente.

Este trabalho é uma contribuição situada ao processo histórico de conceituação do Ser Puri por parte do próprio Puri, a partir de seus cantos, sua

palavras e seus modos de enunciar-se. Trata-se de uma escuta às formas próprias de formulação da história e do pensamento indígena, que faz da linguagem uma de suas forças constitutivas.

A pesquisa demonstrou que a conceituação contemporânea do termo “Puri” emerge de um processo que atravessa temporalidades, deslocamentos e reconfigurações. Configura-se como um território de significação em constante movimento assim como seu idioma e sua concepção de vida. Movimento este que ecoa característica do próprio ethos Puri de estar no mundo: um caminhar. Um caminhar que é, ao mesmo tempo, método e horizonte. Caminhar não como deslocamento sem direção, mas como prática epistemológica e histórica de reinscrever a própria existência na memória do território; em relação com os seres que o habitam. Nessa perspectiva, a conceituação não se conclui. Ela segue em movimento na medida em que o povo Puri continua a narrar, cantar e habitar sua história.

REFERÊNCIAS

- ANGATU, Casé. Banca de qualificação de mestrado de Flávia Sutelo da Rosa: Cidade, território ancestral indígena: direitos e poeti(cidades). Porto Alegre: PROPUR/UFRGS, 2023.
- ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Ayra. Povos indígenas – somos um mundo onde cabem muitos mundos: Îandê Iané Ara Masuí Xukui Amó Ara (lutas indígenas, (re)existências e resistências). In: REIS, Tiago Siqueira; OLIVEIRA, Monalisa Pavonne (orgs.). Lutas e movimentos sociais no tempo presente: historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora da UFRR, 2022. p. 176–210.
- ARRUTI, José. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v. 3, n. 2, Rio de Janeiro, 1997. p. 12–27.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Identidade, etnogêneses indígenas. In: Povos indígenas no Brasil 2001–2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 51.
- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS (ALMG). Indígenas da etnia Puri reafirmam resistência na ocupação em Usina de Aimorés. Belo Horizonte, 11 nov. 2024. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/comunicacao/noticias/arquivos/Indigenas-da-etnia-Puri-reafirmam-resistencia-na-ocupacao-em-Usina-em-Aimores/>. Acesso em: 4 nov. 2025.
- ASSOCIAÇÃO REDES DE DESENVOLVIMENTO DA MARÉ; GUAJAJARA, Kaê; CARVALHO, Pâmela (orgs.). Identidades e racialidades na Maré: os crias originais. Coordenação: Geisa Lino. Curadoria: Kaê Guajajara, Kath Xapi Puri, Lisi Potiguara. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2023.
- ASSOCIAÇÃO UNIVERSITÁRIA LATINO-AMERICANA. Sebastião Farinhada e Mestre Boi. In: XV Troca de Saberes (UFV). Viçosa: UFRV, 2024.
- BANIWA, Gersem. História indígena no Brasil independente: da ameaça do desaparecimento ao protagonismo e cidadania diferenciada. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofia, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, v. 25, n. 51, p. 263–290, 2022. DOI: 10.12795/araucaria.2022.i51.12.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, n. 62/1, maio/ago 2017. p. 303–304.
- BANIWA, Gersem. As contribuições dos povos indígenas para o desenvolvimento da ciência no Brasil. *Ciência & Cultura*, São Paulo, v. 75, n. 1, p. 34–41, 2023.
- BANIWA, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BANIWA, Gersem Luciano. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais*, Cruz das Almas, v. 2, n. 1, p. 22–40, 2019.
- BARBOSA, Willer Araújo. Cultura Puri e educação popular no município de Araponga, Minas Gerais: duzentos anos de solidão e defesa da vida e do meio ambiente. Florianópolis, 2005. p. 107–219.
- BONFIM, Evandro. Kurâ Itanro: cosmopolítica e língua entre os Bakairi. *Revista Nanduty*, v. 5, n. 6, p. 30–36, 2017. DOI: 10.30612/nty.v5i6.6871.
- BONFIM, Evandro S. Gramáticas cosmopolíticas: o caso Bakairi. In: GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho et al. (orgs.). Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística. Brasília: IPHAN, 2016. p. 175–180.
- BONFIM, Evandro de Sousa; DURAZZO, Leandro; AGUIAR, Maycon Silva. O levante linguístico indígena no Nordeste, no Espírito Santo e em Minas Gerais: aspectos teóricos, políticos e etnográficos. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 398–420, 2021.

