



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**MESTRADO**

**A RECONSTITUIÇÃO DA HISTÓRIA DO POVO PURI NO NOROESTE  
FLUMINENSE E OS USOS DA MEMÓRIA ANCESTRAL - BREVE ANÁLISE  
SOBRE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA E MIRACEMA (SÉCULOS XVIII - XXI)**

**JULIANA FRONTELMO SOARES**

**SEROPÉDICA**

**2022**



**JULIANA FRONTELMO SOARES**

**A RECONSTITUIÇÃO DA HISTÓRIA DO POVO PURI NO NOROESTE  
FLUMINENSE E OS USOS DA MEMÓRIA ANCESTRAL - BREVE ANÁLISE  
SOBRE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA E MIRACEMA (SÉCULOS XVIII - XXI)**

**SEROPÉDICA**

**2022**





**A RECONSTITUIÇÃO DA HISTÓRIA DO POVO PURI NO NOROESTE  
FLUMINENSE E OS USOS DA MEMÓRIA ANCESTRAL - BREVE ANÁLISE  
SOBRE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA E MIRACEMA (SÉCULOS XVIII - XXI)**

**JULIANA FRONTELMO SOARES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro para a obtenção do título de **Mestre em Ciências Sociais**.

**Orientadora:** Izabel Missagia de Mattos

**SEROPÉDICA**

**2022**



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S676

Soares, Juliana Frontelmo, 1995-

A RECONSTITUIÇÃO DA HISTÓRIA DO POVO PURI NO  
NOROESTE FLUMINENSE E OS USOS DA MEMÓRIA ANCESTRAL -  
BREVE ANÁLISE SOBRE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA E MIRACEMA

(SÉCULOS XVIII - XXI) / Juliana Frontelmo Soares. -  
Miracema, 2022.

106 f.: il.

Orientadora: Izabel Missagia de Mattos.

1. Povo Puri no Noroeste Fluminense. 2. Memória  
ancestral. 3. Santo Antônio de Pádua e Miracema. I.  
Mattos, Izabel Missagia de, 1962-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais III.  
Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**JULIANA FRONTELMO SOARES**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

**DISSERTAÇÃO APROVADA EM 19/03/2022**

**Banca Examinadora**

Izabel Missagia de Mattos - (Dra.) PPGCS/UFRRJ  
(orientador)

Annelise Caetano Fraga Fernandez - (Dra.) PPGCS/UFRRJ

Estêvão Martins Palitot - (Dr.). PPGAS/UFPA





---

TERMO Nº 408/2022 - PPGCS (12.28.01.00.00.00.91)

Emitido em 2022

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

*(Assinado digitalmente em 20/04/2022 15:25 )*  
ANNELISE CAETANO FRAGA FERNANDEZ  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptCS (12.28.01.00.00.00.83)  
Matrícula: 1767739

*(Assinado digitalmente em 24/04/2022 07:54 )*  
IZABEL MISSAGIA DE MATTOS  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptCS (12.28.01.00.00.00.83)  
Matrícula: 1210219

*(Assinado digitalmente em 02/05/2022 15:17 )*  
ESTÊVÃO MARTINS PALITOT  
ASSINANTE EXTERNO CPF:  
028.268.774-29

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrj.br/documentos/> informando seu número:  
**408**, ano: **2022**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **19/04/2022** e o código de verificação: **e9724ecea5**



## **AGRADECIMENTOS**

Ao fim deste trabalho que foi realizado em meio a pandemia do COVID-19, um momento tão difícil e que trouxe consigo muitas angústias, tristezas e perdas, consegui chegar até aqui. Apesar das dificuldades na realização dessa pesquisa, eu não poderia deixar de agradecer àqueles que se dispuseram a me ajudar e que tornaram essa caminhada cheia de obstáculos, inseguranças e aflições um pouco mais leve de se seguir.

Agradeço primeiramente à minha família pelo apoio incondicional e por sempre acreditarem em mim, mesmo quando pensei em desistir pela dificuldade de ser pesquisadora em meio à tantas incertezas, sobretudo aquelas ocasionadas pela pandemia. Obrigada pelo amor e carinho, amo vocês!

À minha orientadora, Izabel Missagia (Bel), que além de me incentivar e confiar em mim e na minha pesquisa, sempre se dispôs a ajudar com imensa empatia, compreensão e respeito. Muito obrigada pela trajetória de aprendizados, erros e acertos. Sigamos juntas.

Agradeço aos amigos que acompanharam minha trajetória dando alento, fortalecendo minhas redes de apoio, compartilhando as angústias e alegrias e acreditando nessa pesquisa e nos meus sonhos.

Agradeço a Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro pelo fomento à temática e à proposta dessa pesquisa e pela propagação científica das Ciências Sociais.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRJ e a todo o corpo de docentes que eu tive a oportunidade de conhecer e aprender com eles. Um agradecimento especial ao querido Lima, que é um profissional excelente e um grande parceiro de nós alunos. Obrigada por salvar nossos prazos e nos atender com atenção.

Sou grata a todos os colegas Puri pesquisadores e educadores que eu pude conhecer, aprender e apresentar minhas pesquisas ao longo desses anos em prol de fortalecer suas redes de retomada e re (existência). Em especial a Aline Rochedo Pachamama e a Dauá Puri pelos aprendizados e partilhas, meu muito obrigada!

Por fim, agradeço aos professores componentes da banca examinadora, Annelise Fernandez e Estêvão Palitot, que gentilmente aceitaram participar desse processo da minha pesquisa, contribuindo por meio de seus conhecimentos e comentários, tendo agregado muito com suas orientações e expectativas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”).



## RESUMO

A presente pesquisa investiga as trajetórias e agências dos Puri no território fluminense entre os séculos XVIII e XX, com ênfase nos municípios de Santo Antônio de Pádua e Miracema, região Noroeste do estado, para analisar como o apagamento desse povo da historiografia oficial do Rio de Janeiro dado pelas conjunturas políticas/sociais coloniais, culminou em um silenciamento dos seus modos de viver e existir. Não se falando mais em indígenas, mas em uma sociedade “misturada”, estabeleceu-se então um cenário que os dissolvia tanto dos registros oficiais, como de dentro das sociedades o que contribuiu para perpetuar e atribuir a eles um estigma de extinção a partir do século XIX. Contudo, muitos povos resistiram tentando superar a invisibilidade a eles imposta pelo Estado e por partes significativas da sociedade para manter vivas suas culturas. Desde que a Constituição de 1988 se estabeleceu como um marco da redemocratização do país, em tese garantindo a eles direitos antes negados, muitos povos indígenas têm se organizado cultural e politicamente no presente. É o caso dos Puri no sudeste do Brasil, que vêm adotando estratégias identitárias e políticas para adquirir visibilidade e reconhecimento no contexto fluminense e nacional, a exemplo do movimento “Ressurgência Puri” que atua como um espaço auto gestado de referência, diálogo e organização com Puris de vários estados. Portanto, busco contrapor a lógica do suposto desaparecimento desse povo no Noroeste Fluminense debatendo a preponderância da historiografia oficial que excluiu as narrativas e o protagonismo desses indígenas, construindo uma sociedade desigual onde grupos pluriétnicos não foram envolvidos. Para isso, busquei incluir os Puri na lógica de formação dos municípios em destaque, visto que eles tiveram papel fundamental nas sociedades que se formaram nesses territórios, pois elaboraram processos criativos de adaptação, sobrevivência e resistência que deixaram um legado histórico que perpetua até hoje. Deste modo, analiso através de levantamento histórico-bibliográfico a configuração social e política que foi se formando na região desde o século XVIII e que afetaram as relações que já existiam, construindo um cenário de disputas de poder e apagamento étnico. Por fim, faço uso de fontes primárias e secundárias, tanto locais quanto regionais, bem como de relatos memorialistas de moradores da região e de descendentes Puri a fim de contribuir para o registro e estudo dessas populações que viveram e ainda vivem neste território, reconhecendo a memória como um instrumento crucial para a continuidade das histórias desses povos que estão em retomada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Puri; Retomada; Memória; Noroeste Fluminense.



## **ABSTRACT**

This research investigates Puri's trajectory and agency in Rio de Janeiro between the 18th and 20th centuries, emphasizing the current municipalities of Santo Antônio de Pádua and Miracema, located in the Northwest region of the state. Considered extinct from the 19th century on, they suffered a historical erasure by the political/social conjuncture that were being built and carried forward by the colonial imaginary. Not being referred as indigenous people anymore, but as a "mixed" society, a scenario was then established where indigenous people were dissolved from official records and society, which contributed to perpetuate and attribute them a stigma of extinction. However, even with all the attempts of extermination and cultural domination, many people resisted trying to overcome the invisibility imposed on them by the State and by significant parts of society to keep their cultures alive. Since the 1988 Constitution was established as a landmark in the country's redemocratization, guaranteeing in theory their rights previously denied, many indigenous peoples have been organizing themselves culturally and politically in the present. This is the case of the Puri in southeastern Brazil, who have adopted identity and political strategies to acquire visibility and recognition in the Rio de Janeiro and national context, such as the self-organized movement "Ressurgência Puri", which is a space for dialogue and organization in contact with Puris from several states. For that reason, I seek to oppose the logic of the supposed disappearance of this people in the Northwest Fluminense, debating the preponderance of official historiography that excluded the narratives and protagonism of this indigenous people, building an unequal society where multiethnic groups were not involved. Therefore, I include the Puri in the logic formation of the municipalities highlighted by the historicity's perception of the exposed colonial situations, since they had a fundamental role in the societies that were formed in these territories as they elaborated creative processes of adaptation, survival and resistance that left a historical legacy that continues to this day. Thereby, I analyze through a historical-bibliographic survey the social and political configuration that has been formed in the region since the 18th century and affected the relations that already existed, building a dispute of power and ethnic erasure scenario. Lastly, I make use of primary and secondary sources, both local and regional, as well as memorialist reports, in order to contribute to the recording and analysis of these populations, recognizing memory as a crucial instrument to the continuity of these people's histories in historical resumption.

**KEY-WORDS:** Puri; Historical resumption; Memory; Northwest Fluminense.



## **LISTA DE ABREVIATURAS**

**ACRJ** - Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro

**APERJ** - Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro

**APLAC** - Academia Paduana de Letras, Artes e Ciência

**FAPERJ** - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

**IAB** - Instituto de Arqueologia Brasileira

**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**IHGB** - Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

**INEPAC** - Instituto Estadual do Patrimônio Cultural

**OIT** - Organização Internacional do Trabalho



## LISTA DE IMAGENS

<b>Imagem 1</b> - Mapa dos 15 aldeamentos do Rio de Janeiro que chegaram ao século XIX.....	42
<b>Quadro 1</b> - Diagnóstico de causas mortis de Índios Puri e pardos no período de 1846-1868 do 1º livro de Óbitos da Igreja Matriz de Santo Antônio de Pádua.....	46
<b>Imagem 2</b> - Relação dos macróbios que faleceram em Pádua no período de 1889 a 1961 com 90 anos ou mais.....	49
<b>Imagem 3</b> - Sítio Amolador Polidor Fixo localizado na Fazenda Santa Inês no distrito de Paraíso do Tobias – Miracema/RJ em 2011.....	61
<b>Imagem 4</b> - Identificação e marcação do sítio Amolador Polidor Fixo localizado na Fazenda Santa Inês no distrito de Paraíso do Tobias – Miracema/RJ em 2011.....	61
<b>Imagem 5</b> - Pilão de pedra (Fazenda Morro Azul) .....	63
<b>Imagem 6</b> - Pilão de pedra (Fazenda Prosperidade) .....	64
<b>Imagem 7</b> - Batedores (Fazenda Morro Azul).....	64
<b>Imagem 8</b> - (4) Ponta de machado da Fazenda Prosperidade; (5) Ponto de machado da Fazenda Santa Inês e (6) Ponta de machado inacabado da Fazenda Santa Inês.....	65
<b>Imagem 9</b> - Distribuição dos Puri por estados e municípios.....	71
<b>Imagem 10</b> - Caracterização da dança dos caboclos - tradição do povo Puri de Araponga - MG.....	77
<b>Imagem 11</b> - Dança dos caboclos - tradição do povo Puri - Araponga - MG (sem data).....	78
<b>Imagem 12</b> - Produção literária de autores Puri na exposição Dja Guata Porã - Rio de Janeiro indígena.....	80
<b>Imagem 13</b> - Instalação Puri na exposição Dja Guata Porã – Rio de Janeiro indígena.....	80



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: A OCUPAÇÃO DOS “SERTÕES DOS PURI”: AS ALDEIAS-MISSÕES E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL .....</b>	<b>14</b>
1.1 A ALDEIA-MISSÃO SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: ALDEIA DOS PURI .....	15
1.2 OS INDÍGENAS “ERRANTES” DO NOROESTE FLUMINENSE: RELAÇÕES, ALIANÇAS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL.....	18
1.3 A MÃO DE OBRA INDÍGENA NOS EMPREENDIMENTOS COLONIAIS .....	21
1.3.1 Terra, trabalho e mão de obra.....	24
1.3.2 Zonas de fronteiras e exploração indígena no Noroeste Fluminense .....	25
1.4 ASSENTAMENTOS DE BATISMOS, CASAMENTOS E ÓBITOS INDÍGENAS EM SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA .....	31
1.4.1 A implicação do pardo no apagamento étnico-racial indígena.....	37
<b>CAPÍTULO 2: ONDE ESTÃO OS PURI DO NOROESTE FLUMINENSE? BREVE ANÁLISE SOBRE PÁDUA E MIRACEMA.....</b>	<b>41</b>
2.1 JOAQUINA MARIA: A ÚLTIMA PURI DO NOROESTE FLUMINENSE? .....	45
2.2 OS PURI EM REGISTROS DO SÉCULO XX .....	50
2.3 “PAU QUE BROTA, GENTE QUE NASCE”: A HISTÓRIA DE MIRACEMA ATRAVÉS DE NOVOS OLHARES.....	52
2.3.1 Miracema entre Minas e Rio .....	55
2.4 FONTES PURI EM MIRACEMA E EM SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: POSSIBILIDADES HISTORIOGRÁFICAS.....	59
<b>CAPÍTULO 3: OS PURI HOJE - ENTRE LEIS, RETOMADAS E VIVÊNCIAS .....</b>	<b>68</b>
3.1 DOS CENSOS ÀS RETOMADAS .....	69
3.2 RETOMADA ÉTNICA EM FOCO .....	72
3.3 A MEMÓRIA PURI EM MOVIMENTO .....	74
3.4 MOVIMENTOS AUTO ORGANIZADOS DOS PURI: ENTRE MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS .....	76
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>84</b>
<b>FONTES E BIBLIOGRAFIAS .....</b>	<b>89</b>



## INTRODUÇÃO

*Não é a marcha inelutável e impessoal da história que mata os índios, são ações e omissões muito tangíveis, movidas por interesses concretos.*

*(Carneiro da Cunha, 1993)*

Reconstruir (ou reconstituir) uma história para contrapor a narrativa colonizadora que contribuiu para suprimir a participação dos povos e sujeitos indígenas na construção das sociedades nacionais, é um dos principais anseios dos processos contemporâneos de mobilização desses indígenas que foram marcados pela farsa de uma extinção premeditada. Esses movimentos foram fortalecidos sobretudo na década de 1980, sendo reconhecido que havia um conflito mais direto dos grupos indígenas frente às iniciativas oficiais do Estado. Tornou-se então fundamental que antropólogos e historiadores se inclinassem a fazer uma revisão historiográfica para analisar como os movimentos indígenas reinterpretavam suas próprias histórias, pensando em produzir uma contra narrativa aos regimes de memória e historiografia que foram impostos sobre suas identidades ancestrais colocando-os em uma condição subalterna.

A estratégia governamental que impôs uma omissão historiográfica e uma invisibilização histórica sobre tais povos indígenas, têm como pano de fundo o projeto de “etnocídio” (CLASTRES, 1982), caracterizado pela destruição física e cultural, dos modos de vida e de pensamento dos grupos étnicos que compõem a nação. Isso vem sendo orquestrado pelo Estado nacional que criava e continua criando uma conjuntura que invalida as existências indígenas dentro das sociedades, apagando suas identidades e negando seus direitos específicos, pelo fato de serem integrantes de uma nação originária. Esse exercício de poder e dominação está na gênese da construção do Estado brasileiro cuja proposta é eliminar os modos de existir dos povos que sejam diferentes daqueles que empreendem essa destruição e isso é constantemente recriado e reorganizado pois a política colonizadora enquanto poder simbólico não deixou de existir.

Esse etnocídio arraigado ao poder do Estado, que reproduz a violência e a opressão cultural, contribuiu para que muitas pessoas deixassem de se reconhecer como indígenas a



longo prazo, à medida que as sociedades urbanas iam crescendo e o imaginário colonial, que não admitia seus modos de existir, se propagava.

Mesmo com todas as tentativas de extermínio e dominação cultural, muitos povos resistiram para manter vivas suas culturas, a exemplo dos Puri que se organizam hoje em diversos movimentos reivindicatórios e de resistência em várias partes do país, sobretudo no Sudeste. Isso foi fortalecido pela organização cultural e política dos indígenas desde que a Constituição de 1988 se estabeleceu no país, garantindo a eles direitos antes negados. Assim pode-se observar que organizações indígenas de atuação local, regional e nacional que almejaram reconstruir suas histórias de volta às suas origens foram crescentes, bem como o trabalho de antropólogos e historiadores que se somaram na busca de protagonizar o indígena como agente histórico na construção da sociedade.

Essas narrativas vêm sendo debatidas desde então e os estudos sobre a História indígena no Sudeste do Brasil tem se inclinado a combater a historiografia oficial que se instaurou no senso comum. Assim, o trabalho faz uma crítica a essa historiografia oficial que se sobrepôs à ação indígena no Sudeste a fim de contribuir com a reconstrução da história dos Puri no Noroeste Fluminense. Essa bibliografia tem contribuído para os pesquisadores indígenas e não-indígenas por meio de uma perspectiva que coloca tais povos e suas culturas em evidência, apesar do parco (re) conhecimento sobre como se configuram os Puri na cena contemporânea

Os Puri são povos originários de uma extensa área do sudeste brasileiro que corresponde aos estados do Rio de Janeiro, Leste de Minas Gerais, Noroeste de São Paulo e Sul do Espírito Santo. Tradicionalmente eles viviam em áreas interioranas que incluíam diversas ramificações da Serra do Mar e da Mantiqueira na bacia hidrográfica do rio Paraíba do Sul seguindo o fluxo dos principais rios que banham essa área pois seus muitos valões e nascentes proporcionavam peixe, caça, frutos e solo fértil para a subsistência desses povos (PICCININI, 1999, p. 30, apud BUSTAMANTE, 1971).

Composto também por flora e fauna tropicais e diversificadas, grande parte desses territórios correspondem as chamadas zonas proibidas do período colonial, que pelo imaginário colonizador eram terras de “índios bravos” e selvagens, frequentemente associados à “barbárie” e a ao atraso porque eram indígenas de recente contato<sup>1</sup> e de diferentes etnias que habitavam a

---

<sup>1</sup> O processo de contato e reconhecimento desse povo é considerado historicamente, como um processo tardio, pois segundo Ribamar Bessa Freire e Márcia Malheiros, em sua obra “Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro” (BESSA, MALHEIROS, 2010) esse povo só teve contato com os europeus por volta de dois séculos depois do início do processo de colonização. Isso se deu porque eles viviam nas regiões interioranas do Vale do Paraíba e no



região em grande número, entre eles os Puri, Coroados, Coropó e Botocudo. Compartilhando semelhanças linguísticas, foram muitas vezes apontados como pertencentes a um só grupo étnico e agrupados em um mesmo tronco linguístico-cultural conhecido como Macro-Jê<sup>2</sup> e suas terras eram mencionadas em muitos documentos como “sertões dos índios bravos” ou “sertões do Paraíba”.

A concepção da palavra sertão configura um olhar eurocêntrico e colonizador, que considerava as áreas habitadas por povos indígenas em abundância como lugares devolutos e a disposição para serem exploradas pelo governo e por colonos, transformando os indígenas em um problema para a expansão do domínio colonial, principalmente nas zonas de fronteiras provinciais.

Esses sertões do Rio de Janeiro que se ligava a Minas Gerais, do século XVI ao XIX foram explorados para cumprir o papel de instituições de fronteira dos empreendimentos coloniais e é a região onde foi produzido o maior número de registros sobre o povo Puri tanto em relatos de viajantes e naturalistas, como em documentos provinciais (ALMEIDA, 2015, p.123). Devido à proximidade que existia entre essas zonas de fronteira, foi uma região de grande interesse da Coroa Portuguesa, que instalada na província do Rio de Janeiro, visava explorar e controlar essas áreas devido ao grande potencial na questão mineral e agrícola, tendo sido o principal entreposto comercial até os oitocentos.

Independentemente dos significados que eram atribuídos ao termo “sertão” as perspectivas colocadas sobre ele tanto na Colônia quanto no Império, objetivava incorporar tudo o que lhe envolvia aos interesses do Estado, à civilização, à conquista e à exploração de seus meios pois “assim como o mar Oceano, “tenebroso”, do início da expansão marítima, o sertão exercia repulsa e atração” na expansão territorial (MALHEIROS, 2008, p. 72).

Os primeiros registros bibliográficos sobre os Puri encontrados até agora, se referem aos relatos de viagem de Anthony Knivet ao interior da Capitania, no Vale do Paraíba, na segunda metade do século XVI, região que ainda tinha pouco contato com não indígenas. Isso mudou a partir de meados do século XVII, quando já começava o crescimento dos caminhos

---

seu entorno no século XVIII, que naquele momento eram consideradas áreas “sertanejas” e região de matas densas, ainda pouco explorada pelos colonizadores, portanto, de difícil acesso e mais longe da capital.

<sup>2</sup> A Família Puri foi vinculada ao tronco-linguístico-cultural Macro-Jê pelo pesquisador Aryon Rodrigues. Esse tronco foi dividido em 23 línguas encontradas pelas regiões que atualmente fazem parte dos estados de Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo. Dessas, doze delas eram faladas no Rio de Janeiro, entre elas a Puri, também chamada de Paqui ou Telikong faladas nas regiões do Itabapoana, Médio Paraíba, Serras da Mantiqueira e Frecheiras e também entre os rios Pomba e Muriaé (FREIRE, MALHEIROS, 2010, p. 7-8)



do ouro nas regiões que ligavam o Rio de Janeiro a Minas atravessando serras fluminenses, que incluíam as terras tradicionais dos Puri (FERNANDES; COELHO, 2013, p.83) o que ocasionou um contato forçado.

A partir do século XVIII os registros já apontavam o potencial em madeiras e fertilidade agrícola dessas terras e foi atrativo para que se iniciasse um fluxo de migrações para explorar esses territórios (MALHEIROS, 2008, p.58). A área onde os Puri habitavam junto a outros povos no Noroeste Fluminense era muito extensa, com florestas densas “e muita madeira de lei, especialmente a Cabiúna, o jacarandá e o Cedro” e por isso, a região foi palco de desmatamentos para o comércio de madeiras, que eram conduzidas pelos Rios Pomba e Paraíba do Sul até os principais portos comerciais.

Com o declínio da mineração, a economia colonial passou a ter como base a exploração da agricultura para a comercialização de seus produtos, pautada por interesses políticos e econômicos. Essas terras chamavam atenção pela sua fertilidade e entre as principais atividades desenvolvidas estava o cultivo do arroz, feijão, milho e café, sendo este último o principal produto comercializado e exportado, fortalecendo a expansão cafeeira para o interior e para as zonas de fronteira, o que intensificou ainda mais a invasão aos territórios indígenas (LE MOS, 2016).

No início da década de 1780 “o governo autorizou a entrada de missionários capuchinhos no Distrito de Campos dos Goytacazes para a redução dos povos indígenas que viviam nos sertões dessa região”. Como havia a pretensão em explorá-las, era precisava primeiro apaziguar e dominar os nativos que viviam ali em abundância para que suas terras servissem aos propósitos do governo (MALHEIROS, 2008, p. 58-59). Então foram instituídos aldeamentos missionários para tal feito. Assim, os indígenas dos sertões passaram a ser explorados e despejados de suas próprias terras forçosamente o que resultou em muitos processos distintos de conflitos, deslocamentos e de acordos com as sociedades que se formavam. Por consequência disso, sofreram uma grande dispersão a longo prazo onde não se falava mais em indígenas, mas em uma sociedade “miscigenada” e “misturada” pelo olhar do colonizador (OLIVEIRA, 1998).

A criação desses aldeamentos trouxe muitas dinâmicas de poder e dominação, tendo atentado fortemente contra os modos de vida destas populações, impactando seus hábitos e organização social. Os que sobreviviam ou fugiam dos colonizadores não tinham muitas vezes com quem compartilhar a própria língua e suas práticas socioculturais, por outro lado, também



se viam obrigados a silenciá-las para permanecerem vivos e aceitos nas sociedades cristãs e “civilizadas” que se formavam. Muitos dos que eram batizados tanto nas fazendas, quanto nas Igrejas, posteriormente perdiam seus nomes “de mato” e eram catequizados e aldeados em outras áreas, passando a habitar um território fixo que era dado através de acordos – em busca de melhores condições de vida e sobrevivência, ou poderia ser imposto, de forma mais violenta, o que causava um deslocamento físico e identitário onde eles tinham de estabelecer novas formas de relação com o território (ALMEIDA, 2015, p. 135 apud OLIVEIRA, 1999). Disso suscitou um apagamento de suas identidades e tradições, incluindo a língua, criando-se então uma conjuntura política/social que dissolvia os indígenas tanto dos registros oficiais, como de dentro das sociedades, seja pelo aparato do não reconhecimento étnico uma vez que integrados, como também pela marginalização e opressão que sofriam nos núcleos urbanos. Desse modo, as referências sobre os Puri correspondente às últimas décadas do século XIX no Rio de Janeiro, sobretudo nos sertões, assumiu uma condição de invisibilidade até ser considerada a extinção desses indígenas neste mesmo século.

Esse “paradigma da extinção” (MALHEIROS, 2008, p.3) foi resultado de investimentos oficiais que tinham a finalidade de inviabilizar o reconhecimento de indígenas nos documentos oficiais como uma estratégia para negar suas existências e, não obstante, seus direitos. Essa invisibilidade, construída de forma proposital pelas autoridades provinciais, passou a ser um forte argumento para também retirar dos indígenas o seu patrimônio cultural e étnico (ALMEIDA, 2012, p.2), como foi com os Puri, que apesar de terem grande influência na formação étnica do povo fluminense, foram apagados enquanto uma das etnias que compunham a nação. Assim, contribui para silenciar tudo o que esses povos articularam para que continuassem vivos no presente, porque quando partimos de narrativas não indígenas como uma forma hegemônica de contar a história dos povos originários, nos deparamos com projetos que desmembram as suas lutas, como o projeto de etnocídio.

Isso não foi uma estratégia de dominação governamental isolada no passado pois contribuíram e ainda contribuem para o silenciamento dessas culturas e interculturalidades existentes. A narrativa de povo extinto, seja por meio do desaparecimento físico e/ou do desaparecimento cultural, é uma das engrenagens coloniais mais bem encenadas e perpetuadas na história. É um discurso colonial que perdura até os dias atuais que pautado na ideologia de extinção e assimilação, designa que descendentes de grupos étnicos que foram considerados extintos, não acompanharam a existência geracional de seus povos a partir daqueles que



conseguiram sobreviver e resistir ao apagamento, ao etnocídio, à escravidão e ao embranquecimento de suas culturas.

O que se defende nessa perspectiva é que descendentes de povos considerados extintos que passaram por processos de integração e “mistura” não são mais puros e por isso, não possuem mais direitos tradicionais<sup>3</sup>. Isso ocasiona um apagamento ainda maior para os indígenas em contexto urbano, que passam não só pelo constante processo de validação de suas identidades, seja por meio do acesso a políticas públicas, seja pela violência simbólica, como também pela opressão que vem das sociedades em que eles estão inseridos. Isso demonstra que o desenvolvimento das localidades nascidas com os aldeamentos que foram sendo criados ao longo dos anos, foi totalmente desproporcional à autonomia dos indígenas que foram reunidos neles, bem como às garantias jurídicas que deveriam ter sido viabilizadas a esses povos.

Em contrapartida a esse etnocídio, surgiram processos de retomada étnica que partem da ideia do renascer de um povo que outrora estivera silenciado e compreende tanto a emergência de novas identidades, os ressurgimentos, as “viagens de volta”, bem como a reinvenção de etnias já reconhecidas, pelo qual populações que anteriormente ocultavam sua identidade indígena, hoje a colocam no centro de um processo de reorganização social e de reelaboração cultural. Dentro desses processos, existe uma variedade de interesses e perfis individuais e coletivos, assim como a diferenciação de expectativas que se reelaboram de acordo com a divisão geográfica (a exemplo da divisão por estado: Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo) ou territorial que eles ressurgem, onde há aqueles que se satisfazem em passar a sua história para os filhos, outros que querem conhecer mais a sua história e origem, outros que querem contribuir no processo de conscientização e retomada de outros Puri e os que sonham com o reencontro de seu povo e o retorno às suas terras.

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. A maioria vive em contexto urbano exercendo diversas e variadas retomadas no

---

<sup>3</sup> João Pacheco de Oliveira (1998) fala da atribuição dada aos indígenas a partir da segunda metade do século XIX que passam a ser referidos como “misturados” de forma pejorativa, que indicava a miscigenação e que desqualificava sua etnicidade, pois eram colocados em oposição ao estigma do indígena “puro” e idealizado do passado (OLIVEIRA, 1998, p.52).



território, apesar de constantemente invisibilizados no ambiente da cidade onde eles têm que se auto afirmar indígena o tempo todo por não viverem em aldeias tradicionais. São poucos que se encontram aldeados em regiões originárias, pois além da expropriação e urbanização desses territórios pelos mecanismos da colonização, legalmente não há um reconhecimento das mesmas como terra indígena. Apesar disso, existem comunidades Puri se organizando em torno da conquista de direitos territoriais tanto na cidade, quanto na aldeia.

Estar na aldeia ou na cidade não é uma média de regra para legitimar quem é mais ou menos indígena. A condição de estar na cidade, para grande parte desses indígenas, não foi opcional por consequência da invasão constante de seus territórios, que permanece e continua fortalecida com aparato privado e do Estado. A própria conotação de “indígenas em contexto urbano” traz a problemática do imaginário de alteridade, que coloca esses indígenas enquanto os outros, enquanto cidadãos estranhos em seu próprio território. Foram as cidades que invadiram suas terras tradicionais e não o contrário.

Por terem se espalhado devido às engrenagens da colonização, muitos perderam o contato com seus grupos e suas famílias, mas se mostram interessados em buscar suas histórias, visto que muitos ainda estão em processo de autoidentificação e/ou de aproximação com outras pessoas que compartilham uma origem em comum. O que se pode observar disso é que aos poucos esses indivíduos reemergem individualmente ou em pequenos grupos em diferentes lugares, seja na aldeia ou na cidade, não necessariamente tendo uma coletividade organizada, mas reconhecendo que existe uma identificação e uma ligação inicial que perpassa sobre suas ancestralidades através da memória.

Com todo este trabalho refutando o estigma de extinção atribuído a esse povo por tanto tempo, levei-me a questionar o porquê de ser pouco abordado os estudos indígenas no interior do Estado do Rio de Janeiro enquanto é tão vasto o campo dos objetos de pesquisas contemporâneas sobre a temática. Isso nos remete à fratura histórica que se insere na abordagem do tema indigenista no Brasil evidenciando o quanto ainda tem de ser feito para reavivar essa história que sempre esteve presente e que se cruza com embates territoriais, políticos e sociais que estão diretamente ligados à uma estrutura precária do estudo e do ensino da história indígena no Brasil.

O interesse pelo tema se deu a partir de estudos e pesquisas sobre patrimônios tombados pelo INEPAC na região de Miracema e de Santo Antônio de Pádua, em busca de possíveis terrenos para uma investigação arqueológica. Isso foi possível devido a minha participação no



projeto “Jovens Talentos para a Ciência” da FAPERJ como bolsista de pré – iniciação científica nos anos de 2012 e 2013, quando me deparei pela primeira vez com a história dos Puri através de meu objeto de estudo, que eram as fazendas históricas da região. Em uma dessas fazendas, durante a XIII Jornada Científica dos Jovens Talentos para a Ciência, foi encontrado um sítio arqueológico do tipo polidor/amolador em um pequeno córrego no município de Miracema que pertencia à trajetória dos Puri ali na região e ao que tudo indica, se refere à um vestígio desse povo. Ele foi localizado na fazenda Santa Inês, situada no primeiro distrito do município chamado de Paraíso do Tobias.

Na graduação em História, me aproximei do campo da história indígena sobretudo no Brasil, buscando disciplinas que me colocassem em contato com a temática a fim de chegar no Noroeste Fluminense. Tive a oportunidade de acessar fontes bibliográficas que abordavam como foi o deslocamento dos Puri desde o Vale do Paraíba até o interior do Estado do Rio de Janeiro, a partir de meados do século XVIII, quando essa extensa região começou a ser explorada e expropriada dos indígenas pelo Estado, pelas missões, pelos mineradores e por imigrantes. Também levei em pauta e como campo de análises a presença dos mesmos nas cidades de Minas Gerais localizadas próximas à essas cidades.

A partir de uma rede de contatos de pesquisadores que trabalham com a questão indígena e por meio de contatos com colegas de curso que tinham interesses em comum, conheci um dos trabalhos coletivos dos Puri do Rio de Janeiro, o Movimento Ressurgência Puri, que surgiu de uma iniciativa autônoma e coletiva dentro do território pluriétnico da Aldeia Maraká'nà. Desse movimento criou-se o Projeto *Txemim Puri* que tem como objetivo a revitalização e ensino da língua Puri. Eles ajudaram a produzir também, junto a outros povos indígenas, a exposição “Dja Guatã Porã – Rio de Janeiro indígena” realizada em maio de 2017 no Museu de Arte do Rio que veio como um importante instrumento de reconhecimento da história dos povos originários e suas culturas, inserindo os Puri na construção histórica do Rio de Janeiro e apresentando suas relações com o território e língua - ambos como símbolos de resistência cultural e organização identitária.

Assim, por meio de levantamento histórico-bibliográfico empreendi um esforço de contestação deste “estigma de extinção”, tendo em conta que esses indígenas têm se organizado hoje para mobilizar novos mecanismos de resposta aos seus problemas contemporâneos, o que implica na elaboração de novas estratégias e novos tipos de práticas culturais. Deste modo, uso um levantamento bibliográfico acerca do povo Puri com leituras a partir do século XVII,



relacionadas ao Vale do Paraíba, do século XVIII, quando eles começaram a povoar o interior do Rio de Janeiro e leituras do século XIX até as mais recentes, quando começaram os vestígios da presença Puri nas regiões das quais faço meu recorte, até o momento de reaparecimento desse povo e suas lutas mais recentes.

Nos moldes do que foi realizado por outros autores em suas pesquisas sobre ressurgimentos e emergências no Nordeste brasileiro e em outras partes da América Latina, procuro demonstrar o recente processo de emergência étnica do povo Puri, apontando que pelo autoreconhecimento e pelos espaços de acolhimento construídos por eles mesmos, eles puderam construir espaços de retomada, debates, trocas de saberes e manutenção de seus costumes tradicionais, como exemplo da Aldeia Maraká'nà e o Movimento Ressurgência Puri, o “Vocabulário Puri - KWAYTIKÍNDÓ”, a Escola Família Agrícola Puri, a Associação de Remanescentes Índios Puris de Padre de Brito e o Centro de Memória do Povo Puri. Recorro a análise desses movimentos de organização dos Puri no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, observando suas articulações e propostas como fontes de pesquisas mais contemporâneas e que parte das narrativas dos próprios Puri para desenvolver um trabalho mais cuidadoso e enriquecido para dar cabo a reconstrução da história desse povo no Noroeste Fluminense. Assim, tendo em vista construir um trabalho etnográfico que adote uma postura dialógica, ou seja, onde os indígenas e suas coletividades não sejam apenas informantes e objeto de estudo, mas sim protagonistas e interlocutores participativos.

Destaco também o contexto jurídico que perpassa por leis orientadas pela questão indigenista, a exemplo da Convenção OIT sobre povos indígenas e tribais e a promulgação da Constituição Federal de 1988 como resultado de uma progressiva passagem do paradigma da assimilação para o paradigma de reconhecimento de um pluralismo étnico como um meio legal que passou a oferecer um quadro de referência no que concerne a questão da autodeclaração e das reivindicações por reconhecimento.