- BORJA, Isaias dos Anjos. A palavra indígena sempre existiu: a história e literatura Puri. 2024. 80 f.
- CAMPOS, Ana Paula Teixeira de. Conquista de terras em conjunto: redes sociais e confiança – a experiência dos agricultores e agricultoras familiares de Araponga-MG. Viçosa: UFV, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos índios no Brasil – política indigenista no século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 239–240.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 28, n. 1/2, 1998. p. 105–114.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha (org.). Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazemos. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Kamuri, 2019.
- DURAZZO, Leandro Marques. Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Natal: UFRN, 2019. 383 f.
- DURAZZO, Leandro. A garantia do seguimento indígena: ciência ritual, rede proká e revitalização linguística no submédio São Francisco. Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 421–460, 2021.
- ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. Jornal do Brasil: ou relatos diversos do Brasil coletados durante expedições científicas. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais, 2002.
- ESPAÇO CULTURAL. Casa de Umbanda Caboclo Flecheiro Puri Guerreiro / Ilê Asê Oyá Onira. Mapa Cultural do Espírito Santo. Disponível em: <https://mapa.cultura.es.gov.br/espaco/1788/>. Acesso em: 24 jan. 2025.
- FERRARI, Clara Teixeira. Tlamum Ukuá: marcadores da etnicidade Puri em sistemas agroalimentares. 2024. 239 f. Tese (Doutorado em Solos e Nutrição de Plantas) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2024.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro (org.). Atlas etno-histórico da ressurgência Puri: resistências e transformações indígenas no Rio de Janeiro. Brasília, DF: Editora O Lampião, 2023.
- FREIRE, José Ribamar Bessa; FREIRE, Maria José. Caderno Povos Indígenas – Povos Originários: trilhos da alfabetização. Coordenação: Vilma Guimarães. Rio de Janeiro: FGV, 2024.
- FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.
- FURTADO, Manoel Basílio. Itinerário da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Itabapoana à Gruta das Minas do Castello. Campos dos Goytacazes: Essentia, 2014.
- FUNDAÇÃO VALE. Caderno Povos Indígenas. Rio de Janeiro: Fundação Vale; FGV DGPE, 2024. Disponível em: https://www.fundacaovale.org/wp-content/uploads/2024/05/cad-povos-indigenas_web_fundacaovale_fgv-dgpe.pdf. Acesso em: 2 nov. 2025.
- IBGE. Censo Demográfico 2010 – Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- INSTITUTO PACHAMAMA. Inhã Ucho – nome da Mantiqueira, na língua Puri: território-corpo-espírito, Mãe Terra. Texto de Aline Rochedo Pachamama (Churiah Puri). [s.l.]: Instituto Pachamama, [2024?]. Disponível em: https://institutopachamama.org.br/#inha_ucho. Acesso em: 4 nov. 2025.
- Jan Linhart et al. AUTO-ETNOGRAFIA COLABORATIVA ENTRE OS POTIGUARA E A CAPACITAÇÃO DE INTELLECTUAIS ORGÂNICOS. In: ANAIS DO SEMINÁRIO DO NÚCLEO DE EXTENSÃO MULTIDISCIPLINAR PARA O DESENVOLVIMENTO RURAL, 2017. Anais eletrônicos, Galoá, 2017. Disponível em:

- <<https://proceedings.science/nemdr/trabalhos/auto-etnografia-colaborativa-entre-os-potiguara-e-a-capacitacao-de-intelectuais?lang=pt-br>> Acesso em: 27 Nov. 2025.
- KALTNER, Luciana F.; SANTOS, M. C. S. História do pensamento linguístico e das práticas gramaticais no Brasil: é possível periodizar? *Cadernos de Linguística*, v. 4, n. 1, 2023. DOI: 10.25189/2675-4916.2023.v4.n1.id679.
- KARIRI-XOCÓ, I.; KARIRI-XOCÓ, N.; NELSON, D.; PITMAN, T. A retomada da língua kariri-xocó. *Cadernos de Linguística*, v. 1, n. 3, p. 1–13, 2020.
- KNIVET, Antonio. Notável viagem que, no ano de 1591 e seguintes, fez Antonio Knivet, da Inglaterra ao mar do Sul, em companhia de Thomas Candish. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnographico do Brazil*, v. 12, p. 295–390, 1878.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. Florestania. *Revista Educação*, São Paulo, 24 nov. 2023. Disponível em: <https://revistaeducacao.com.br/2023/11/24/ailton-krenak-florestania/>. Acesso em: 4 nov. 2025.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. Futuro ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. Língua mãe. Veja SP, 2024. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cultura-lazer/ailton-krenak-lingua-mae/>. Acesso em: 4 nov. 2025.
- LEITE, Mery Nancy de Lima (Txâma Xambé Puri). A repercussão do movimento indígena Aldeia Maraká'nà em ações de emergência identitária indígena em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2006–2018). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2019.
- LEMONS, Marcelo Sant'Ana. As músicas e as danças dos povos Puri, Coroados e Coropó. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2017.
- LOUKOTKA, Cestmir. La famille linguistique Coroados. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 29, n. 1, 1937.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295–310, 2017. DOI: 10.29286/rep.v26i62/1.4996.
- LUFT, Vlademir José. Da história à pré-história: as ocupações das sociedades Puri e Coroados na Bacia do Alto Rio Pomba (o caso da Serra da Piedade). 2000. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.
- MALHEIROS, Márcia. “Índios misturados”: identidade e desterritorialização no século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.
- MALHEIROS, Márcia. Homens da fronteira: índios e capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX). Niterói: [s.n.], 2008.
- MANUEL (org.). O desafio da História Indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís D. Benzi (orgs.). Brasília: MEC/MARI/Unesco, 1995. p. 221–228.
- MATTOS, Izabel Missagia de (org.). Histórias indígenas: memória, interculturalidade e cidadania na América Latina. São Paulo: Humanitas; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2020.
- MEIRELLES, Sâmela Ramos da Silva. A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no Baixo Tapajós. Campinas: [s.n.], 2020.
- MONTEIRO, John. Negros da terra: índios e bandeirantes na formação de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- MONTEIRO, John. A descoberta dos índios. D.O. Leitura, São Paulo, ano 17, n. 1, suplemento 500 anos de Brasil, p. 6–7, 1999.
- MORAES, V. Refletindo sobre as concepções de revitalização linguística e língua morta a partir do contexto Kiriri. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 485–513, 2021.
- MORI, Robert. Victoria: “indígena brasileira” ou “parda”? Uma análise da ação de liberdade de uma escravizada e de seus descendentes na vila de Santo Antônio e São Sebastião de Uberaba, Minas Gerais, 1846. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 44, n. 96, 2024.
- MOVIMENTO Indígena de Retomada Puri da Zona da Mata Mineira; ACERVO Biocultural do Grupo Entre Folhas – Plantas Medicinas/UFV (GEFPM) et al. Protocolo comunitário biocultural do povo Puri: do jeito que minha avó contava: expressões da oralidade, memórias, identidade e a defesa dos direitos consuetudinários de um povo que resiste. 1. ed. Viçosa: Ed. dos Autores, 2024.
- NETO, Jaime Bernardo. A política de regularização de territórios quilombolas e a inserção dos negros na historiografia capixaba: o caso da comunidade de São Pedro, no município de Ibirapu. *Revista Ágora, Vitória*, n. 15, p. 169–190, 2012.
- OLIVEIRA, Enio Sebastião Cardoso de. O paradigma da extinção: desaparecimento dos índios Puris em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio*, p. 22.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47–78, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro, 2016. p. 50–313.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços, caboclos: os índios nos censos nacionais do Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61–84, out. 1997.
- PEREIRA KARAJÁ, Werlen; MAXIMINO, Caio. A vivência de um estudante indígena de Psicologia, durante a pandemia na Aldeia Maranduba. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 167–186, 2025. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/146593>. Acesso em: 27 nov. 2025.
- PRÊZIA, Benedito. Vuitir, o monge véio Puri. *Revista Porantim*, n. 357, Brasília, 2013. p. 16.
- PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77–101, 2020.
- PURI, Txâma Xambé (org.). *Uxo Mairiporã – História Originária / História Indígena do Brasil*. São Paulo: Editora dos Autores, 2025.
- RAMIRES, Lidio Cavanha. Constituindo uma pesquisa autoetnográfica a partir da minha trajetória e concepção intercultural Kaiowá. *Tellus*, n. 31, p. 55–79, 2016. DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i31.375>.
- REIS, Paulo Pereira dos. Os Puri de Guapacaré e algumas achegas à história de Queluz. *Revista de História*, v. 61, p. 117–158, 1965.
- REIS, Solange de Souza. Onde estavam os indígenas Puri quando o sistema os dava como extintos? Nós estamos aqui, vivos! Orando, rezando, curando, plantando, lutando, resistindo e ressurgindo. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 2020.
- RUBIM, Altaci Corrêa. O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e o Peru. 2016. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2016.
- RUBIM, Altaci Corrêa; BONFIM, Anari Braz; MEIRELLES, Sâmela Ramos da Silva. *Década internacional das línguas indígenas no Brasil: o levante e o protagonismo indígena na construção de políticas linguísticas*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2022. DOI: 10.5007/1984-8420.2022.e84209.