Introduzo os relatos orais dos Puri autodeclarados ou de descendentes que mesmo não sendo declarados enquanto indígenas, se reconhecem e compartilham uma memória familiar, individual e também coletiva, como uma das fontes de pesquisa, fazendo o cruzamento de fontes primárias e secundárias para aprimorar as hipóteses e futuras contribuições no campo das histórias indígenas do Noroeste Fluminense. Esses relatos foram possíveis de serem feitos a partir da minha busca em redes sociais que os próprios Puri auto organizados criaram, onde pude contatar pessoas que contavam sobre uma origem familiar que guardava o nome Puri em



seu bojo. Além disso, conversei com moradores locais (Miracema e Pádua) que demonstraram ter o conhecimento e proximidade com pessoas nas cidades que se entendem e/ou são referidas por termos como “purizinhos” e “purizados”. A maior parte desses relatos vieram de pessoas mais velhas que trazem esses termos a partir de uma memória local, que inclusive muitos descendentes também se utilizam deles. Por esses municípios serem relativamente pequenos, com uma população pequena, muitas pessoas se conhecem, compartilhando uma rede de relações que proporcionam esse tipo de contato e demonstra que existe uma memória compartilhada. Por meio disso foi possível entrar em contato com algumas dessas pessoas referidas como “puris”, que se disponibilizaram a contribuir com a pesquisa e se mostraram muito interessados em conhecer mais sobre a história que existe por gerações no seio de suas famílias. Por decorrência da pandemia do Covid-19, não foi possível realizar um trabalho presencial e mais minucioso com essas pessoas, tendo sido feitas entrevistas do tipo observação participante de forma online pelo *WhatsApp*, mas que não chegaram a ser organizadas por completo na presente dissertação, constituindo um registro para as próximas pesquisas.

Desta maneira, o debate sobre a invisibilidade que foi causada aos Puri por meio de uma historiografia que apagou esse povo dos registros oficiais, disseminando a narrativa da extinção e do desaparecimento levanta então três questões que a pesquisa tentará responder: 1) - quais artifícios de dominação e exploração foram usados contra os indígenas para dissolvê-los e de onde eles partiram? 2) - Que tipo de relações se instauraram a partir desses processos? 3) - Quais os caminhos possíveis de sobrevivência e resistência que os Puri tomaram para contrapor o estigma de invisibilidade/extinção atribuído a eles, tendo as pesquisas indigenistas como importantes aliadas?

O primeiro capítulo destina-se a falar do início das intromissões de novos sujeitos nos “sertões dos Puri” no Noroeste Fluminense, a princípio habitados por uma população volumosa de variados povos indígenas que foram sendo dispersos em grupos, em aldeias-missões, em fazendas e em outros territórios em decorrência da colonização. Fortalecida pelas vias da exploração da terra e da força de trabalho desses indígenas, da catequese e de acordos, isso causou modificações na organização social e espacial desse território, bem como estabeleceu novos tipos de relações locais.

Além disso, o capítulo apresenta registros paroquiais de batismos, óbitos e casamentos de indígenas Puri em Santo Antônio de Pádua, onde foi aberto o primeiro livro exclusivo para o batismo desses indígenas, evidenciando a existência de variadas estratégias utilizadas pelos



capuchinhos italianos e por outros setores das sociedades, como os fazendeiros, para atraí-los ao seio da catequese, aos serviços da Coroa e ao trabalho nas fazendas. Também é possível verificar que ao longo do tempo esses registros foram mudando, de forma que tenderam a apagar a identidade étnica desses povos, sobretudo no final do século XIX, não os reconhecendo mais como indígenas oficialmente, suprimindo a identidade Puri nas fontes documentais da região.

O segundo capítulo vai discorrer sobre a presença desse povo no Noroeste Fluminense, mais especificamente em Santo Antônio de Pádua e Miracema, a partir da análise de documentos e bibliografias onde é possível identificar que a habitação desse povo era anterior à chegada colonizadora, podendo inferir que eles estiveram presentes em toda a ação desenvolvimentista desses municípios – na chegada dos primeiros imigrantes, nas construções de obras públicas e privadas, nos acordos e disputas políticas, mas estavam presentes de forma apagada, não sendo mencionados nas bibliografias produzidas sobre esses períodos até serem considerados extintos no século XIX. Assim, vai introduzir a discussão sobre como se deu o apagamento desses povos nas historiografias locais e regionais e através de registros históricos antropológicos e obras memorialísticas da região vai combater essa perspectiva na intenção de dar início a reconstrução de uma nova história local.

O terceiro capítulo aborda como os Puri conseguiram sair da sombra de dominação do Estado para estar em evidência em variados contextos sociais e políticos, mostrando alguns meios estratégicos que eles adotaram para resistir e contrapor a invisibilidade que foi imposta a eles. Conclui assim que por causa dessas mobilizações, em prol de uma retomada em coletividade, muitos espaços de organização deram e continuam dando frutos para o protagonismo de narrativa e de agência desses indígenas em contexto nacional. Assim, discorrerá sobre a importância da memória ancestral e seus registros para a reconstrução da história desses povos e da subjetividade de cada pessoa ou família que guardam essas memórias que sobrevivem como um meio de auto reconhecimento, pertencimento e como fonte de pesquisa.

Cada guardião dessa memória ancestral carrega em si realidades e contextos diferentes, seja no modo como foram repassadas essas memórias, o lugar/região que suas famílias se constituíram, seja por uma lembrança coletiva ou individual, diferenciam-se pelo interesse em repassar ou manter guardadas essas memórias. Muitos têm interesse em se aproximar das histórias de suas memórias, outros preferem deixá-las guardadas. Desta forma, o último capítulo



tenta mostrar que existem individualidades no resguardo de uma memória ancestral que muitas vezes não se associam, mas demarcam um pertencimento, uma história e um lugar de onde elas partiram e onde se constituíram que percorre uma origem comum.

Por isso, o estudo e divulgação dos movimentos auto organizados dos Puri na cena contemporânea são instrumento de ação importante e totalmente necessários para a recuperação de suas identidades, para revisar a historiografia de extinção e contrapor o silenciamento que por muito tempo foi imposto a eles. A pesquisa, assim, realiza uma mediação entre o processo contínuo de reafirmação e inserção da etnia Puri e a história dessas cidades, ao passo que identifica novos agentes autodeclarados e refuta a lógica da extinção imposta a eles. O horizonte almejado é que esta investigação possa ser repassada e divulgada para chegar ao encontro de mais pessoas autodeclaradas e/ou que encontram uma identificação nas histórias e nas trocas de saberes ancestrais que são cultivadas e rememoradas pelos Puri na cena contemporânea, assim como acontece em vários lugares dos estados do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, tendo em vista a contribuição para o fortalecimento dos movimentos auto organizados desse povo.

Esta dissertação apresenta novas abordagens acerca da história indígena do Noroeste Fluminense e demonstra o quanto é necessário reorganizar novas narrativas e protagonismos sociais de forma a dar conta da inserção dos povos originários considerados enquanto agentes históricos dessa região criada a partir da participação de povos indígenas diversos que a habitaram. Repassar e ensinar a história local sem identificar quem estava ali antes mesmo da colonização e que continuaram re (existindo) de várias formas, apesar das violências impostas, é reproduzir uma lógica colonial anti-indígena que produz o apagamento histórico desses sujeitos.

Ao mesmo tempo em que a história do povo Puri se faz presente na história local, a ressignificação de saberes e identidades leva ao reconhecimento da importância do uso da memória oral e dos relatos orais na medida em que ali também se encontram narrativas sobre pertencimento. Tudo isso leva a uma perspectiva de valorização do patrimônio histórico relativo à memória e à história dos povos tradicionais que ocuparam esses territórios.

A valorização das memórias, por sua vez, abre campo para discussões e pesquisas sobre preservação histórica e patrimonial – tanto do ponto de vista material quanto imaterial (como a memória, a língua, as danças...) –, assim como para investigações arqueológicas.



A necessidade de levantar a documentação, de registrar essas memórias e de conservar os conhecimentos tradicionais, permanecem como atribuições para futuros estudos no campo da história dos indígenas naquela região cujo passado se encontra inscrito nos dias atuais.



## **CAPÍTULO 1: A OCUPAÇÃO DOS “SERTÕES DOS PURI”: AS ALDEIAS-MISSÕES E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL**

Toda a região conhecida hoje como Norte e Noroeste Fluminense, até começo do século XIX pertencia a Vila de São Salvador, atual Campos dos Goytacazes, da antiga Província do Rio de Janeiro. Em junho de 1753, essas terras foram incorporadas à Capitania do Espírito Santo, voltando a pertencer ao Rio de Janeiro só em 1832. Um ano depois, em 1833, São Salvador de Campos elevou-se de Vila à categoria de Comarca e nesse mesmo ano, segundo alguns registros, foi fundado o aldeamento de Santo Antônio de Pádua pelo Frei Florido de Castelli<sup>4</sup>, um capuchinho italiano enviado a São José de Leonissa da Aldeia da Pedra para auxiliar Frei Thomaz de Cità de Castelli nas missões de catequese com os Coroados, Coropós, Puri e Botocudo (PICCININI, 2005, p.39).

Frei Thomaz também era um capuchinho italiano e desde 1804 já convivia com os indígenas naquela localidade batizando-os, casando-os e celebrando missas tanto em fazendas quanto em capelas improvisadas. Em 1808 fundou a Aldeia da Pedra reunindo somente os Coroados e Coropós pois tanto eles quanto os Botocudos, travavam conflitos com os Puri nessa região, conflitos esses que já eram relatados desde a criação de São Fidélis de Sigmaringa (PICCININI, 1999, p.7-9) e são descritos em bibliografia<sup>5</sup> acerca dos povos indígenas do sudeste do Brasil, mostrando a variedade étnica e cultural que transitava ou residia nos empreendimentos dessa região, o que será discutido mais à frente.

Em meados do século XVIII os missionários capuchinhos foram enviados do Rio de Janeiro para as missões no interior por meio de uma solicitação enviada ao Vice-Rei por autoridades da Vila de São Salvador no início da década de 1780. Chegando ao Norte e Noroeste fluminense pelas margens do Rio Pombo, bem como às margens do Rio Paraíba do Sul e seus

---

<sup>4</sup> Frei Florido era conterrâneo de Frei Tomás de Cità de Castelli (fundador da aldeia de São José de Leonissa da Aldeia da Pedra, atual Itaocara), e chegou ao Rio de Janeiro em 1826, sendo enviado em 1827 para a Aldeia da Pedra para ser coadjutor de Frei Tomás que estava doente. Com o falecimento de Frei Tomás, Frei Florido passa a ser o cura da Aldeia da Pedra e coadjutor do curato de Santo Antônio de Pádua, auxiliando todos os missionários que passaram desde então por ali, incluindo seu aprendiz, Frei Bento de Gênova (CALDAS, 2020, p. 24 e 25).

<sup>5</sup> A exemplo: MOREIRA, Vânia Maria Losada. Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017; MATTOS, Izabel Missagia de. Civilização e Revolta: Os Botocudos e a Catequese na Província de Minas. Bauru: Edusc, 2004; RESENDE, Maria Leônia Chaves; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. Revista Tempo, Rio de Janeiro, jul. 2007, v.12, n.23. p. 15-32; SILVA, Ana Paula da. O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016.



afluentes, eles criaram aldeias missionárias para catequizar os indígenas dali (FREIRE, MALHEIROS, 2010, p.51) e levar a “civilização” para todos os moradores instalados ali pois estavam “todos imersos em “vícios” e “superstições” e precisavam ser salvos (MALHEIROS, 2008, p.240). Eles chegaram primeiro pelo Norte pois a ocupação se dava a partir de Campos dos Goytacazes, seguindo o fluxo inverso do rio Paraíba em direção aos rios Pomba e Muriaé. Permaneceram nessa região entre 1781 e 1871, não só para catequizar os indígenas e fundar aldeamentos missionários, como também para servirem como curas, auxiliando a população em geral nessa região. Respectivamente fundaram as aldeias de São Fidélis (1781), a Aldeia da Pedra (1808) e por fim, a aldeia Santo Antônio de Pádua (1833). Esta última deu origem a atual Miracema, que a princípio fez parte de uma povoação da aldeia de Pádua, chamada primeiramente de Valão de Santo Antônio e depois Santo Antônio dos Brotos.

### 1.1 A ALDEIA-MISSÃO SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: ALDEIA DOS PURI

Grande parte da historiografia sobre a região diz que Santo Antônio de Pádua nasce a partir de uma doação de terras feita a Frei Florido de Castelli em 1833. Foi fundada como um aldeamento para catequizar e aldear indígenas Puri que viviam ali entre os rios Pomba, Muriaé e afluentes do rio Paraíba. Este Frei instaurou ali uma capela devotada a São Félix de Cantalício - santo o qual o doador era fiel - e mais tarde essa capela teria dado origem a aldeia de Santo Antônio de Pádua. A princípio, houve a tentativa por esse mesmo frei de aldeá-los em São José de Leonissa da Aldeia da Pedra, atual Itaocara; mas ali já haviam alguns Coroados aldeados e eles viviam em grande litígio com os Puri, como já apontado anteriormente. Por causa disso, os capuchinhos enviados para essa missão tiveram dificuldade de manter os Puri na Aldeia da Pedra, onde muitos deles fugiam e vagavam pelas matas não somente, mas também, para não conviverem com os Coroados.

Este frei, ao se estabelecer na região se deparou com a falta de investimentos para as missões iniciadas ali. Alguns autores consideraram que a situação das missões dos capuchinhos no Norte e Noroeste fluminense eram “periféricas” pois havia pouco investimento para os missionários subsidiarem os aldeamentos (MALHEIROS, 2008, p. 204) como consta em documentos presentes no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ) que registraram que essa situação continuou assim até meados do século XIX:



[...] dos anos 1850 e 1860, por exemplo, Frei Flório de Castello – estabelecido na região desde 1827 – figura como uma espécie de missionário “solitário” entre os índios no norte-noroeste fluminense, muito embora insistentemente tenha registrado o quão “afanosa” era a sua missão, os constantes atrasos no pagamento de suas diárias e o expressivo contingente de índios sob sua responsabilidade, especialmente os Puri “errantes” da Serra das Flecheiras, entre os rios Pomba e Muriaé (MALHEIROS, 2008, p. 204).

Por consequência disso, muitos indígenas reclamavam das condições dentro dos aldeamentos e arraiais pois eles viviam doentes e mal tinha alimentos, diferente do “mato”, que eles podiam caçar, coletar e ficarem livres. Além disso, também faltavam moradias apropriadas para eles. Isso fazia com que os Puri se espalhassem e desocupassem esses lugares, sendo constante até ser encontrado um novo lugar para os instalar.

Essa dificuldade já era descrita antes mesmo da chegada de Frei Florido. Heitor de Bustamante (1971) um memorialista paduano, acreditava, através de suas pesquisas, que o primeiro a chegar nos sertões do rio Pomba foi Frei Fernando de Santo Antônio, seguido pelo Frei Antônio da Piedade, ambos da ordem dos capuchinhos portugueses que teriam então aberto um caminho para a chegada de outros provinciais portugueses.

[...] o primeiro catequista que penetrou o sertão do rio das Pombas foi o Provincial Português Frei Fernando de Santo Antônio, vindo em seguida com o mesmo intuito, em 1702, Frei Antônio da Piedade e em 1716, Frei Miguel de Santo Antônio. Depois destes, em 1727, Frei Antonio da Apresentação fazendo duas entradas no mesmo sertão tentou novamente reunir os índios Coroados e Puris, conclamando-os ao grêmio da Igreja a aceitarem o batismo como salvação, - aquele capucho português, assim se referiu e pediu ao Governador Luís Bahia ‘que mandasse suprir os Coroados que pacificara o Provincial Frei Fernando de Santo Antônio nas margens do Rio Pomba, alcançando uma légua de terras de sesmaria para fazerem as suas roças suposto que tornaram para a idolatria...’ (BUSTAMANTE, 1971, p.338).

Este registro denota que esse mesmo frei Fernando de Santo Antônio já tentava reunir os Coroados e os Puri que encontrou por lá, tendo “sucesso” apenas com os primeiros. Correspondente a isso, segundo Andrea Caldas (2020, p.18 apud LISBOA, 1971, p.341; MALHEIROS, 2008, p.199), Frei Fernando de Santo Antônio teria iniciado a catequese dos Puri e dos Coroados no início do século XVIII, quando esses indígenas teriam sido agrupados em uma aldeia às margens dos rios Paraíba e Pomba. Contudo, houve um período de ausência desse frei e uma grande demora no envio de outros missionários para controlar o local, então os indígenas abandonaram a aldeia criada e somente no século XIX que eles foram voltar a ser reunidos pelo Padre Antônio Martins Vieira em regiões que hoje correspondem ao município de Cambuci. Contudo, este padre teria conseguido reunir somente os Coroados Logo, quem teria



chegado na região para criar um aldeamento para os Puri, tendo deixado registros, foi frei Florido de Castello.

Como já havia tido a tentativa sem sucesso de aldeá-los em São José de Leonissa da Aldeia da Pedra, ocorreram muitas fugas e muitos desses indígenas passaram a vagar pelas matas para fugirem das condições precárias e da sedentarização forçada dos aldeamentos e também para não conviverem com os Coroados. Apesar das imposições, esses indígenas não eram sempre passivos, eles também tinham certa autonomia no estabelecimento dessas relações. A exemplo disso, em muitos registros bibliográficos consta que os Puri se negavam a ficar aldeados quando seus interesses não eram correspondidos e suas liberdades ameaçadas e por causa disso, foram mencionados como selvagens ou “errantes” por se negarem a fixar-se nos aldeamentos e por manterem um fluxo de instalações entre os sertões, as fazendas e as fronteiras (MALHEIROS, 2008, p. 226).

Essas fugas migratórias, o litígio com os Coroados e os conflitos existentes, dificultaram a missão de Frei Florido de assentar um aldeamento somente para os Puri. Visto a impossibilidade de juntar os Puri e os Coroados em um só aldeamento eles continuou suas missões registrando em cartas a criação de “ranchos, roças, capelas em localidades por ele denominadas de São Félix, Cachoeira, Caracol e Frecheiras, em região pertencente ao município de Santo Antônio de Pádua” na tentativa de atrair e manter esses indígenas ali antes mesmo da criação do aldeamento (MALHEIROS, 2008, p. 225). Segundo bibliografias memorialistas de autores locais, este frei teria seguido o fluxo da margem esquerda do rio Pomba para procurar um local adequado para sua missão, gostando de um lugar chamado Nossa Senhora da Glória. Porém, um fazendeiro chamado Joaquim Antônio do Santos impediu de realizar tal coisa com a justificativa de que suas terras eram destinadas somente para o plantio. João Francisco Pinheiro, outro fazendeiro local, sabendo do ocorrido, teria ido de Minas Gerais para aquele arraial se prontificando a doar parte de suas terras para essas missões.

Essas terras ficavam às margens de uma cachoeira banhada pelas águas do rio Pomba e foi onde ele construiu um aldeamento para os Puri, admitindo também pessoas da vizinhança que ali quisessem ir morar (PICCININI, 2005, p. 25). A escritura da doação foi lavrada e assinada pelo escrivão Domingos Garcia de Mello

[...] e assinaram-na também Frei Florido, missionário apostólico. João Francisco Pinheiro. A rogo de Maria Luiza – Cândido Oliveira da Mota. Seguiram-se as testemunhas: Agostinho Nunes de oliveira. Felipe Nogueira. João José de Souza. Francisco José. Antônio Lourenço de Mirandela. A rogo de Ignácio de Souza – Cândido Olinto da Mota. Rio da Pomba, 26 de julho de 1833 (BUSTAMANTE, 1971, p.37 apud SOUZA E SILVA, 1850, p. 470).



Nesse mesmo ano foi lavrado também, pelo mesmo escrivão, um outro termo de doação de terras feita por João Luiz Marinho para que a demarcação da aldeia ficasse de “valão a valão”, ou seja, pegando toda a extensão das águas que passavam por ali. Esse outro termo foi escrito por Francisco Baptista da Fonseca, a pedido de João Luiz Marinho, que só preferiu assiná-lo:

João Luiz Marinho. A rogo: Francisco Baptista da Fonseca. Testemunhas: Silvério José Cunha, João de Moraes Peçanha. Joaquim de Moraes Peçanha. Hoje Aldeia da Pádua, 28 de setembro de 1833. Domingos Garcia de Mello (BUSTAMANTE, 1971, p. 37 apud SOUZA E SILVA, 1850, p.471).

Assim a primeira escritura do terreno para a fundação deste aldeamento foi escrita em 26 de julho de 1833 e a segunda, em 28 de setembro de 1833 instaurado por Frei Florido a partir da construção da capela de São Félix de Cantalício, que seria o ponto de partida para oficializar o implemento desta aldeia.

## 1.2 OS INDÍGENAS “ERRANTES” DO NOROESTE FLUMINENSE: RELAÇÕES, ALIANÇAS E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

O desenvolvimento das aldeias de São José de Leonissa da Aldeia da Pedra e de Santo Antônio de Pádua passou obrigatoriamente pela fundação da aldeia de São Fidélis pois lá acontecia o escoadouro da produção agrícola de toda esta zona da província fluminense por ter o maior e mais próximo empório comercial dali (PICCININI, 1999, p.22). Também era um lugar de grande fluxo de indígenas, sobretudo dos Puri, que como indicam vários documentos, não se fixaram em um só lugar e vagavam constantemente pela região.

A aldeia São Fidélis foi instalada pelas mãos de dois capuchinhos italianos, Frei Ângelo Maria de Luca e Frei Vitório de Cambiasca, que foram enviados para a região em 5 de setembro de 1781. Eles dedicaram uma capela a São Fidélis de Sigmaringa com a ajuda de Frei Thomaz, que como mencionado, chegou na região mais tarde, e assim, denominaram a nova aldeia e nela ergueram choupanas em torno da capela às margens do Rio Paraíba. A pedra fundamental da Igreja de São Fidélis foi lançada em 8 de setembro de 1799 e no dia 23 de abril de 1808 foi inaugurado o templo, então esta data foi conferida como a data de fundação da aldeia.

Esses capuchinhos conseguiram aldear ali somente os Coroados e alguns Coropó devido ao conflito interétnico que existia entre eles e os Puri. Vânia Maria Losada Moreira (2017) descreve que nas guerras de conquista e expansão dos luso-brasileiros dos territórios do Espírito



Santo e também de Minas Gerais os indígenas eram sem dúvidas o alvo principal, contudo, eles também eram atores de uma “etnopolítica indígena” organizada, cientes de seus limites e possibilidades nessa guerra. Um dos pontos da autonomia política desses indígenas era o acirramento das disputas por território devido ao grande trânsito de indígenas nos sertões da capitania do Espírito Santo e também pelas fronteiras com Minas Gerais e Rio de Janeiro. Havia então não só conflitos com os luso-brasileiros, como também entre Botocudos, Coroados e Puris. Por outro lado, a autora mostra que os Puri, Coroados e Coropó também faziam alianças e se uniam contra os Botocudo, que eram maioria nos sertões do Espírito Santo (MOREIRA, 2017, p. 46-47). Esses conflitos independentes entre indígenas já aconteciam muito antes do estabelecimento dos capuchinhos no Noroeste do Rio de Janeiro. Apesar de serem um pouco semelhantes entre si, eles se separavam pela margem dos rios, o que formava praticamente duas nações independentes: “a da margem esquerda do Rio Paraíba – os Puris, e a da margem direita do paraíba os Coroados, Coropós e Botocudos (PICCININI, 1999, p. 17).

É importante atestar que essa situação interétnica de conflitos também existia nos sertões de Minas Gerais e Espírito Santo, inclusive em muitos lugares fronteiriços com o Rio de Janeiro. A exemplo disso, na região do Rio Doce houve uma grande dificuldade para implantar um aldeamento para os Puri devido ao conflito histórico que existia entre eles e os Botocudo. No registro do Relatório da catequese dos Índios em Minas Gerais, apresentado em 1872 pelo Diretor Geral dos índios, Antônio Luiz de Magalhães Mosqueira ao Presidente da Província Senador Joaquim Floriano de Godoy, é possível perceber o quanto esse conflito preocupava as autoridades provinciais pelo receio de comprometer seus principais interesses: “os puri que habitam a margem direita deste rio e na dos seus afluentes desse lado, bem como os que vagueiam pelo Matipó, Muriaé e Pomba, sendo de raça e língua diversas das dos Botocudos, detestam-se reciprocamente” (Ouro Preto, Diretoria Geral dos Índios, 30 de Novembro de 1872. ACRJ apud OLIVEIRA, 2016, p. 38).

A situação de conflito contra os Puri em Minas Gerais não partia somente dos Botocudos, ela era ainda mais crítica quando se tratava das violências dos colonos praticadas contra esses indígenas. Diante dessa situação, viu-se a necessidade de criar um aldeamento específico para os Puri que só foi aprovado depois da promulgação da lei de nº 1:921 de 19 de julho de 1872 que estabeleceria as condições para a catequese em Minas Gerais. Esse aldeamento foi criado em Manhauçu, conhecido como Etueto, destinado a “concentrar” os Puri ali, mas segundo os registros, por ser uma terra muito fértil, foi um grande centro de disputas



locais entre fazendeiros e missionários, o que mais tarde, ocasionou o seu esgotamento (OLIVEIRA, 2016. p. 39-40 apud MATTOS, 2002). No entanto, a criação dessas aldeias também servia aos indígenas.

Apesar de todo o tipo de violência imposta, os nativos não estavam somente sob o jugo da dominação, pois, ao fazer este tipo de leitura, é negada a ideia de resistência desses grupos indígenas que enfrentaram esses processos duramente, ressignificando suas relações e modos de viver para se tornarem também agentes de suas histórias. Não existia somente um tipo de relação do tipo dominador x dominado, pois eles estabeleciam acordos e estratégias para enfrentar esse jugo. Existiam alianças dos indígenas com portugueses “movidos por interesses próprios”, por diversos objetivos e expectativas em relação às aldeias, estas que por sua vez detinham diferentes funções e significados conforme a dinâmica das relações sociais que se davam (ALMEIDA, 2015, p. 127-128). Isso mostra que além dessa situação beligerante entre indígenas existir praticamente em todo o Sudeste, haviam também alianças entre os Puri, os Coroados e os Botocudos, bem como entre indígenas e não indígenas.

Nos relatos do século XIX sobre a organização social dos Puri, há a indicação de que esse povo existia em grande número não só nas províncias, mas principalmente nas fronteiras onde criavam grandes aldeias com muitas famílias. Vez ou outra eles se subtraíam e se organizavam em pequenos grupos como uma tática de defesa frente o avanço colonial e frente aos ataques constantes que sofriam tanto de imigrantes, quanto de outros grupos indígenas. Essa subtração em grupos menores possibilitava uma melhor condição de posição e defesa de seus assentamentos e propiciaram muitos deslocamentos quando pequenos grupos de Puri se separavam dos grupos maiores que viviam nas aldeias. Essa mobilidade não se dava por eles serem nômades, como apontam alguns registros, mas sim porque eles buscavam melhores condições de se estabelecer nos territórios que ocupavam, condições estas que dependiam de um território fértil e seguro para seus grupos.

Havia então grande autonomia dos Puri que se valiam de estratégias que foram cruciais para sua sobrevivência diante do aumento das explorações de seus territórios, reafirmando o protagonismo desses indígenas nas relações que se estabeleceram no Noroeste Fluminense e no seu entorno. Portanto o cenário que se formava nessas regiões não era um cenário homogêneo. As relações constituídas iam além da binaridade branco x indígena/ colonizador x colonizado, existindo diferentes tipos de associações interétnicas, de negociações e de resistência, configurando diversos modos de pensar e viver frente a condição social existente.



O episódio de criação do aldeamento de Etueto é bastante semelhante ao processo de criação do aldeamento Santo Antônio de Pádua. Por ocasião dos conflitos existentes, nos sertões do Rio de Janeiro, várias tentativas de aldeamento dos Puri foram descritas, bem como a busca por um local adequado para isso (PICCININI, 1999, p. 22-24, apud PIZA, 1946) pois não havia a possibilidade de juntar os Puri aos Coroados e outros povos indígenas em um só aldeamento. Nesses sertões do Norte e Noroeste do Rio de Janeiro, os Puri foram aldeados muito posteriormente aos Coroados; o aldeamento criado para os concentrar em um só lugar, bem como fora em Manhauçu, foi o último aldeamento erguido nesta província. Este local, mais tarde, seria Santo Antônio de Pádua, fundada pelo implemento da capela São Félix.

### 1.3 A MÃO DE OBRA INDÍGENA NOS EMPREENDIMENTOS COLONIAIS

Segundo Rita Serrão Piccinini, a capela de São Félix foi construída usando mão de obra indígena (PICCININI, 2005, p. 26), muito provavelmente dos Puri, pois Frei Florido e alguns fazendeiros da região já reuniam esses indígenas em fazendas e ranchos provisórios antes mesmo da fundação de Santo Antônio de Pádua.

Frei Florido deixou relatos onde registrou que já estava desmatando essa área desde o ano anterior da doação para poder cultivar grãos e solicitar fornecimento de materiais e alimentos para os indígenas que ele já tentava reunir ali. Assim o fazia porque para que o governo se interessasse pelo estabelecimento desse aldeamento, era preciso mostrar que os indígenas aldeados ali bem como suas terras seriam úteis aos serviços do Estado (PICCININI, 199, p.56). Afirmativo a isso há uma carta relatório de frei Florido enviada ao Presidente da Província do Rio de Janeiro em 12 de julho de 1839, disponível na APERJ no Fundo Presidência das Províncias apresentada no livro de Andrea Caldas (2020) que diz:

[...] sou a dizer-lhe que **eu tenho baptisado desde o anno de 1827 até o anno presente a quantia de pouco mais ou menos de 1440 de ambos os sexos das nações seguintes: de coroados, puris, coropó e boticudos que todos estão dispersos nas margens do rio Parahyba e Pomba, e vivem debaixo da proteção de família brasileiras que ahi se cultivam em serviços rurais.** [...] A nação puri tem na margem do rio Pomba o princípio de 2 aldeamentos com boas derrubadas; um nos fundos das Frecheiras, outro no Caracol, que dei princípio desde o anno de 1833, e ahi acham-se estabelecidos alguns índios e brasileiros. [...] Deos guarde a v.s. Casa de minha residência em 22 de junho de 1835 - Al Illmo sr. Juiz de paz d'este curato aldêa da Pedra - Fr. Flórido de Castello, Missionário Apostolico (Carta de Frei Flórido - IHGB apud CALDAS, 2020, p.28, grifo nosso).



Nesta carta são mencionados ainda 2 aldeamentos dos Puri, um nas Frecheiras e outro no Caracol iniciados pelo mesmo frei desde o ano de 1833. Ambos os lugares citados pertenciam a Santo Antônio de Pádua, o que indica que esta aldeia compreendia outras menores ao seu redor.

Segundo os registros, os Puri eram o povo indígena em maioria nesta região, com relatos de cerca de 1500 Puri que viviam ali no ano de 1844 em pequenos ranchos, exercendo atividades de caça, pesca e coletas, ou seja, onze anos depois da fundação original do aldeamento, sem contar os não aldeados (Couto Reis, 1785, apud SILVA, 2011, p. 41). Desde 1830 os missionários capuchinhos que haviam se instalado na região norte-noroeste fluminense já registravam um grande número de indígenas que viviam pela região em aldeias próprias e em áreas de fazendas para repassarem as autoridades em busca de incentivo e assistência. Eles relataram “sobre a existência de uma “imensidade” de Puri nos “bosques”<sup>6</sup>, o que certifica como esse povo existia em grande número nessa região. Também havia pela região os Coroados, os Coropó e alguns Botocudo que vinham de Minas Gerais e do Espírito Santo.

É possível perceber com os documentos coletados que antes mesmo de fundarem o aldeamento de Santo Antônio de Pádua, já haviam fazendeiros que detinham indígenas Puri em suas propriedades. Maria Regina Celestino (2015, p.126-127) fala que na região Norte e Sul do rio Paraíba foi frequente por parte de autoridade civis e eclesiásticas distribuir os indígenas para serem apadrinhados por fazendeiros que os estabeleciam em suas próprias terras, isso porque almejavam sua mão de obra. Junto aos escravizados negros, eles prestavam muitos serviços não só para fazendeiros, como também para autoridades e moradores locais. Os estabelecimentos de aldeamentos nesses sertões exerciam a função de “[...] assegurar a força de trabalho necessária aos colonos, missionários e autoridades que, nos primórdios da colonização, dependiam dos índios para tudo” (ALMEIDA, 2015, p.127).

Após a abolição do tráfico negreiro, os indígenas passaram a ser cogitados ainda mais como mão de obra para os escravagistas. A realidade é que a escravização de indígenas sempre aconteceu em critérios legais ou não e pode ser considerada como um problema que as autoridades “tampavam os olhos” até o século XIX, pois a exemplo, no ano de 1850 ainda era possível encontrar indígenas tidos como escravos à venda na Corte (CUNHA, 1992, p. 138).

---

<sup>6</sup> Carta de “Frei Flório, missionário apostólico e católico, cura da Aldeia da Pedra ao revno Snr. Padre João Domingos Carneiro, juiz de Órfãos interino”. Aldeia da Pedra, 3 de dezembro de 1834. Transcrita por Piza, M. de Toledo, 1946, p. 51, 52 e 53 apud MALHEIROS, 2010, p. 258



No vale do Paraíba, tanto na região norte quanto sul, quando, no final do século XVIII e início do XIX, as últimas aldeias eram estabelecidas, a mão de obra indígena ainda era bastante cobiçada. Além de apaziguar áreas, as novas aldeias davam aos moradores o acesso ao trabalho dos índios em seus pastos e lavouras, bem como nos cortes de madeira, serviço no qual os índios daquela região foram amplamente empregados (ALMEIDA, 2015, p. 130).

No caso de Santo Antônio de Pádua, é possível encontrar registros, que apesar de espalhados e escassos, confirmam o uso da mão de obra indígena na região. Muitos desses serviços eram feitos sobretudo para explorar as habilidades e conhecimentos do território que os indígenas detinham, a exemplo dos serviços que eram feitos pelas vias fluviais, como transporte de madeiras e outras mercadorias que eram comercializadas, e também a abertura de caminhos pelas matas.

Heitor de Bustamante mostrou em sua obra um relato de um fazendeiro chamado Domingos da Silva e Souza, que já detinha e reunia indígenas em suas posses muito antes da criação do aldeamento pelas vias do trabalho compulsório<sup>7</sup>. Ele teria mandado em 30 de junho de 1832 um escravizado seu chamado Barnabé para ir de canoa com alguns Puris pelo rio Pomba para receberem ferramentas e roupas enviadas pela secretaria do Império ao Juiz de Paz Vicente Ferreira Alves de Barcelos, para serem distribuídos para os índios aldeados (TOLEDO PIZA, 1946, p. 55, nota 50 apud BUSTAMANTE, 1971, p. 27).

Nesse relato, provavelmente os Puris que conduziram a canoa por esse rio o qual fazia parte da habitação tradicional desses indígenas, porque eles o conheciam e sabiam navegar e conduzir coisas por ele antes mesmo da chegada dos colonizadores. Os rios que cortam a região sempre serviram como um meio de subsistência para esses indígenas.

Observa-se que nesse caso não só os negros eram mão de obra, como também os indígenas, pois esse relato, entre tantos outros, atesta a existência de relações interétnicas de trabalho e sociabilidades bastante intrínsecas à construção da vida social local. Pode-se sugerir também que essa força de trabalho que vinha tanto de negros escravizados quanto de indígenas se fez presente na construção das primeiras pontes e estradas de rodagem, das estradas de ferro e nas construções de obras públicas e particulares<sup>8</sup>. Essas estradas foram construídas de acordo

---

<sup>7</sup> Bessa Freire (2001) discute como os indígenas da região Norte foram transformados na “única força capaz de extrair da floresta os produtos de interesse para o mercado europeu”, mas também no trabalho compulsório em núcleos coloniais, após a consolidação do projeto colonial. “Recrutados das malocas através de descimentos, resgates ou guerras justas, os índios passavam a viver em núcleos de povoamento, onde seriam explorados de distintas formas” (Ibidem, p. 5-6).

<sup>8</sup> Têlio Anísio Cravo em seu trabalho “Pontes e Estradas em uma província no interior do Brasil oitocentista: engenharia, engenheiros e trabalhadores no universo construtivo da estrutura viária de Minas Gerais (1835-1889)” fala que haviam diversos grupos sociais envolvidos nas edificações de pontes e estradas de comunicação que ligava



com a demanda comercial e populacional que ia crescendo à medida que o domínio colonial ia se expandindo, introduzindo-se pelas fronteiras e pelos sertões.