- RUBIM, Altaci Corrêa; SAGICA, Vanessa Silva (orgs.). Grupo de Trabalho Nacional para as Línguas Indígenas no Brasil. [s.l.]: Edição dos Autores, 2024.
- RUBIM, Altaci Corrêa (Tataiya Kokama). Epistemologias indígenas: a língua Kokama para além do léxico e da sintaxe. 2025. Dissertação (Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.
- SANTOS, Marylane Gama dos. África e Brasil: narrativas de lideranças sobre pretos/as-velhos/as, índios e caboclos/as em templos de Umbanda na Grande Vitória – ES. 2023. Trabalho acadêmico (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Departamento de Ciências Sociais, Vitória, 2023.
- SANTOS, H. da S. et al. Nas palavras dos povos, um multilinguismo. Entrevistas concedidas a Evandro de Sousa Bonfim, Leandro Durazzo e Maycon Silva Aguiar. Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 606–655, 2021.
- SILVA, Ana Paula da. O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX. Rio de Janeiro, 2016. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016.
- SILVA, Dauá José da. Cultura indígena do Sudeste, memória e sua guarda: os Puri e sua identidade. 2017. p. 9–37.
- SOARES, Juliana Frontelmo. Modos de vida e de vivência Puri mata a dentro: mundos em disputa, entre Minas Gerais e Rio de Janeiro. Argumentos, Montes Claros, v. 21, n. 1, p. 131–150, jan./jun. 2024.
- TUPINAMBÁ, Casé Angatú Xukurú. Entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo: IHU, 31 jan. 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukurutupinamba>.
- TUPINAMBÁ, Casé Angatú Xukurú; SANTOS, Carlos José Ferreira dos. Histórias e culturas indígenas: alguns desafios no ensino e na aplicação da Lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando? História e Perspectivas, Uberlândia, n. 53, p. 179–209, jan./jun. 2015.
- TUXÁ, Felipe. Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil. In: BANIWA, Braulina et al. (orgs.). Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021. p. 23–32.
- TUXÁ, Sandro. Unidade e potência no movimento indígena. In: Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver. São Paulo, 2016. p. 45.
- VIANA, M. dos S. Mito e linguagem: breve reflexão sobre o discurso. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, Maringá, v. 31, n. 1, p. 61–66, 2009. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v31i1.3999>.
- VILAÇA, Rossiano Henrique Oliveira. A flecha e a sapucaia: xamanismo Puri e Coroado nas Minas Gerais coloniais (1760–1823). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

ANEXO

Vocabulário (Boasedjeka)
Kwaytikindo (Língua Puri)

A a

adara s rosto; figura humana
ah *pron* eu
alke s poeira
am'mi s osso
am'mixamun s coluna vertebral
ambo s árvore
ambobake s bicho-pau
amboge s musgo
ambomayman s madeira
ambonan v encantar (morrer)
amborakawena s círculos pequenos azuis pintados na maçã do rosto
amboti v **1)** designar **2)** definir
amerin s cachoeira (maior que ñamankatsega)
ana s bicho-preguiça
andlaman s espírito ruim ("diabo")
ando **1)** *adv* antes **2)** auxiliar de futuro. *Ah ando hon kara txari.* Eu estive aqui ontem.
anohon relativo a (une nome ao complemento)
anta s **1)** avô **2)** ancião
ante s bambu

antu s roupa
antxikare s nação
apon s flecha
aprebanbana v beijar
araro s jararaca
are s pai
arekatara s sonho
arena *adj* escuro
arepo v suar
arike s carne
arinin s seta
aripa *adv* longe
aripu v rir
aripuagwera *adj* contente
asotlaxira s porco castrado
atara s arara
atipokankum quanto
atupa s tanga das mulheres (tapa sexo)
axe s terra
axevejo v enterrar
axin s pênis
ayxo *interj* ai!

B b

bake s inseto
bakedjeka s enxame
bakepope s **1)** casulo **2)** pupa
bakexambe s ninfa (filhote de inseto sem estágio larval)
bako s cutia
bana s beijo
banara s lontra
bao s banana
baretuna s **1)** forma **2)** formato
bariti s macaco-da-noite
bay *adj* vivo
bayle v viver; estar vivo
bayna s vida; forma de vida
baytxina s medicina; remédio
beorona s pessoa branca

beta s rede
betabake s aranha
betamun s sauá
bihi s mandioca
bihuprara s farinha de mandioca
bioke s laranja
bipina s orelha
boa s espingarda
boase s palavra
boasedjeka s vocabulário
bodake s capivara
bodjarta s galho
boema s mulher
bokanaxarana s remo
bokintan s raiz
bokua v subir

bonde *s* mato
bope *s* canoa
borara *s* tambor
boruse *s* goiaba
bose *s* cachimbo de barro
boteta *s* ano
boyngana *s* pessoa preta
bra *v* permitir
brakon *v* proibir
bratu *v* abrir

dalatata *s* esposo
day *prep* em; na; no
daykaya *adv* quando
denmu **1)** volta **2)** de volta
deteví *s* **1)** atenção **2)** bem-te-vi
dieh *pron* você
dieteka *pron* vocês
dietekayuñun *proforma* de vocês
dieyuñun *pron* teu; tua
djara *s* panturrilha; batata da perna
djare *s* bocaina
-djeka *> s sfx* formador de coletivo. *Pre > predjeka.* Morro; monte *>* serra; cadeia de montanhas.