### 1.3.1 Expropriação de terras e demanda por mão de obra

Uma história comum que conecta a questão indígena nos sertões do Sudeste é a terra e as relações que se desenvolveram a partir dela. A condição da propriedade de terra era algo que classificava os sujeitos pois a negação do acesso à terra ou a sua concessão eram e ainda são mecanismos para assegurar uma mão de obra e um controle sobre os territórios.

A exploração da terra e da força de trabalho dos indígenas junto a busca desenfreada pelo ouro, foram a alavanca que impulsionou a violenta desapropriação dos territórios tradicionais indígenas dessa região pois não se pode negar que essas expedições de intrusão envolveram mão de obra e participação de indígenas, tanto na abertura de novos caminhos e na construção de novos empreendimentos coloniais oficiais e também ilegais, como na exploração e reconhecimento dos territórios. Foi a construção das estradas e dos caminhos que cortavam as densas florestas que possibilitou o aumento da demanda comercial, visando maior exploração das terras e dos trabalhadores, que eram a base desse mercado.

Desde o início da ocupação dos sertões e do estabelecimento das aldeias-missões, não havia distinção muitas vezes do que eram as terras destinadas e delimitadas aos aldeamentos dos indígenas, das terras dos fazendeiros, pois onde se criavam esses aldeamentos em sua maioria eram doações dos próprios fazendeiros aos missionários. A exemplo da aldeia de Santo Antônio de Pádua que foi doada e demarcada de valão a valão para as missões dos capuchinhos italianos, passando por fazendas e ranchos onde já residiam imigrantes que se estabeleceram ali, situação que mostra quem detinha um certo controle dessas terras.

Muitos fazendeiros já ocupavam o Noroeste Fluminense desde o século XVIII usando toda sorte de violências e estratégias para expropriar os indígenas dali e combater as resistências indígenas que se instaurassem. Em virtude do artigo 91 do decreto de número 1.318 de 30 de janeiro de 1854 que trata da Lei de Terras<sup>9</sup>, muitos desses proprietários que eram renomados, frequentemente com vínculos com representantes das províncias e que já haviam detido muitas

---

Minas Gerais a outros estados, tais como: “jornaleiros, livres e escravos, imigrantes, índios [...]” (CRAVO, 2013, p. 284-285).

<sup>9</sup> O Decreto nº 1.318 de 30 de janeiro de 1854 foi o que regulamentou a Lei de Terras. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/dim1318.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/dim1318.htm). Acesso em: 20/02/2022.



terras para si, passaram a regularizar esses domínios para não perder seus benefícios, tornando então uma história de invasão e expulsão de indígenas de seus territórios tradicionais, em uma história de conquista, herança familiar e manutenção de poder.

O discurso colonial que se propagou era de que os indígenas que eram os visitantes e invasores dessas terras e que os chamados “desbravadores” eram homens em prol de um progresso nacional, que preocupados com a civilidade dos nativos que ali circulavam, os acolhiam em suas fazendas, dando moradia e trabalho para esses indígenas. A realidade é que depois que eles conseguiam regulamentar e registrar suas terras, eles mantinham esses indígenas como reduto de mão de obra para a lavra mineral e agrícola e, sobretudo, como serviçais domésticos vivendo sob sua administração e tutela.

No caso de Santo Antônio de Pádua, até em finais do século XVIII há registros de que muitos indígenas, certamente Puris, eram atraídos para as fazendas da região onde os “senhores” queriam lhes ensinar o trabalho doméstico, o trabalho braçal e às mulheres especificamente, a costura e o tear porque eles “necessitavam do trabalho dos índios” (COSTA, 2021, p. 26). Com a justificativa de que deveriam instruir esses nativos ao trabalho, era de grande interesse dos fazendeiros levá-los dos sertões para suas fazendas, onde criavam lá mesmo “aldeias” para eles viverem e conviverem como serviçais, o famoso instruir para civilizar porque o que lhes interessava era tirar do indígena todo vestígio de sua etnicidade<sup>10</sup> (CUNHA, 2009). Logo, isso não foi um problema que ficou no século XVIII, ele se estendeu de forma sistemática até o século XIX, principalmente com o aumento da produtividade agrícola dessas fazendas, em que muitas delas, na região Noroeste Fluminense, foram referência em diversas culturas de produção e comercialização, principalmente as culturas do café, do açúcar e do algodão.

### 1.3.2 Zonas de fronteiras e exploração indígena no Noroeste Fluminense

Para medir a importância e complexidade das fronteiras coloniais do Brasil, é preciso entender primeiro que as fronteiras propriamente ditas não são válidas quando se trata de deslocamento de indígenas pois elas foram criadas numa lógica Ocidental para delimitar um espaço de poder e dominação política e estatal, nada tendo a ver com a habitação originária e a

---

<sup>10</sup> O conceito de etnicidade aqui empregado é relacionado ao que Manuela Carneiro da Cunha discute em “Cultura com aspas e outros ensaios” (2009) no sentido de que esse conceito tem relação com uma “natureza” nativa, originária e tradicional que nesse caso entra em contraste com o modelo Ocidental colonial.



ocupação desses indígenas por outros processos. Então, o uso do termo será introduzido para remontar a uma noção de espaço e sociabilidades nessa região.

Apesar do foco ser os povos Puri que habitavam o Noroeste Fluminense, faz-se necessário inserir os outros povos indígenas que também habitavam e coexistiam nesse território, como os Coroados, os Coropó e os Botocudo, além de outros sujeitos que fizeram parte da dinâmica dessas fronteiras a partir do contato.

As fronteiras internas<sup>11</sup> mais importantes do Brasil no século XVIII eram as que ficavam no interior do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Essas duas regiões passaram por dinâmicas de ocupação e exploração bastante intensas que influenciaram em variados tipos de interações entre agentes do Estado imperial, colonos, imigrantes e os incontáveis povos indígenas que habitavam essas matas. É importante entender que não havia um exercício de dominação homogêneo pelas autoridades governamentais pois internamente, pelo menos até meados do século XVIII, essas fronteiras constituíram dinâmicas de poder e controle territorial que fugiam da vista e do controle do Estado.

Por muito tempo essas áreas foram consideradas como zonas proibidas porque nem mesmo os colonos conseguiam atravessar suas densas florestas e montanhas que guardavam fauna e flora tropicais em abundância e também muitos nativos que tinham pouco ou nenhum contato com os brancos. Essa condição era motivo suficiente para ser um entrave à colonização e a catequização. Por fugir do controle absoluto do Estado, existiram muitos contrabandos e intromissões em busca de ouro nessas que eram zonas de influência da mineração e de produtos que pudessem ser comercializados, pela fertilidade de suas terras. Isso fez com que a Coroa passasse a investir na exploração dessa região para conter essas entradas e saídas ilegais.

Durante a segunda metade do século XVIII, a Coroa se esforçou poderosamente para afirmar o domínio sobre as franjas territoriais internas da colônia, assumindo uma presença mais ativa no interior do que os historiadores geralmente reconheceram. Mas no processo a autoridade real também foi extremamente maleável. Dependia da cooperação dos povos nativos e outros precariamente na posse das terras em que os emissários do Estado se aventuravam (LANGFUR, 2019, p. 211, tradução nossa)<sup>12</sup>

Ao passo que ocorriam as invasões aos territórios indígenas, maiores iam sendo os contatos desses povos com outros. Ao longo do tempo, alguns sujeitos envolvidos nesses

<sup>11</sup> WEBER, 2005 apud LANGFUR, 2019, p. 210.

<sup>12</sup> “During the second half of the eighteenth century, the Crown strove mightily to assert dominion over the colony’s internal territorial fringes, assuming a more active presence in the interior than historians have generally recognized. But in the process royal authority was also made exceedingly malleable. It depended on the cooperation of native peoples and others precariously in possession of the lands into which state emissaries ventured.”



processos forçadamente passaram a interagir entre si para estabelecer negociações e/ou condições para suas sobrevivências.

A partir do século XVIII os indígenas do Noroeste Fluminense passaram a viver em meio a algumas frentes de colonização sendo as principais delas: a migração de campistas que chegavam aos seus territórios pelo rio Paraíba do Sul, rio Muriaé e pelas margens do rio Pomba, e as intrusões que vinham pela zona da mata mineira para ocupar os sertões. Essas duas frentes foram mais frequentes devido à localização do território que era bastante extenso quando ainda pertencia a Campos, onde haviam muitos caminhos de conexão com o interior e com a província. Estima-se que os primeiros colonizadores eram procedentes de Campos e de Minas Gerais tendo chegado aos Sertões dos Puri por volta de 1810. Isso demarcou muitos conflitos, mas também processos de sociabilidades e reorganização para os indígenas que habitavam ali (MALHEIROS, 2010, p. 172).

A aldeia, pouco a pouco, foi sendo tomada pelos colonizadores portugueses, por emigrantes italianos, turcos e mesmo por nacionais brancos filhos e netos de colonizadores chegando muitos com cartas de arrematação de bens penhorados pela Fazenda Nacional, que era a forma tradicional do “grilo” (LAMEGO, 1963, p. 276).

Márcia Malheiros fala que desde o século XVI as aldeias criadas no Rio de Janeiro serviram como “instituições de fronteiras”<sup>13</sup>, que além de serem focos de intrusão para o interior, logo, de exploração de seus bens naturais, também se constituía como apoio aos empreendimentos coloniais. Nos registros coloniais, comumente as zonas de “fronteiras” aparecem representadas em cartografias e em mapas como “sertões”, o que sugeria ser um espaço pouco utilizado e esvaziado, mesmo que fosse habitado por muitos indígenas. Essas imigrações encontravam mais facilidade de adentrar o território através das zonas de fronteiras, que não eram demarcadas ainda e tinha constante fluxo de indígenas referenciados como “errantes”.

---

<sup>13</sup> Hal Langfur fala sobre os esforços que a Coroa Portuguesa empreendeu a partir de 1750 para controlar as fronteiras do interior do Brasil, sobretudo as que ligavam Rio de Janeiro e Minas Gerais, que nesse período eram as mais importantes fronteiras internas devido ao seu grande potencial em terras férteis tanto na questão agrícola e florestal, quanto na questão mineral, sendo o principal entreposto comercial até o século XVIII. O autor fala que devido ao grande número de povos nativos autônomos e semiautônomos que viviam e conviviam nessas fronteiras, havia grande interesse de integrá-los ao serviço do Estado para serem úteis ao controle e à exploração dos territórios, e para que servissem como comunicadores para descobrir novas riquezas, bem como procurar redes de contrabandos e mineradores ilegais pelas matas densas que compunham o território (LANGFUR, 2019).



Um dos objetivos da criação de aldeamentos nesses sertões era povoar as fronteiras do Império para controlar as entradas aos territórios usando a força de trabalho e habilidades de indígenas originários dali como meio de explorar e proteger o território de invasões.

Esse projeto de intrusão chegou ao interior da província nos séculos XVIII e XIX e visava concentrar grupos indígenas em um só lugar para facilitar a catequização e civilização desses nativos a fim de que eles fossem controlados e úteis aos serviços do Estado (FREIRE; MALHEIROS, 2010, p.71). Como citado anteriormente, houve grande dificuldade de mantê-los fixados nesses aldeamentos, então muitos capuchinhos apostaram em se concentrar em missões volantes às margens dos aldeamentos já estabelecidos ali para tentar atrair e agrupar esses indígenas “errantes” para o “locus privilegiado” dos aldeamentos, (MALHEIROS, 2008, p. 272 - 274). Para isso, eles usaram diversas táticas e elementos para conseguir chegar a esses indígenas a fim de cativá-los aos sacramentos cristãos e também para os alocar nos aldeamentos.

Há documentos que registraram que desde 1783 os capuchinhos em missão na aldeia de São Fidélis já se deslocavam por outras partes de difícil acesso da região, como na Serra das Flecheiras e nas margens do rio Pomba para tentar contato com os indígenas na tentativa de levá-los para a aldeia e realizar ritos de consagração cristãos, acreditando que precisavam salvá-los da vida selvagem que levavam. Os caminhos eram de difícil acesso, muitas vezes tendo que passar “pelo matto dentro, com passagem laboriosa de três serras altíssimas e muito íngremes” então eles utilizavam muitas vezes outros indígenas, bem como “negros e “mestiços”, conhecedores da região” para lhes auxiliar nessas matas e para o caso de serem repelidos por outros indígenas (MALHEIROS, 2008, p. 274).

Esses indígenas ajudavam os capuchinhos também com a comunicação, onde eles mediavam as situações através do uso da língua sendo intérpretes ou até mesmo ensinando-as aos freis. Segundo Malheiros (2008, p. 275) a menção em documentos ao uso de intérpretes era comumente utilizada para tentar estabelecer uma comunicação com os Puri. Apesar de ser uma estratégia de “civilização”, isso mostra que havia um interesse desses missionários por uma comunicação mais amistosa com esses indígenas. “Frei Ângelo chega a registrar que em uma excursão pelas aldeias Puri nas Serras das Flecheiras: “não se atreveu a levar para lá o altar para o fim de celebrar a santa missa receoso de que sucedesse algum inconveniente” (MALHEIROS, 2008, p. 276). Tal modo de aproximação deixa implícito uma relação de trocas pois os capuchinhos estavam interessados em catequizar esses indígenas, mas não queriam reações



negativas, então tentar estabelecer acordos era uma maneira de também estabelecer um certo controle desses indígenas.

Portanto, esses processos situados nas zonas de fronteiras trazem à tona a existência de fenômenos que não são homogêneos a exemplo dos diferentes fluxos migratórios, o uso de indígenas no curso das missões, as relações pluriétnicas estabelecidas, tendo em conta a participação indígena nos processos estruturantes desses aldeamentos, como a economia, onde sua força de trabalho foi frequentemente explorada.

Nessas terras, o estabelecimento de colonos era favorecido pelo governo pois acreditava-se que eles instruiriam os indígenas no trabalho, então os fluxos migratórios que entravam pelas fronteiras coloniais para usufruto desses territórios alavancaram a condição do trabalho compulsório de indígenas. O grande número de povos nativos existentes nesses territórios era um problema para o governo, que visava a expansão de suas terras. Como já havia pelo trabalho dos capuchinhos um certo controle e integração desses povos, as migrações e as investidas contra esses indígenas foram facilitadas. Maria Regina Celestino de Almeida fala que “o trabalho compulsório dos aldeados era obrigatório, mas tinha limites estabelecidos pela lei e pela resistência dos índios [...]” (ALMEIDA, 2015, p.131), no entanto, a repartição desses “trabalhos” sempre foi uma questão problemática que gerou muitas disputas sobre as leis e seu cumprimento.

O quadro que os imigrantes encontraram eram muitos indígenas que ora viviam anexados nessas terras criando famílias, lavouras e vivendo da fertilidade local, podendo ser dentro de aldeias ou não, outros que transitavam entre as fronteiras por se negarem a fixar-se nos aldeamentos missionários, tendo também os que viviam nas fazendas como serviçais ou agregados e muitos deles enfrentavam um litígio com os Coroados e também com Botocudos.

Através de violências e explorações, esses migrantes invadiam as terras dos indígenas para construir roças e fazendas, destruindo suas lavouras para se apossarem. Usavam da mão de obra indígena como estratégia de pacificação entre eles, realizando trocas, serviços ou proteção<sup>14</sup> então muitos prosperavam em cima da exploração do indígena.

Ana Paula da Silva (2016, p.179) em citação a Amoroso (apud 2014) diz que a finalidade desses aldeamentos “tardios” criados no Império, esses que foram sendo criados para ocupar e

---

<sup>14</sup> No capítulo 2 do livro “Espírito Santo Indígena” de Vânia Maria Losada Moreira a autora discorre sobre as alianças interétnicas que existiam nos sertões do Espírito Santo no século XIX auxiliando no entendimento de como os indígenas eram usados forçados ou por conta própria como “braço forte” em diversas situações de conflitos demonstrando que não havia uma homogeneidade de interesses (MOREIRA, 2017, p.56-103)



controlar os sertões à medida que iam sendo explorados, sobretudo no estado do Rio de Janeiro, foi para atender a demanda por força de trabalho de colonos, fazendeiros e moradores das cidades, bem como dos serviços de infraestrutura do governo. Há registros que mencionam o cativeiro de indígenas no Norte do estado dos quais as autoridades eram cientes (SILVA, 2016, p. 179) e que provavelmente se refere aos Puri, Coroado e Coropó que eram os povos que habitavam em maior número esta região.

As intensas relações de trabalho dos indígenas dentro das fazendas em variados setores descritas em registros, alertam que em grande parte essa mão de obra não ocorreu em critérios legais, onde muitas vezes esses povos foram submetidos à escravidão ou a formas de coerção ao trabalho. Havia, portanto, para os indígenas, uma grande insegurança quanto à propriedade da terra que ocupavam e à sua liberdade frente às relações de trabalho que lhes iam sendo impostas. Diversos grupos indígenas tentavam negociações e procuravam impor, na medida do possível, suas condições para as relações de trabalho com os fazendeiros. Para os casos dos grupos que não participavam do sistema de aldeamentos, que é o caso dos indígenas descritos como “errantes”, coube a perseguição e descimentos ancoradas em práticas conhecidas e apoiadas pelas autoridades que eram, na maior parte das vezes, grandes proprietários de fazendas na região.

Como não havia mais em lei a possibilidade de obrigar o indígena a servir como mão de obra quando capturados ou derrotados em combate – o que era possível pelas guerras justas, revogadas em 1831; agora eles tentavam estabelecer uma relação amigável para trocar “favores”: enquanto um morador acolhia o indígena e até mesmo seus familiares, eles lhes serviam como serviçais. Apesar de aparentemente não estarem mais sob um regime de escravidão e trabalho compulsório, os supostos direitos que eles tinham eram estabelecidos dentro dos moldes do colonizador e do poder estatal e não dentro dos seus termos, o que era uma negação à suas liberdades e às suas garantias como sujeitos participativos.

Portanto, a força de trabalho tanto dos Puri, como de outros povos indígenas habitantes do Sudeste brasileiro e as relações - não homogêneas - construídas e reconstruídas no Noroeste Fluminense a partir disso, foram também inquestionavelmente centrais à configuração das políticas governamentais e econômicas de formação dos municípios da região e do Estado-nação.



#### 1.4 ASSENTAMENTOS DE BATISMOS, CASAMENTOS E ÓBITOS INDÍGENAS EM SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA

O batismo e o casamento de indígenas eram uma das bases da missão dos capuchinhos. A intenção do primeiro, era servir como uma espécie de salvação para os nativos, que eram vistos como pertencentes a uma natureza selvagem, sem deus, sem rei e nem lei. Então havia uma grande inclinação desses missionários em batizar crianças e enfermos porque no primeiro caso as crianças eram vistas como inocentes ainda e por meio do batismo, elas poderiam se livrar dessa sua “natureza” de nascimento. Quanto ao segundo caso, os enfermos eram batizados como um último recurso de suas vidas para salvar suas almas de sua condição que não correspondia a noção Ocidental de civilização (MALHEIROS, 2008, p. 278).