ejemona *adj* jovem
eka *s* palmito
entsomun *v* voar
erekema *pron* toda; todo; tudo

fahata *s* caixa

galin *v* alcançar
ganden *prep* por; por meio de
gangre *s* canção
ganĩ *con* ou
gayudo *v* dar
ge *s* cabelo
glere *v* cantar e dançar em contexto ritual com fogueira
glerebake *s* cigarra
glerena *s* ritual de canto e dança em volta da fogueira
glereom *s* rezador (pajé)
goare *s* pescoço
gondje *prep* sem
gran *pron* esta; este; isto

bratukon *v* fechar
brikan *interj* vamos!; partiu!
brink *adj* pequeno
bitu *adj* quente
brok *menos*
brotxen *v* fazer
butan *s* mel
butanbake *s* abelha
butanngwara *s* colmeia

D d

djeo *nada*
djeri *adv* não
djople *s* folha
djoplebake *s* esperança (inseto)
djota *s* vento
djotana *s* ventania
dokora *s* Divindade primordial criadora(deus)
dora *v* marchar
dorakoara *adj* baixo
du *v* queimar
dutana *v* cair

E e

ererebone *v* pular
erlu *s* tatu
ey *pron* meu

F f

G g

grana *adv* lá
grankaya *adv* agora
gre *s* vez
greka *v* mostrar
greyan *adj* amplo
grinkrina *s* maracá
griti *adj* grávida
gwara *s* lagarto
gwarara *s* jacaré
gwaratiruka *s* meio-dia
gwari *s* lado
gwaxantle *v* dançar
gwaxe *s* som

H h

-ha > *adv sfx* adverbializador. *Ipain* > *ipainha*.

Único > unicamente.

hanmu *v* passar

he *v* ser

hereya *s* esposa

heroyma *s* criança

hetakran *v 1)* fugir

hetapaypa *s* festa; comemoração

hi *con 1)* se; caso. *Hi dieh koya, ah kaxate.*

Se você fala, eu escuto.

hino *prep* segundo (alguém); de acordo com.

Hino ey are, pañike ando lay kara. Segundo o meu pai, nós nascemos aqui.

ĩ *prep* para

ikla *v* lembrar

iklakon *v* esquecer

imi *s* corpo humano

ina *s* tia; tio

iñan *s* mãe

ine *adv* então; desde então

jogotamun *s* jaguatirica

kahira *s* umbigo

kahirañua *s* limão

kamarin *v* atirar; lançar

kambona *v* conversar

kandju *adj* amargo

kandlo *v* calar

kandu *v* acender

kanjana *s* cachaça

kapo *v* ferir

kapona *s* rapadura

kapuna *s* tiro

kara *adv* aqui

karkun *adj* triste

karu *s* cavalo

katera *s* perna

katipuera *s* bebida fermentada de milho

kavilĩ *s* areia

kawa *v* esperar

kaxate *v* ouvir; escutar

kaya *s* tempo

kayapran *s 1)* grupo *2)* clã

kaymon *pron* ninguém

kayona *s* lua minguante

ke *s* ovo

kemun *v* andar

klengo *v* vir

koema *s* homem

-ho > *adj sfx* adjetivador. *Maxe* > *maxeho*.

Comer > comestível.

hon *v 1)* estar *2)* auxiliar de gerúndio. *Ah hon mun grana.* Estou indo lá.

horvi *s* sal

hua *prep* com

hueraxka *s* nuvem

huhu *s* ouriço-cacheiro

hunran *s* ferro

I i

iñi *s* nariz

iñiregna *s* narina; venta

ipain *adj* único

ipainha *adv* unicamente

itxi *s* clima (tempo meteorológico). *Miti itxi ne hon xute.* Hoje o tempo não está bonito.

J j

jombe *adv* há muito tempo

K k

kohannon *con* mais; e

kokoanda *s* queixo

kokora *s* antebraço

komo *v* chamar

-kon 1) *sfx* formador de antônimo. *Matu* > *matukon*. Bonito > feio. **2)** *sfx* formador de versão "menor" ou "falsa" de um animal. *sotan* > *sotankon*. Queixada > caititu ("queixada-falso").

kondehi *pron* nenhum

kopara *s* sapo intanha

kopran *v* caçar

kore *s* punho

korote *adj* magro

koruhere *s* galinha

koxa *v* gritar

koxna *adj* colérico; irado

koya *v* falar

krapa *meio; fração; parte*

krauma *s 1)* roda *2)* círculo *3)* reunião; encontro

kre *adj* pouco

krin *s* sangue

krokon *adj* mau

kua *s* pedra

kupan *s* pássaro tumbaca

kuriri *num* dois

kuririra *num* segundo
kurixa *s* flecha de farpa
kuxetan *v* esburacar
kwandon *v* adoecer

lakare *s* braço
laman *s* alma
lan *v* morrer
lay *v* nascer
-le > *v sfx* verbalizador. *Ñaman* > *ñamanle*.
 Água > nadar.

-ma > *part sfx* participio *Maxena hon*
brotxenma! A comida está feita!
makapon *v* amar
makĩ *s* milho
makin *con* mas
makiprara *s* farinha de milho
man *pron* ela; ele
mandjira *s* nome
manteka *pron* elas; eles
mantekayuñun *pron* delas; deles
manyuñun *proforma* dela; dele
mapro *v* pedir
mapumerin *v* vender
maru *s* gavião
mateuhin necessário
mateuhinle *v* precisar
matu *adj* bonito
matukon *adj* feio
matuna *s* beleza
maturi *s* joelho
mawnya *s* invenção
maxe *v* comer
maxekue *s* louva-a-deus
maxikana **1)** outra pessoa **2)** gente
mbore *s* jaó
mbori *v* assar
mbratehi *s* cipó
melanua *s* melancia
menrina *s* arroz

-na > *s sfx* substantivador. *Tara* > *tarana*.
 Dormir > sono.
ñamake *s* peixe
ñaman *s* água
ñamañaxemun *s* natureza; Mãe Natureza.
ñamanete *s* névoa
ñamankatsega *s* cascata
ñamankohu *v* chover

kwandondo *s* dor
kwaytikindo *s* idioma
kxe *adv* dentro

L l

leka *v* morar
lintxi *v* cortar
lonke *s* sapucaia
luarpade *adj* profundo

M m

merixegrandje *v* delimitar
merixegrandjena **s 1)** fronteira **2)** limite
merixo *diante*
merixora *num* primeiro
metlon *s* força
miretetena *s* ouro
mireteteno *s* dinheiro
miri *s* olho
mirikoda **s 1)** mundo **2)** planeta
miringwaran *s* líquen
mirioda *s* sobranceira
miripapu *adj* cego
miripon *s* noite
mirite *s* sagui
miti *adv* hoje
mke *v* comprar
mligape *s* guerra
mliton *v* levantar (algo); erguer
mogakindjahan *v* pesquisar; investigar
momaka *v* deitar
monran *v* matar com ferro
montay *s* bosque
mopo *v* matar com pau
morande *s* faca; instrumento cortante
morke *s* fruta
moreke *s* preá
mun **v 1)** ir **2)** auxiliar de futuro. *Ah mun*
tximba ñaman. Eu vou beber água.
mundsonke *s* palmeira
muya *v* querer

N n

ñamankonkuzabayuna *v* batizar
ñamanle *v* nadar
ñamanmerendora *s* trovão
ñamanprei *s* relâmpago
ñamanrora *s* lagoa
ñamanruri *s* córrego
ñamanta *s* leite

ñamantamba *v* mamar
ñamantaorba *v* amamentar
ñamantaran *s* raio
ñamantuza *s* rio
ñamanxamunrun *s* sucuri
ñamaytu *adj* frio
nanrin *s* abacaxi
nat *con* porquê
ñat *s* cotovelo
ñata **1)** *s* seio **2)** *s* mama
ñawera *s* entidade guardiã da mata
naxayra *s* embaixo
naxe **1)** *s* barro **2)** *s* lama
ndlono *v* cantar
ndomo *v* partir
ndond *v* curar
ndran *v* apagar

oa *adv* sim
oera *adv* amanhã
okarona *adj* branco (cor)
okora *s* céu
-om *sfx* formador de agentivo ("fazedor" de algo). *Sua > suaom*. Cozinhar > cozinheiro.
ombo *s* cachimbo de madeira
omi *num* um
omle *s* ar
omrin *s* arco
ona *s* cor
onagwara *s* camaleão

pa *v* ter
pahiña *adj* último
pahinha *adv* sempre
pake *s* faixa de carregar criança
pangota *s* carangueijo
pangotara *s* siri
pangotararun *s* lagosta
pangotarate *s* camarão
pañike *pron* nós
pañikeyuñun *proforma* nossa; nosso
para *s* mono-carvoeiro
parada *s* café
parepakon *s* semana
patamon *adv* ao passo que; a medida que; conforme; enquanto
patan *s* coco
patanambo *s* coqueiro
pe **1)** *s* pena **2)** *s* pelo **3)** *s* pele
pehuona *adj* preto (cor)
pekare *s* intestino
pekluru *adj* vermelho