Esse recurso da catequese enquanto um “salvamento” dos indígenas foi muito utilizado no interior das províncias. Era comum os capuchinhos chegarem até os indígenas individualmente, não enquanto povo, para tentar consolidar esse ideal de civilização. Por isso os batismos foram tão utilizados, porque era uma forma de catequese que pouco a pouco ia inserindo esses sujeitos individualmente ao viés de uma colonização de dentro para fora – que parte das zonas de fronteira e dos sertões de forma paralela aos processos de civilização que ocorriam em outras partes do país, principalmente na província.

Um dos primeiros batismos registrados na região foi registrado em 1782 na Aldeia de São Fidélis (MALHEIROS, 2008, p.279) e na criação dos outros aldeamentos mais tarde, esse salvacionismo capuchinho continuou sendo um recurso recorrente e vantajoso tanto para a missão de catequese, quanto para os fins governamentais de controle, tutela e embranquecimento dessas culturas que eram vistas como primitivas.

O batismo também era uma estratégia para controlar e usufruir da mão de obra desses indígenas. Ana Paula da Silva (2016, p.44-45) fala que o batismo era comumente utilizado por fazendeiros para criar um laço com esses indígenas através do apadrinhamento. Os capuchinhos viam os fazendeiros como associados às suas missões, então muitas vezes davam a eles crianças indígenas em adoção, nomeava-os como padrinhos dessas crianças no ato do batismo para depois elas então passarem a viver nas fazendas e nas aldeias pela pretensão de que continuassem sobre sua tutela e instrução ao trabalho e a catequese. Quando eles eram batizados e apadrinhados por fazendeiros, recebiam o “benefício” de viver nas fazendas como um tipo de adoção, mas em troca, os fazendeiros se apropriavam da força de trabalho do indígena.



[...] e chamando às suas fazendas muito índios da raça purí, que andão dispersos, e errantes pelos matos. Fazem-os baptisar, servem-lhes de padrinhos, este laço, além de outros benefícios, os prende a uma vida mais social, encostados às ditas fazendas. Se porém os apertão com trabalho, ou não cumprem fielmente os ajustes com elles feitos, retirão-se novamente para os matos (SILVA, 2016, p. 45 apud COUTINHO, 1846, p. 81).

Malheiros (2008, p. 251) fala que no início do século XVIII, na Vila de São Salvador, os missionários insistentemente pediam aos Puri que andavam por ali sem fixar-se em algum aldeamento, que eles lhe dessem as crianças órfãs para colocá-las para adoção dos brancos. Eles faziam isso pela pretensão de que os brancos, principalmente fazendeiros, lhes auxiliassem na missão de salvar e civilizar esses indígenas.

Correspondente a isso, no Norte-Noroeste Fluminense, há registros de muitos batismos de indígenas Puri, que eram o povo em maior número na região, ao mesmo tempo que eram também os povos que foram aldeados mais tardiamente, pois muitos transitavam entre a região resistindo à imposição colonial. Alguns foram atraídos pelas missões volantes, outros se estabeleceram nos aldeamentos ressignificando seus modos de vida e pensamento nas condições existentes, contudo, outros continuaram dispersos e se instalando em diferentes territórios.

Na bibliografia de pesquisadores paduanos, é possível encontrar referências a documentos que registraram vários batismos de Puri em fazendas nesta região com seus respectivos padrinhos e os nomes que eles recebiam ao serem batizados. Esses batismos aconteciam antes mesmo do estabelecimento do capuchinho italiano Frei Florido nessas terras, portanto, antes mesmo da criação do aldeamento Santo Antônio de Pádua e parecia ser uma prática comum na época.

Segundo Ana Paula da Silva (2016, p.43), nos Arquivos do Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PROINDIO/UERJ), é possível encontrar uma relação de registros de batismos de indígenas Puri realizados em Santo Antônio de Pádua que estão sendo digitalizados para ser guardado como fonte. Neles constam informações importantes como datas em que foram realizados, os nomes dos padrinhos, a idade dos batizados, onde residiam e até a filiação, que quando citada, indicava se a pessoa batizada era filha de pais ou somente de mãe indígena. A investigação desses registros é um caminho provável para encontrar novos dados acerca da presença indígena nessa região, o que mostra ser possível elaborar um mapeamento desses registros para continuar a reconstruir a história dos Puri e dos outros povos indígenas que fizeram parte desses processos.



O primeiro livro de batismos de Pádua foi aberto em 1831 por Frei Bento de Gênova, que era orientado para o sacerdócio por Frei Florido, auxiliando-o em suas missões. Este livro foi aberto exclusivamente para o batismo de indígenas descritos como da “Nação Puri” não tendo sido identificado o registro de nenhum branco, negro ou pardo. Essa fonte primária foi encontrada no acervo da Igreja Matriz de Santo Antônio de Pádua, <sup>no</sup> Livro de Batismo nº 1, datado de 1831-1865, tendo sido o primeiro livro escrito nesta cidade e nele consta a relação de nomes dos batizados, as casas onde ocorriam os batismos e os respectivos padrinhos desses indígenas. Foram registrados 324 batismos entre 1832 a 1876, de crianças, mulheres e de homens, a maioria com nomes cristãos, mas também há registros com os nomes de mato desses indígenas (SILVA, 2016, p. 43).

O primeiro batismo foi em 3 de abril de 1832 de um Puri chamado Aparã que recebeu ao se batizar o nome de Maximiano; já o último batismo deste livro é datado de 16 de abril de 1854, de João, filho de Firmina – indígena Puri, sendo padrinhos Manoel Gonçalves Ribeiro e Izabel Conceição de Jezus (PICCININI, 1999, p.70-74). Ainda na data do primeiro batismo, 3 de abril de 1832, além do já citado, constam mais 31 batizados, sendo 3 na casa do Sr. Manoel Garcia, que foi padrinho desses indígenas junto com Francisca Maria; e 28 na casa do Sr. João José de Souza onde foram padrinhos João Francisco Pinheiro (o doador das terras para a criação da aldeia Santo Antônio de Pádua) e João José de Souza e madrinhas Maria Luiza e Marianna Joaquinna. Em 19 de março de 1833 foram batizados mais 4 indígenas na casa do Sr. Joaquim de Moraes onde foram padrinhos José de Moraes e Ritta Maria da Rosa (PICCININI, 1999, p.71).

Em um desses registros consta a realização de 12 batismos na casa do Sr. Domingos da Silva e Souza (o mesmo fazendeiro que mandou seu escravizado Barnabé junto a alguns Puris irem buscar mantimentos na Aldeia da Pedra pelas vias fluviais) no dia 9 de março de 1832 cujos padrinhos foram o mesmo Sr. Domingos da Silva e Souza e madrinha, a Sra. Eufrasia de Souza. Esta data é anterior ao que se conhece como data oficial do primeiro batismo realizado e registrado neste livro de assentamentos.

Segundo Piccinini (1999, p.73-74) Frei Bento haveria lavrado o primeiro batizado na casa de Manoel Garcia com data de 3 de abril de 1832 e depois na casa de Domingos da Silva e Souza com data de 9 de março de 1832, invertendo as datas, no que o autor deduz que o frei os fazia a céu aberto primeiro para depois registra-los à medida que lembrava do que havia feito ou anotado. Portanto, é possível dizer que provavelmente o primeiro batismo tenha sido mesmo



em 9 de março de 1832, mas na casa de Manoel Garcia e em 3 de abril de 1832 na casa de Domingos da Silva e Souza. Além disso, também é possível supor que Frei Bento de Gênova tenha deixado muitos nomes de fora desses registros, dada a situação exposta.

Segundo os registros, haviam muitos batismos coletivos nessas casas, o que atesta a estratégia de reunir o máximo possível de indígenas nas fazendas para somarem como força de trabalho e também para, grosso modo, ser menos um trabalho para o governo, que em registros já demonstrava insatisfação com os indígenas que não se submetiam aos aldeamentos. “A proposta era transformar os índios em ‘cidadãos’ e ‘civilizados’, destituídos de todo e qualquer vestígio de ‘barbárie’. Os índios, principalmente os considerados “bravos”, deveriam ser trazidos “ao grêmio da civilização” (SILVA, 2016, p. 183).

O segundo livro de batismo foi aberto por Frei Bento de Gênova em 24 de abril de 1842. Acredita-se que o primeiro batizado a ser efetuado neste livro foi em 18 de maio de 1842. Como falado anteriormente, notava-se grande interesse dos capuchinhos em batizar crianças para colocá-los na condição de civilizados. No registro abaixo aparece a filiação de uma pessoa batizada, sendo descrito o nome de sua mãe e tendo sido usada a palavra “innocente”, certamente para indicar que este batismo foi de uma criança. Consta também que o batismo já teria sido efetuado em igreja ou capela na região pois a partir desse registro, frei Bento adicionara que o local do batismo foi na “matriz”.

Aos dezoito dias do mês de maio do anno de mil oito centos quarenta dois, Nesta Matriz de Stº Antº de Padua Baptizei – solenemente pus o Santo Oleos a innocente Maria filha natural de Marcolina, forão Padrinhos Francisco Pereira, e Marianna. E para constar mandei fazer este assento q. somente assignei o Padre Frei Bento de Genova (VATICANO. Diocese de Campos. Paróquia de Santo Antônio de Pádua. Livro de Baptismo nº 1, 2ª folha - verso. 1831-1865 da Matriz de Santo Antônio de Pádua).

Os nascimentos foram lavrados por essa Igreja Matriz até 31 de dezembro de 1888. De 1 de janeiro de 1889 em diante, os registros civis de nascimento passaram a ser efetuados no 1º Livro de Nascimento da Villa de Santo Antônio de Pádua.

Não só assentamentos de batismos foram encontrados, como também casamento entre indígenas Puri, como indica Heitor de Bustamante (1971) no capítulo V de sua obra em transcrição do registro encontrado no livro de assentamentos da Matriz de Santo Antônio de Pádua: “Joaquim e Paulina, índios puris. Testemunhas Inácio Rodrigues de Sousa e Manoel Francisco de Azevedo. Em 28 de outubro de 1850. Livro 1, pág. 37. Frei Bento” (BUSTAMANTE, 1971, p.46). No capítulo V de seu livro, o autor falava da existência de



casamentos “intertribais” - se referindo neste caso a casamentos interétnicos, termo melhor utilizado -, que foram registrados nos documentos.

Como contribuição para isso, Ana Paula da Silva (2016, p.45) descreve que em suas pesquisas nos livros de casamentos de Santo Antônio de Pádua, foram encontrados somente 6 registros de assentamentos de matrimônio indígena realizados entre os anos de 1850 e 1860, número bastante inferior aos batizados. Entre esses casamentos, há dois casos de indígenas casando-se com moradores da região. Ela destaca que um aspecto que chama atenção nesses registros é que muito provavelmente houve uma oficialização desses casamentos mediante o ritual católico do matrimônio religioso, porque analisando a grande maioria dos registros de batismos de indígenas, consta o nome dos pais da pessoa a ser batizada, ou seja, batizados de indígenas filho de pais indígenas ou somente de mãe indígenas que tiveram matrimônio oficializado. Isso não era comum, primeiro porque os casamentos indígenas não tinham um reconhecimento da Igreja e segundo que era muito difícil haver nos registros de batismos o nome dos pais, pois nem todos os batizados de indígenas eram de crianças, também haviam os batizados de adultos que muitas vezes já viviam distante de suas famílias.

Como confirmação disso, a autora realizou um cruzamento entre registros de batismos e de casamentos que mostrou o caso dos indígenas Puri Joaquim e Francellina:

[...] encontramos o caso dos índios Joaquim (16 anos) e Francellina (14 anos de idade), ambos Pury, casados oficialmente em 16 de julho de 1860 (AP/UERJ, Livros de casamentos, 1860: 1, 78f). Provavelmente, o casal teve uma filha, Cândida, batizada em 20 de julho de 1864 (AP/UERJ, Livros de Casamentos. 1864: 2-B, 215f). No registro da criança consta que seus pais são índios (SILVA, 2016, p. 44).

Certamente a Matriz de Santo Antônio de Pádua teria sido construída e inaugurada por Frei Bento no ano de 1842, o que se pôde presumir a partir da análise desses assentamentos. Então, o que a autora coloca por suposto se refere a cerimônias feitas e oficializadas já nessa Matriz, pois a documentação encontrada tem datação entre 1850 e 1860, o que indica que em Santo Antônio de Pádua foram feitos casamentos de indígenas celebrados mediante o matrimônio religioso católico.

Os casamentos interétnicos foram um recurso muito utilizado pelo Regulamento das Missões<sup>15</sup> pois traziam a vantagem de desmobilizar as resistências indígenas ao processo de expropriação territorial e fazer uso da mão de obra de indígenas e negros de forma regularizada.

---

15 Artigo 1, inciso 19, Regulamento das Missões. DECRETO N. 426 - DE 24 DE JULHO DE 1845. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 19/11/2021.



Para elucidar esse processo, Ana Paula da Silva discorre em seu trabalho sobre um caso especial de batismo correspondente a isso. Foi o batismo de uma indígena chamada Romana, que parece ser fruto de um casamento interétnico e que era filha de uma escravizada chamada Gertrudes: “Este registro de batismo, assinado pelo vigário Torquato Antônio Leite, explica que a índia Romana é filha natural de Gertrudes, escrava dos herdeiros do falecido Francisco de Moraes Pessanha” (SILVA, 2016, p. 44). Segundo a autora, a “celebração de casamentos entre índios e negros não alforriados era uma estratégia estimulada por diversos atores, interessados em transformar índios em cativos” (2016, p.44), e que isso era feito assim porque a criança que nascia do ventre de mulheres escravizadas também era considerada escrava. Então, quando se registrava a criança como filho natural de escravizados, essa condição era submetida também ao nascido. Entretanto, não há indicação, pelo que se supõe, de que Gertrudes era negra, somente que ela era escravizada. Se sua filha foi registrada como “índia”, possivelmente Gertrudes poderia ser uma indígena já escravizada que foi casada com um negro não alforriado, ou talvez a parte paterna da criança poderia ser indígena e Gertrudes era uma negra não alforriada, ambos resultantes de um possível casamento interétnico. De todo modo, diante dessas possibilidades, isso não anula o fato de que haviam muitas articulações das autoridades e dos fazendeiros para usufruir o máximo possível da exploração e escravização de indígenas e negros.

Por outro lado, o casamento interétnico - entendido aqui não só por casamento de indígenas com negros ou de indígenas com outros indígenas, mas também de indígenas com brancos e de negros com brancos, exercia uma outra função estratégica também, a mestiçagem, artifício incentivado sobretudo pela política pombalina para o “embranquecimento” e homogeneização cultural nas aldeias, recurso utilizado para a negação da condição do ser indígena.

Então o casamento, muitas vezes forçado, dos grupos ditos “de cor” preservava a condição do trabalho escravo de negros e indígenas, principalmente após a abolição do tráfico negreiro, ao mesmo tempo que com a inserção do branco, servia para embranquecer e silenciar essas culturas. Portanto, foi utilizado pelo viés da manutenção da escravidão e da mestiçagem para incorporar a política de Estado colonizadora de negação às existências desses povos.



#### 1.4.1 A implicação do pardo no apagamento étnico-racial indígena

Um ponto importante a ser trazido é como os registros (de batismos, casamentos e óbitos) mudaram bastante depois que Frei Bento de Gênova parou de assinar. Ele havia aberto 3 livros de batismos de indígenas, 1 de cativos em 1842, 1 de pessoas livres em 1842 e 1 livro de óbitos em 1842<sup>16</sup> (PICCININI, 1999, p.79), mas seu sucessor, o Vigário José Joaquim de Carvalho começou a registrar o batismo de indígenas e negros de forma diferente. Tendo substituído Frei Bento em 21 de junho de 1854, onde permaneceu até junho de 1856, ele passou a retirar dos registros das pessoas que não fossem brancas e/ou que não tivessem um status social informações importantes como filiação e idade e as vezes até o próprio nome, colocando-os como somente “pessoas pardas”. Quando este vigário substituiu Frei Bento, já havia em Santo Antônio de Pádua uma Matriz desde 1842 inaugurada pelo batismo de Maria, filha natural de Marcolina, ambas indígenas provavelmente Puri. Então ele deu continuidade nos registros do livro de batismo que já teria sido lavrado e continuou registrando os batismos que aconteciam nesta matriz, contudo, além das categorias branco, negro e índio, ele passou a referenciar pessoas como pardas, mas com o tempo a categoria “índio” foi deixando de ser incluída (PICCININI, 1999, p. 78).

Antes desses livros serem lavrados na Matriz, eles eram feitos “a céu aberto” por Frei Bento, podendo-se deduzir que eles eram iniciados pelos capuchinhos que faziam os assentamentos de batismo, depois um oficial da Província, em Campos, lavrava os termos de abertura e encerramento, rubricando e enumerando todas as suas folhas e assim, o livro passava a ter caráter oficial pelo governo. Nesses registros, no caso dos negros escravizados e alforriados, haviam livros exclusivos de batismos e casamentos para eles, mas seus nomes de nascimento não eram registrados, tampouco tinham sobrenomes, sendo registrados somente com os nomes de batismo escolhidos pelo Frei ou pelos “seus senhores”. Vez ou outra eram citados em documentos como “fulano de tal de nação congo” ou simplesmente “de nação”. Com os indígenas também ocorria isso, sendo citados como “de nação Puri” ou simplesmente “índio”. Depois, com a fundação da Matriz esses livros ficaram sob a guarda dos padres nas Igrejas que passaram a utilizar o termo “pardo” (PICCININI, 1999, p. 133-134) o que acentua uma generalização e apagamento identitário desses povos.

---

<sup>16</sup> Livro de Óbitos n. 01 de 1842-1901 do Arquivo Paroquial da Igreja Matriz de Santo Antônio de Pádua.



Os primeiros batismos feitos pelo vigário José Joaquim de Carvalho, depois de suceder a Frei Bento de Gênova, já registrava pessoas descritas como “pardas”. Segundo Piccinini (1999, p. 133), o termo era provavelmente usado para se referir àqueles que tinham ascendência negra, também registrados muitas vezes como “mulatos”. Contudo, nos documentos de batismos, casamentos e óbitos referentes aos negros escravizados e livres dessa região que a referida pesquisa teve a possibilidade de um acesso secundário, a partir de outros registros e obras, observa-se que as pessoas que tinham ascendência negra eram comumente descritas como “pretos”, “crioulos”, “mulato fula” e “crioulo fula”<sup>17</sup>, não havendo referência de negros descritos como pardos. Isso não quer dizer que não haviam pessoas negras que fossem registradas como pardas, o que se sugere é que esse pardo também teria sido atribuído aos indígenas nesse contexto<sup>18</sup>, pois como mostrado anteriormente, era comum que existissem uniões inter-raciais e interétnicas. Além disso, não se deve deixar de apontar, contudo, que pardo não é uma categoria invariável, muito pelo contrário, ela perpassa por muitos critérios socioculturais e etnicorraciais.

Em muitos lugares ocorreu um ideal de nacionalização que era estabelecido a partir da “mistura”. Os indígenas “misturados” foram sendo condicionados ao termo pardo por terem se incorporado à massa da população, deixando de ser entendidos e reconhecidos como indígenas. Assim, a condição do pardo vem imbricada num ideal de civilização e de classificação ao passo que o indígena só era admitido dentro das sociedades que se criavam a partir de sua “civilização”. Esta, por sua vez, só era possível quando o indígena se eximia de qualquer vestígio de sua identidade e cultura para então ser incluído numa ideia, em tese, de nacionalidade. Logo, esse termo foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva e aceitável da identidade dos ditos “mestiços” (tanto indígenas, quanto negros) ao mesmo tempo que era empregado com a função de afastá-los dos brancos. Essa categoria tendia a anular as diversidades culturais, tirando desses indígenas o seu pertencimento étnico a medida que os afastavam de seus modos de viver e existir e os inseria na lógica da catequização e civilização, por isso era vista pelo olhar colonizador como mais positiva.

---

<sup>17</sup> Estes termos foram inculcados para distinguir os negros escravizados de origem africana, ou seja, que não nasceram no Brasil.

<sup>18</sup> Assim como João Pacheco de Oliveira aponta que a leitura do termo “pardo” não pode se restringir apenas a levantamentos censitários e estatísticos, é preciso recorrer ao contexto histórico que é bastante heterogêneo e singular em várias partes do Brasil. No caso do Norte, o autor indica que o termo “pardo” se refere predominantemente às identidades e ascendências indígenas porque não teria existido grande fluxo de negros escravizados e imigrantes para essa região (OLIVEIRA, 1996).



O termo pardo era uma utilização genérica para indicar uma mistura entre diferentes grupos “de cor” tendo a intenção de fazer uma distinção de indígenas e negros com os brancos. O que fugisse do ideal de embranquecimento era associado, direta ou indiretamente, com a noção de inferioridade. Entretanto, no caso dos indígenas, suas identidades são lidas e reconhecidas de outra forma:

Os índios não têm uma homogeneidade cromática nem possuem traços físicos que possam singularizá-los perante outros segmentos da população. Existem sociedades indígenas que poderiam facilmente ser classificadas como negras ou que, inversamente, mais se aproximam dos padrões brancos do que os seus vizinhos mestiços regionais. Ademais, dentro de cada sociedade indígena, e mesmo de cada aldeia, a variabilidade registrada nos indivíduos quanto a componentes raciais é muito grande. Em definitivo, a condição de “índio” nada tem a ver com pressupostos quanto à unidade racial ou de cor (OLIVEIRA, 1996, p. 69).

João Pacheco de Oliveira acentua que o pardo tem uma realidade étnica e origem histórica distintas em cada região, portanto, não é uma categoria homogênea (OLIVEIRA, 1996, p.69), contudo é utilizada como uma forma genérica para indicar sujeitos que passaram pela “mistura”. Portanto, pode-se pressupor que o uso da categoria “pardo” era e ainda é utilizada justamente para mostrar essa condição de mistura e mestiçagem (biológica e/ou cultural) a fim de distinguir esses indivíduos dos brancos. É uma categoria que era acionada dependendo do contexto social ou político que se inseria, ora para diferenciar esses sujeitos dos brancos, ora para diferenciar também a condição social existente.

O uso desses termos influenciavam diretamente como os indígenas se identificavam, ressoando tanto a condição da alteridade, como também o modo como os próprios povos indígenas se enxergavam. Isso resultou numa condição de invisibilidade desses povos que parte de uma estratégia colonial de esvaziar e apagar as identidades étnicas, relegando-os a uma condição de um não lugar e de não pertencimento, ao mesmo tempo que retira seus direitos enquanto povos originários.

Essas categorias foram criadas para ocultar não só as identidades étnicas desses povos, como também para apagar suas memórias, condicionando o corpo mestiçado - seja do indígena com negro, do negro com branco, do indígena com branco -, como corpos submetidos ao poder do branco. Ao mesmo tempo, o pardo foi também uma categoria utilizada como um recurso de sobrevivência de muitos sujeitos indígenas por ser um termo mais aceitável dentro da sociedade, pois não fazia alusão direta a nenhuma das categorias etnicorraciais marginalizadas nesse contexto: o “índio” e o negro.



Sobre isso, destaco duas partes da fala de Ailton Krenak que se apresentou no primeiro ciclo do seminário "Não sou pardo, sou Indígena", organizado pelo GT Indígena do Tribunal Popular em parceria com a TV Tamuya em 12 de abril de 2021.

Dentro da sociedade colonial brasileira ser pardo era escapar de uma condição. É ali no 1700 até o final do 1800, era escapar de uma situação, de um corpo que podia ser escravizado, uma peça que podia ser negociada no mercado [...] era um corpo disponível [...] Lá pelo século 18 muitas famílias nossas adotaram essa expressão de serem pardos e viveram essa condição de pardos para não serem escravizados ou mortos. Quem lê a história e quem escuta a história dos nossos antepassados sabe que essa ocultação foi um recurso para a sobrevivência de muitos coletivos de povos originários aqui nesse território que foi se configurando cada vez mais como um lugar estreito. (Ailton Krenak em seminário apresentado na TV Tamuya no dia 12 de abril de 2021 com o tema "O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza").<sup>19</sup>

Esse projeto de negação da identidade indígena tem como pano de fundo o etnocídio. O "truque colonial que produziu o pardo" tendia a anular as pluralidades étnicas, invisibilizando as manifestações de suas culturas e identidades. Ao tempo que eram associados a essa categoria, tornavam-se também invisíveis nas sociedades e mais tarde nos censos<sup>20</sup> enquanto indígenas. Por serem vistos como um povo que teria desaparecido ou sido extinto, esse projeto colonial acabou custando a vida e vivência cultural de muitos povos porque ao passo que retiram o pertencimento étnico de um indivíduo ou de um grupo, suas formas de organizações sociais e tradições culturais são esvaziadas, tiradas como o centro de sua identidade e relegando os indígenas a sempre estarem em um lugar de não reconhecimento e legitimidade.

---

<sup>19</sup> Disponível em: < [https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&ab\\_channel=TVTamuya](https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&ab_channel=TVTamuya)>. Acesso em: 10/12/2021.

<sup>20</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, 1997.



## CAPÍTULO 2: ONDE ESTÃO OS PURI DO NOROESTE FLUMINENSE? BREVE ANÁLISE SOBRE PÁDUA E MIRACEMA

Foi a partir da década de 60 do século XIX que o povo Puri foi considerado extinto, desaparecendo das fontes históricas, dos livros didáticos e dos mapas do Rio de Janeiro. Contudo, os registros documentais não expressam a realidade de re-existência desses povos em sua materialidade. Os mapas não são territórios e nem tampouco livres de juízos de valores, então o fato de que em tese muitos indígenas teriam deixado de existir nas concepções de mapas ou pararam de ser mencionados em documentos, não quer dizer que não existiram e continuam existindo desde então.

Esse processo de apagamento de indígenas de fontes governamentais oficiais resultou em uma dinâmica de disputas narrativas. Os discursos de autoridades provinciais como os padres, diretores gerais das aldeias e representantes políticos acerca dos povos indígenas muitas vezes se contrapunham entre si e com o que era registrado nos documentos. Os próprios dados censitários, principalmente os levantamentos demográficos da época já contrapunham esse estigma de extinção e desaparecimento de indígenas que apareceu recorrentemente no discurso oficial, utilizado como um meio de desapropriação cultural e física desses povos.

[...] na segunda metade do século XIX o processo de apagamento dos indígenas no Rio de Janeiro constará na pauta do governo central e de políticos regionais. **Os dados censitários sobre a província fluminense contrastam fortemente com o discurso oficial dos presidentes e juízes de Órfãos do Rio de Janeiro, especialmente as informações demográficas do primeiro censo brasileiro.** Em decorrência do ‘progresso’, da expansão das fronteiras agrícolas (especialmente a cafeicultura) os povos indígenas que ainda viviam em seus territórios tradicionais, como os Puri, Coroados, Coropó, serão, por um lado, exterminados em sua maioria; por outro, os sobreviventes foram obrigados a silenciar suas línguas, suas práticas culturais, resistindo (e existindo) apenas na memória, em narrativas orais que circulam no ambiente doméstico de suas famílias (LEMOS, 2004, p. 207 apud SILVA, 2016, p. 88 – grifo nosso).

Essa construção narrativa de apagamento foi efetiva para disseminar o silenciamento das existências e vivências de grande parte dos povos indígenas, mas foi ilusória na prática pois foi atribuído aos indígenas uma não existência, contudo, eles continuaram existindo da maneira que podiam.

Esse discurso teve um forte desdobramento para a repercussão de uma historiografia colonizadora que relegava os indígenas a concepções coloniais de atraso, frente a um progresso nacional; à “mistura”, frente as violências sistemáticas do embranquecimento e apagamento de

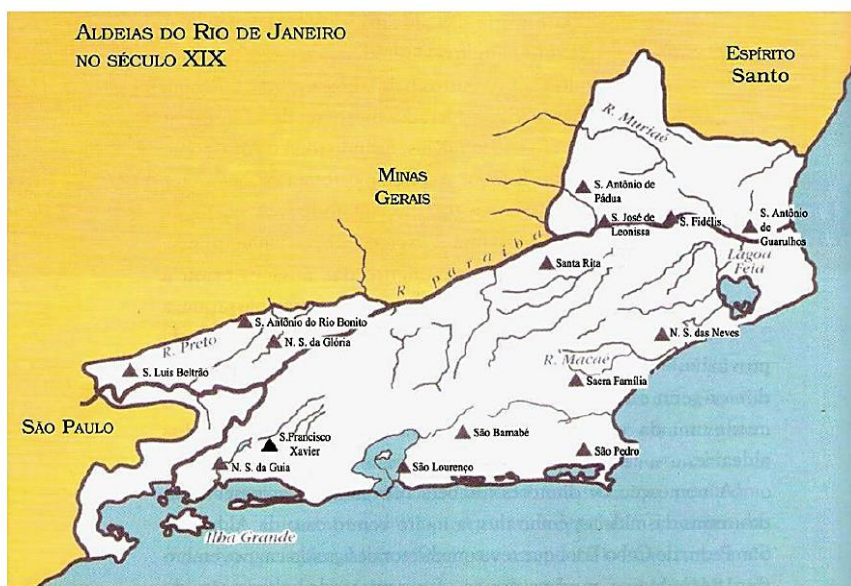


suas etnicidades, e por fim propagou um desaparecimento desses indígenas a longo prazo sob uma lógica de assimilação. Ao passo que eles eram considerados civilizados, não eram mais vistos como indígenas, por não terem mais suas manifestações culturais “puras”, por serem desassociados da sua origem pré-colonial. Passaram então a serem vistos como remanescentes que tendiam a desaparecer não só no atributo físico, como de forma simbólica a partir do esvaziamento de suas culturas. Isso repercutiu um estigma negativo de reconhecimento dos direitos desses povos impondo um silêncio historiográfico na história nacional.

Essa prática de silenciamento forçado foi recorrente em todo o Rio de Janeiro no século XIX, reforçando o discurso de desaparecimento indígena, muito utilizado para destituí-los de suas terras e de seus direitos

Dos muitos aldeamentos que existiram no Rio de Janeiro, somente 15 deles conseguiram chegar ao século XIX conservando elementos tradicionais com caráter de aldeamento missionário abrigando o que sobrou da população indígena, a exemplo da Aldeia de São Fidélis, a aldeia de São José de Leonissa da Aldeia da Pedra e a aldeia de Santo Antônio de Pádua, mas não perduraram por muito tempo depois. “As próprias Câmaras Municipais contribuíram para o processo de espoliação das terras indígenas, incorporando-as ao patrimônio municipal. No decorrer do século XIX, muitas dessas aldeias já haviam se transformado em povoados e em vilas” (FREIRE; MALHEIROS, 2010, p. 42). Mais tarde, grande parte delas se esgotaram e foram tomadas pela urbanização até que não se falasse mais em indígenas nas cidades.

**Imagem 1:** Mapa dos 15 aldeamentos do Rio de Janeiro que chegaram ao século XIX.



**Fonte:** FREIRE; MALHEIROS, 2009, p.72 apud SILVA, 2016, p. 40



Embora o nome Puri tenha inspirado diversas obras historiográficas e memorialistas da região do Noroeste Fluminense e por sua vez, a presença desse povo tenha sido tema de discussões administrativas e eclesiásticas da historiografia fluminense, eles ainda são pouquíssimos conhecidos e reconhecidos nas histórias locais hoje, relegados quase sempre a um papel secundário à ação colonizadora. E apesar de que alguns poucos em suas obras reconheçam a presença desses indígenas nessas regiões, bem como suas participações nos processos que envolveram a colonização e povoação dos “sertões dos Puri”, existe uma intenção em reduzir a atuação desses agentes aos primeiros contatos que tiveram com os não indígenas, sem os reconhecer sequer como agentes históricos na formação sociocultural dessas regiões.

Com poucas pesquisas atualizadas e esparsas contribuições sobre a etnohistória<sup>21</sup> indígena do Noroeste Fluminense, além da documentação dispersa em arquivos diversos onde muitas já se perderam pela falta de manutenção, interesse e cuidados, acabou por se impor um forte silêncio historiográfico e uma desproporção entre a riqueza qualitativa e quantitativa das fontes. Contudo, a pesquisa sobre os povos indígenas dessa região requer um trabalho de busca e investigação minuciosa mostrando ter um campo bastante frutífero com variados tipos de fontes para isso.

No caso do Noroeste Fluminense em específico, uma das principais justificativas da historiografia oficial para esse silenciamento e desaparecimento dos Puri a longo prazo, foi o genocídio encenado pelo avanço colonizador. Ao passo que se intensificaram os fluxos migratórios para esse território sobretudo no século XVIII, junto as intromissões pelas missões dos capuchinhos italianos, ocorreram muitos processos distintos de conflitos, deslocamentos e acordos dos Puri com as sociedades que se formavam em seus territórios tradicionais causando um profundo desprendimento identitário desses povos. Grande parte desses indígenas, tendo sido afastados de suas famílias e conseqüentemente da usualidade dos seus costumes, tradições e língua, sofreram então uma grande dispersão não e falando mais em indígenas, mas em uma sociedade “misturada”.

---

<sup>21</sup> Não se pode negar que no Brasil, com a Constituição de 1988 a etno-história ganhou força nas lutas das reivindicações indígenas de garantia dos direitos dos povos aos seus territórios tradicionais, sobretudo, valorizando o caráter das pesquisas diacrônicas sobre os povos indígenas do Brasil, como a vertente utilizada por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro que define a etno-história como o entendimento ou a representação que os povos indígenas fazem sobre a sua própria história ou sobre o seu traço temporal constituído no presente (CASTRO; CUNHA, 1993, p.12).



Entendia-se então que à medida que os não indígenas penetravam os sertões, avançando indiscriminadamente sobre territórios indígenas, iam dizimando toda a população nativa que, chacinados pela violência dessas invasões, teriam dessa forma desaparecido da história. Foi nessa lógica que as referências sobre os Puri correspondente às últimas décadas do século XIX no Rio de Janeiro, sobretudo nos sertões, começaram a se tornar escassas, assumindo uma condição de invisibilidade nos documentos oficiais até ser considerada a extinção desses indígenas.

A política indigenista exercida no Norte e Noroeste do estado, almejava um indígena que atendesse e se moldasse aos discursos de progresso que vinham sendo construídos como identidade nacional no século XIX, contudo, o progresso não admitia esses sujeitos pois eles não representavam um ideal de civilização. “Esses discursos justificavam [...] a extinção de antigas aldeias coloniais e de suas terras coletivas e, ao mesmo tempo, serviam à construção do nacionalismo, cuja proposta era criar a nação em moldes europeus, onde não havia lugar para pluralidades étnicas e culturais” (ALMEIDA, 2012, p.2). Assim, para fazer parte da construção da nação eles deveriam deixar de ser indígenas históricos, para serem ‘índios’ moldados conforme a política vigente, até não serem mais considerados sequer enquanto grupo étnico.

Dessa forma, construiu-se um apagamento de suas histórias, não sendo reconhecidas suas agências de organização social, política e cultural, perpetuando a condição ilusória de que eles foram extintos no século XIX.

Apesar dos estudos sobre os Puri do período que corresponde desde o século XVIII até o XIX serem considerados escassos, entre os trabalhos acadêmicos sobre esse tema existem algumas pesquisas históricas, antropológicas, arqueológicas e linguísticas, bem como um significativo número de documentos que foram sendo reunidos ao longo dos anos que sinalizam a presença desses indígenas nas regiões Norte e Noroeste do estado do Rio de Janeiro. Dada a importância desse tipo de investigação para a reconstrução da história desse povo, essas pesquisas têm avançado de forma significativa para gerar novos estudos e interesses por conseguirem captar muitos aspectos históricos dos deslocamentos dos Puri tanto em seus territórios tradicionais como nas fronteiras que demarcam as regiões.

Embora considerados extintos e desaparecidos pelos dispositivos de poder, hoje eles se organizam cultural e politicamente se aproximando cada vez mais de outros Puri, seja enquanto grupo ou indivíduos, mantendo referências de suas tradições e histórias. Portanto, quais foram



os processos e caminhos trilhados por eles e pela historiografia que começou a tirá-los da condição de invisibilidade?