ne *prt* partícula de negação verbal. *Ah ne ando brotxen gran!* Eu não fiz isso!
nedlan *s* morte
nekanitoy *v* fazer sexo
nerabume **1)** *s* costas **2)** *s* dorso
ngwara *s* casa
ngwarabakete *s* ninho
ngwe *s* cabeça
ngwenana *s* chapéu
ñimi *s* toucinho
ningwira *adv* atrás
no *onde*
nona *s* lugar
ñoti *v* mudar
nowahon *pron* outra, outro (usado para coisas). *Gran he nowahon grinkrina*. Este é outro maracá.

O o

ope *s* sol
opeh *s* amigo
operikare *s* sociedade
opete *s* vagalume
oronmate *s* menino
oroto *s* paca
oru *s* lua nova
orun *adj* grande
orutu *adj* valente
oxeh *s* aldeia

P p

pekrante *s* jabuti
pekranter *s* cágado
pekranterarun *s* tartaruga marinha
pekranterate *s* tartaruginha doméstica
penan *s* anta
peo *v* chorar
petara *s* lua
pewa *em cima; sobre*
pirema *s* pintura corporal; pintura de grafismo
pita *s* jacutinga
plewak *adv* em pé
po *v* bater
poera *s* peito
poke *s* fumo
pokete *v* espirrar
pokexe *v* fumar
pon **1)** *s* pote **2)** *s* panela
ponah *v* soltar
ponan *s* onça
ponrena *s* tronco

popana s flor
pope s casca
poporta s mar
pore s testa
pote s fogo
potedu s cinza
poteh s luz
poteke s chama
potlika s ramo
prara s farinha
pre s morro; monte
predjeka s serra; cadeia de montanhas
premhe s veia; veio
prempren s xaxim; samambaia (e demais plantas similares)
pren s mariposa
preoha v ficar; permanecer
prepre s dedo
prete adv já
preton s calor
pretonma adj quente
prika muito (de quantidade). *Pa prika ambo kara.* Tem muita árvore aqui.

-ra₁ s sfx indica semelhança morfológica. *Gwara > gwarara.* Lagarto > jacaré ("lagarto-forme", "lagartóide").
-ra₂ s sfx forma numeral cardinal. *Kuriri > kuririra.* Dois > segundo.
rase s "botocudo" (indígena oponente)

sakombe s saco; sacola
sana s caminho
saputen adj novo
saputenna s novidade
sate s irmã; irmão
satlan s jacu
sayma adj claro
simial adj casado

ta prt marcador de sujeito indeterminado. *Ta koya tlera ansehon gran.* Falam muito acerca disso.
taba s ombro
tagranmahĩ v pagar
tahe adj velho
taheanta s ancestral
takayakama v transportar
takwen adj alto
tan adv tão
tandakon v acabar; terminar; finalizar

prinake s brejaúba
prioana adj azul
prura s costela
pseruñun adj verdadeiro
pu s planta
puaytene saudação; cumprimento
puerean s flecha de pelota
puke semente
pule v plantar
puna s roça
puraha v desenhar
purika num três
purikara num terceiro
putu s formiga
putungwara s formigueiro
putura adj amarelo
puy v 1) usar; utilizar. *Dieh puy morande i lintxi taruna.* Você usa a faca para cortar pão. 2) fazer um objeto funcionar; tocar um instrumento. *Ah puy terara.* Eu toco flauta.
puyna s uso

R r

rayon s não indígena
retemapupa s confiança; crença; fé
ripopu s abóbora
-run sfx aumentativo. *Kua > kuarun.* Pedra > pedrona; grande pedra.

S s

simiana v casar
simpreuda s borboleta
sore s bochecha
sotan s queixada
sotankon s caititu
sot anxira s porco
sua v cozinhar

T t

tandakonna s fim; final
tañe adj estrangeiro
tangwa s macaco
tangwatxi s colar de dente de macaco
tangweta s sombra
tantina s rã
tapira s boi
tara v dormir
tarana s sono
taruna s pão
tatak s coração

tate *v* respirar
tatxahin *adj* importante
te *v* parir
-te *sfx* diminutivo. *Kua* > *kuate*. Pedra > pedrinha; pedra pequena.
tegoxi *v* observar
tehon *pron* aquela; aquela; aquilo
-teka *sfx* formador de pronome plural. *Dieh* > *dieteka*. Você > vocês.
tekotimauyhan *s* ajuda; generosidade
tekotimauyhanle *v* ajudar
tekwaraxi *s* paz
tembono *s* fome
tembora *s* cacau
tenekamehon *s* sorte

tenuahi *adj* agradável
tepanmo *s* poder; possibilidade
tera *s* coxa
terara *s* flauta
terlan *s* jacuguaçu
tetu *s* colo
teu *s* algodão
teuti *v* fiar
teutiomrun *s* aranha maria-bola
teyxokawa *v* resistir
ti *prt* partícula interrogativa. *No dieh ti ando hon?* Onde você estava?
tibima *v* limpar

D d

day tigagika *adv* em imagem; de forma similar; à maneira de.

T t

tikin *s* barriga
tile *v* perguntar
timiri *adj* atado
tina *s* pergunta
tinaton *s* cobra-cega
titiñan *s* 1) avó 2) anciã
tlatmatli *v* gostar
tlegape *v* 1) lutar 2) batalhar
tlegapena *s* batalha
tlera *adv* muito (de intensidade). *Gran he tlera xute!* Isto é muito bom!
toke *s* nome de algumas espécies de macaco, como a guariba, o bugio e o barbado
tokerlan *v* tossir
toko *s* vagina
ton *v* arrancar
tongona *adj* verde
tope *s* língua
toure *s* tornozelo
toxa *s* tarde
toxeta 1) *adv* mais ali 2) *adv* depois 3) auxiliar de futuro. *Ah toxeta mun grana oera.* Eu irei lá amanhã.
tri *v* saber
tsibula *s* mutum
tsota *adj* velha
tuatuna *v* colorir
tubana *s* cana-de-açúcar
tuma *s* corda

tuni *s* folha de palmeira
txa *s* tradição; cultura
txahe *v* vivenciar
txahena *s* forma de se viver
txaku *s* mutum-do-sudeste ou mutum-do-bico-vermelho
txama *s* animal
txambrin *s* calcanhar
txamiri *s* tamanduá-mirim
txapa *s* berrante
txapabake *s* esperança cabeça-de-chifre
txari *adv* ontem
txaymon *v* extraviar; desviar
txemin *s* povo
txi *s* dente
tximba *v* beber
tximeon *s* indígena
tximurun *v* morder
txina *s* coisa
txo *v* ver
txoere *como*; ao modo de
txoranru *s* espécie; tipo
txore *s* boca
txorebakoya *v* narrar; contar uma história
txorepe *s* lábio; beijo
txorepeda *s* barba
txori *s* floresta
txuri *s* estrela

U u

umahan *pron* quem
ura *s* viagem

uraban *s* corcunda
urabuma *s* pessoa corcunda

ure *v* correr
uruku *s* tamanduá-bandeira
uruna *s* lua cheia
urunata *adj* gordo
utan *s* ânus

utanaxe *s* fezes
utanraban *s* bunda
utlan *s* taquara
uxo *s* território

V v

ve *prt* partícula subjuntiva. *Ah ve maxe mak'i miti.* Eu comeria milho hoje.
vemu *s* dia
vemuda *s* madrugada

vexe *s* esquilo
viru *s* bebida tradicional fermentada de milho

X x

xakon *s* jacucaca
xalu *s* sapo
xalura *s* perereca
xambe *s* filha; filho
xambebakon *adj* histórico
xamun *s* cobra
xamutan *s* quati
xando *s* pombo
xapeprera *s* pé
xapeprerake *s* unha do pé
xapere *s* mão
xapereke *s* unha da mão
xaprura *s* nhambu
xapuko *s* erva
xariwo *s* gambá
xesa *s* cauda; rabo
xiarando *s* tucano
xiklora *s* papagaio

xikopo *s* ave capoeira
ximan *s* estrada
ximbaki *s* testículo
xina *prep* rumo; até
xinali *s* morcego
xinde *s* cachorro
xindeda *s* beija-flor
xinwayon *s* elevação
xipampe *s* capim
xipara *s* macuco
xipu *s* pássaro
xipupe *s* pena
xpangwe *s* erva
xtengeli *v* odiar
xu *v* feder
xumbena *s* feijão
xurumun *s* batata
xute *adj* bom

Y y

ya *v* achar; encontrar
yaga *v* agarrar
yakon *v* perder
yamoeni *que*
yapan *s* tanga dos homens
yawneke *s* escrita
yomli *s* veado

yote *s* pessoa que conhece, é entendida em certo assunto.
yuñun *pron* **1)** pronome possessivo. *Dieyuñun ngwara he tlera matu!* Tua casa é muito bonita! **2)** seu; sua **3)** Pronome reflexivo. *Ah yakon yuñun day txori.* Eu me perdi na floresta.