## 2.1 JOAQUINA MARIA: A ÚLTIMA PURI DO NOROESTE FLUMINENSE?

Como mostrado anteriormente, em Santo Antônio de Pádua constatou-se um número razoável de registros de óbitos no período de 1842 a 1902 (SILVA, 2016, p.45) desde a abertura do primeiro livro de óbitos por Frei Bento. Além dos nomes relativos aos óbitos, haviam informações como cor, nacionalidade, data de óbito e idade. Alguns outros indicavam a causa mortis e onde a pessoa foi enterrada. Estes livros permitiam o assentamento de brancos, negros e indígenas juntos em um mesmo livro, diferente dos de casamentos e batismos onde havia uma evidente discriminação racial e social dado que separavam um livro para brancos, outro para negros e outro para indígenas.

Inicialmente, tanto negros como indígenas “eram enterrados em cemitérios de particulares, situados dentro das fazendas, que foram gradativamente substituídos por cemitérios municipais.” (FREIRE; MALHEIROS, 2010, p. 44). No caso de Pádua, o Cemitério de São Félix foi o primeiro cemitério oficial criado para sepultar indígenas, negros escravizados e brancos sem status social elevado. Mais tarde esse cemitério passou a ser chamado de Cemitério de Santo Antônio de Pádua, que era localizado na margem esquerda do Rio Pomba onde hoje estão construídos a Praça Caribé da Rocha e o Clube Social de Pádua.

Os dois primeiros sepultamentos neste cemitério São Félix foram feitos nas datas de 2 de janeiro de 1842, de Maria Ferreira, esposa de Antônio Ferreira, e 18 de junho de 1842 de Antonio Lorencio de Mirandella que foi um dos primeiros moradores deste arraial. De 1842 até 11 de julho de 1856 foram sepultadas 127 pessoas (PICCININI, 1999, p. 83).

Pela documentação de óbitos, há poucos registros de pessoas descritas como indígenas. Observa-se que morriam muito mais pessoas brancas do que negros, indígenas ou pardos. Os indígenas em geral, sobretudo os Puri desse aldeamento, tinham o costume de enterrar os corpos de seus entes queridos nas matas, o que talvez explique o número baixo de óbitos indígenas registrados pelos padres (PICCININI, 1999, p. 101). Dos poucos registros de óbitos de pessoas registrados enquanto indígenas, parte significativa eram de crianças, cuja “causa mortis” era apresentada como natural, havendo também muitas mortes sem indicação do local de



sepultamento e nem da causa da morte, então era um esforço que os padres faziam para tentar deixar registrado.

Um dos documentos de registros deixado por esses padres é uma relação de causas mortis, disponibilizada na obra de Rogério Piccinini (1999, p. 95), reconhecido como um grande pesquisador da história de Pádua. Este documento foi encontrado no 1º livro de óbitos da Igreja Católica da cidade e nele constam os diagnósticos de mortes que foram registrados pelos padres a partir de 1846.

Em análise deste documento, a partir da leitura da obra de Piccinini (1999), retirei somente os registros de mortes de indígenas e pardos disponibilizados e sintetizei as informações desses registros de forma cronológica organizando essas informações no quadro abaixo:

**Quadro 1** – Diagnóstico de causas mortis de Índios Puri e pardos no período de 1846-1868 do 1º livro de Óbitos da Igreja Matriz de Santo Antônio de Pádua

<b>Data</b>	<b>Sexo</b>	<b>Idade</b>	<b>Raça</b>	<b>Causa Mortis</b>
13/03/1846	Masculino	-	Índio Puri	-
31/05/1850	Feminino	9 anos	Índio Puri	-
01/07/1850	Feminino	-	Índio Puri	-
06/08/1850	Masculino	2 anos	Índio Puri	-
04/03/1854	Masculino	55 anos	Pardo	Natural
02/03/1855	Masculino	6 anos	Índio Puri	Hydropesia
31/01/1856	Masculino	5 anos	Índio Puri	Diarreia
16/03/1857	Masculino	1 ano	Índio Puri	-
07/04/1857	Masculino	25 anos	Índio Puri	-
17/01/1858	Feminino	11 meses	Pardo	-
05/02/1859	Feminino	-	Índio Puri	-
12/01/1860	Masculino	45 anos	Pardo	-
23/02/1868	Masculino	-	Índio Puri	-
05/05/1868	Masculino	20 anos	Índio Puri	-

**Fonte:** Elaborada pela autora com base em VATICANO. Diocese de Campos. Paróquia de Santo Antônio de Pádua. Livro de Óbitos nº 1 – 1842 a 1901 apud PICCININI, 1999, p. 95-101

Na legenda do documento (PICCININI, 1999, p. 101) há a correspondência de “Raça” onde B = branco; N = negro; IP = índio Puri e P = pardo, por isso a representação no quadro está por escrito. As células em branco representam a falta de informações quantos aos dados que não foram registrados. Diferente dos registros de batismos, que só foram começar a registrar pessoas de forma generalizada como pardas depois que o vigário José Joaquim de Carvalho assumiu, os registros de causa mortis, que foram escritos nos livros de óbitos da Igreja por



padres da região já vinham indicando a categoria pardo e também “índio Puri” desde os primeiros assentamentos contidos neles. Desses dados que o autor apresenta, foram registradas as mortes de 3 mulheres Puri e uma parda e 9 homens Puri e 2 pardos, totalizando 15 pessoas. Destacando somente os óbitos dos Puri e dos pardos do número total de óbitos que corresponde a 239 mortes, somente 12 eram de indígenas Puri e 3 de pardos.

Com a chegada especialmente dos brancos de origem portuguesa que foram colonizar as terras do Noroeste Fluminense, foram levadas junto as “doenças bacterianas, fúngicas, parasitárias e, especialmente as virais” (PICCININI, 1999, p. 18) existindo muitos relatos de denúncias dos próprios indígenas que reclamavam à província as condições precárias dentro dos aldeamentos, o que lhes causava grande insegurança.

No caso de Santo Antônio de Pádua, muitas doenças e epidemias atingiram a região por meio das migrações e dos fluxos dos mais variados sujeitos que transitavam nesse território como reflexo do que já acontecia nas capitais provinciais. Muitos casos de mortes de indígenas em vários lugares que foram colonizados por europeus foram relatados ao longo da história da colonização como uma das principais causas de dissolução e extermínio desses povos.

O último sepultamento indígena lavrado e registrado no livro de óbitos de Santo Antônio de Pádua foi de Joaquina Maria Pury<sup>22</sup> que foi considerada tanto nos registros oficiais quanto em bibliografias sobre a região como a última indígena identificada como Puri no estado do Rio de Janeiro com datação de sua morte em 1902, já no início do século XX, tendo falecido aos 90 anos.

Aos trinta dias do Mez de Maio de mil novecentos e dois no cemitério desta cidade foi sepultado o cadáver de Joaquina Maria Pury, de cor parda, viúva, com noventa annos de idade presumíveis. Fallecida de Hydropsia. Sendo por mim confessada na forma do Ritual Romano. E que para constar mandei lavrar este termo. O Vigário (VATICANO. Diocese de Campos. Paróquia de Santo Antônio de Pádua. Livro de Óbitos nº 02, fls. 3 v. 1901-1903 apud FREIRE, MALHEIROS, 2010, p. 45).

Esse registro aparece referenciado no trabalho de Bustamante (1971, p. 595 - 604) onde há uma relação de pessoas que faleceram em Pádua no período de 1889 a 1961, na idade de 90 e mais anos, descritas como macróbios.

Esta relação foi retirada dos livros de óbitos de Pádua enquanto fontes primárias e o autor organizou as informações em uma tabela em sua obra. Neste documento existe uma parte

---

<sup>22</sup> Este registro foi encontrado e transcrito pela equipe de pesquisadores e bolsistas do PROÍNDIO/UERJ. O documento citado foi encontrado por eles no Arquivo Paroquial da Igreja Matriz de Santo Antônio de Pádua contido no Livro de Óbitos 02 datado de 1901-1903.



destinada a categorias de “cor” e “nacionalidade” onde há uma grande quantidade de pessoas referidas enquanto “pardos” e “brasileiros”, mas nem todos os registros tem referências de cor e nacionalidade. Em resumo das nacionalidades extraídas dos registros de todas as tabelas consultadas, havia do total de 273 pessoas registradas, o número de 181 tendo sua nacionalidade descrita como “Brasil”. Estas, foram registradas em sua maioria como pardas ou sem identificação de cor, alguns inclusive sem sobrenome o que sugere a possibilidade dessas pessoas serem indígenas, tendo em vista a datação desses registros mencionados já nos finais do século XIX e início do século XX.

Foi durante o século XIX que o projeto de assimilação e apagamento étnico começaram a se fortalecer pois os grupos étnicos passaram a “desaparecer” dos documentos oficiais delineando a construção narrativa da extinção desses povos.

A mestiçagem incentivada pela política pombalina e fortalecida pela introdução de não-indígenas nos territórios tradicionais e nas aldeias-missões, foi fomentada pelos episódios já citados de casamentos interétnicos a fim de justificar a mão-de-obra disponível, bem como no embranquecimento de suas culturas, o que se configurou na negação da condição de ser indígena.

Crítérios como o grau de mestiçagem entre indígenas e não indígenas, a inserção no trabalho e no território e a catequização foram acionados para mensurar a legitimidade no reconhecimento do indígena onde em muitos casos “o indígena tinha sua identidade considerada apenas por uma geração: seus filhos, mesmo tendo pai e mãe nativos, passam a ser considerados pardos” (MESQUITA, 2021, p. 27). Assim, construiu-se uma negação e opressão da identidade nativa, levando muitos indígenas a ocultarem sua condição étnica para continuarem vivos nas sociedades que se formavam. Logo, os números de pessoas descritas como pardas foram crescentes nos documentos, havendo, portanto, a possibilidade de inferir que boa parte desses pardos pudessem ser indígenas.

Assim, acerca do primeiro ponto apontado, sobre Joaquina Maria Pury ter sido registrada como parda, abaixo está uma imagem de uma das tabelas de óbitos de Santo Antônio de Pádua com registros de 1900 até 1910 retiradas da obra de Bustamante “Sertões dos Puris” (1971) que mostra a inserção do pardo como cor, tendo esta um destaque para o registro de óbito de Joaquina Maria Pury.



**Imagem 2:** Relação dos macróbios que faleceram em Pádua no período de 1889 a 1961 com 90 anos ou mais

Relação dos macróbios que faleceram em Pádua (1.º distrito), no período de 1889 a 1961, na idade de 90 e mais anos.

N.º	D A T A S			N O M E S	NACIONALIDADE	CÔR	IDADE
	DIA	MÊS	ANO				
31	16	1	1900	Domingos Mina	África	Preta	90
32	3	5	1900	Tomás	Brasil	Parda	90
33	5	9	1900	Lúcia Muiambana	África	Preta	96
34	2	12	1900	Silvéria Banda	África	Preta	90
35	28	2	1901	Florinda Banquela	África	Preta	95
36	19	4	1902	Joaquina Maria Puri	Brasil	Parda	90
37	6	6	1902	Juvêncio Mutuca	África	Preta	130
38	6	11	1902	Rita Maria de Jesus	Brasil	—	115
39	10	7	1903	João Gambira	África	Preta	95
40	14	7	1903	Antônio	África	Preta	110
41	17	5	1904	Be'o da Costa	África	Preta	90
42	17	5	1904	Luis	África	Preta	98
43	22	7	1904	Eva Figueira	África	Preta	90
44	3	9	1904	Manoel Esteves	Portug.	Branca	90
45	12	11	1904	Maria da Costa	África	Preta	100
46	12	11	1904	Maria Costa	África	Preta	100
47	20	1	1905	Maria da Costa	África	Preta	90
48	17	1	1906	Felipe Santiago	Brasil	Branca	115
49	27	1	1906	Maria Mina	África	Preta	150
50	11	6	1906	Josefa	África	Preta	110
51	7	8	1906	Antônia Pereira	África	Preta	130
52	30	1	1907	Paulina	África	Preta	90
53	22	7	1907	Delfina Rebôlo	Brasil	Preta	110
54	30	7	1907	Benedita Antera do Rosário	Brasil	Preta	90
55	4	8	1907	Benta Maria da Conceição	Brasil	Preta	90
56	27	9	1909	Faustino Mina	África	Preta	95
57	13	6	1910	Dionísio	—	Preta	90
58	14	11	1910	José	—	Preta	90

596  
HEITOR DE BUSTAMANTE

Fonte: BUSTAMANTE, 1971, p. 596

Foi possível retirar três pontos de análise dessa relação de óbitos: 1) Joaquina Maria Puri, levando o nome Puri registrado, foi descrita como parda no registro de óbito, 2) na legenda da tabela não há indicação de indígenas, somente de negros, pardos e brancos e 3) os descritos como pardos ou que estão sem cor definida são todos da mesma nacionalidade: Brasil.

Joaquina Maria Puri faleceu no dia 19 de abril de 1902 aos 90 anos tendo como nacionalidade “Brasil” e cor “parda”. Esse primeiro ponto vem imbricado já com o segundo porque como falado anteriormente, o pardo indica um não reconhecimento e um apagamento identitário de muitos indígenas. Logo, uma mulher Puri, ou seja, indígena estar referenciada como da cor parda, implica a desconfiança do terceiro ponto: de que talvez boa parte dessas pessoas referidas como da cor “parda” possam ser indígenas.

É provável que esses registros tenham enquadrado os indígenas na categoria do pardo, visto que, com relação aos documentos de registros anteriores, este não inclui indígenas como categoria. As datações dos registros desta tabela são referentes já aos finais do século XIX e com o último registro nos finais do século XX. Então o pertencimento étnico de Joaquina Maria Puri ter sido escondido, assim como provavelmente de outras pessoas descritas como pardas não foi por acaso. Isso é relacionado a questão do apagamento étnico, pois no decorrer deste século esses indígenas foram deixando de serem vistos com sua etnicidade (costumes, tradições, pluralidades) e uma vez que são desassociados de suas manifestações culturais, são lidos não



mais como indígenas, mas como remanescentes. Deste modo, cada vez mais os descendentes passaram a negar sua ascendência, temerosos pelo preconceito que partia de várias partes da sociedade.

## 2.2 OS PURI EM REGISTROS DO SÉCULO XX

Joaquina Maria Pury foi considerada a última indígena identificada como Puri no estado do Rio de Janeiro com datação de sua morte em 1902, já no século XX. Isso refuta a condição de extinção que foi atribuída a esse povo no século XIX, visto que no século XX havia esse registro. Ela foi considerada uma indígena solitária, que faleceu aos 90 anos, pois não foi encontrado nenhum outro registro de parentesco ou familiaridade com ela. Assim, desde o primeiro registro de batismo da região (1832) até o último registro de óbito (1902), foram setenta anos de tentativas de apagamento da história desse povo na região onde foram gradativamente absorvidos e integrados à população que crescia sem que dessem a devida importância às suas agências na construção desses municípios. Logo, seria mesmo Joaquina Pury a última pessoa registrada com indicação da etnia Puri em documentação no Rio de Janeiro?

Heitor de Bustamante faz citação em seu livro a um homem chamado Pedro Pury que por volta de 2 de janeiro de 1901 foi com outros homens, todos armados, invadir a cidade de Pádua por causa dos desfechos políticos que se deram após as posses das posições municipais (BUSTAMANTE, 1971, p. 445-447). Esse registro tem data referente ao início da virada do século XIX para o século XX. Correspondente a isso, na base de dados de registro civil do Family Search com datação de 1829 a 2012, pude verificar que há dois registros com esse nome. Os locais dos dois registros se referem ao Rio de Janeiro.

O primeiro registro é referente ao óbito de Esmeralda Pury Ribeiro, que faleceu em 24 de janeiro de 1990 aos 77 anos, tendo nascido em 1913 e na filiação consta que ela era filha de Pedro Pury e Henriqueta Pury. Seu cônjuge se chamava Manoel Ribeiro Filho<sup>23</sup>. Também consta em outro registro o nome Pedro Puri, escrito com i. O registro é referente ao óbito de Idalino Daniel, seu filho, que faleceu em 2 de outubro de 1946 aos 60 anos. Ele nasceu em 1886

---

<sup>23</sup>Para informações familiares deste núcleo parental, ver o registro no sítio eletrônico *Family Search*. Disponível em: <<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:77PJ-M6ZM>> Acesso em: 10/03/2022



e seus pais eram Pedro Puri e Raimunda Maria Julia<sup>24</sup>. É possível que esse Pedro Pury citado na obra do memorialista seja algum destes que foram encontrados registrados neste banco de dados de óbitos. Estes não foram os únicos registros do século XX encontrados no Rio de Janeiro com o nome “Pury” ou “Puri” como referência.

Ainda sobre isso, há um registro civil de matrimônio celebrado entre Henrique Jacintho da Silva e Silveria Maria Pury. Este casamento é datado de 4 de julho de 1934 e foi celebrado no Rio de Janeiro<sup>25</sup>. Foi possível achar também uma pequena árvore genealógica de Pedro Zeferino Puri que nasceu em 1906 em Itaocara (antiga Aldeia da Pedra) e faleceu em 1969 no mesmo lugar. Deixou um filho de nome Waldemar Zeferino Puri, que nasceu em 1924 e faleceu em 1968<sup>26</sup> e pelo que encontrei até agora, este é o registro mais recente de pessoas identificadas como Puri no estado do Rio de Janeiro.

É importante destacar que todos esses registros citados estão contidos em cartório pois são registros civis, diferente dos que eram registrados na Igreja até o século XX. Este último, em específico, foi registrado no Cartório de Itaocara, no Noroeste Fluminense. Isso demonstra que até mesmo em finais do século XX ainda haviam nomes registrados como Pury ou Puri que certamente deixaram muitos descendentes que sobrevivem até hoje.

A partir de 1888 os registros de casamento, nascimento e óbito passaram a ser registrados em escritórios do Estado, ou seja, nos cartórios, deixando de ser uma prerrogativa da Igreja Católica. Quando se instituiu essa universalização do registro civil, muitos não se registravam pois não era algo acessível, sobretudo para os que não tinham um status social elevado. Além disso, também não constava a obrigatoriedade de registro para os indígenas que não tivessem sido batizados pela Igreja Católica. Então esses registros encontrados já no século XX são provavelmente um dos poucos registros de indígenas referidos como indígenas nos cartórios civis na transição para a República.

<sup>24</sup>Para acesso ao registro familiar de Pedro Puri. Disponível em: <<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:77TR-W1PZ>> Acesso em: 10/03/2022

<sup>25</sup>Para consulta a este registro civil de matrimônio. Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QGV9-Z5G4>. Acesso em: 10/03/2022.

<sup>26</sup>Para consulta a este núcleo parental, ver a árvore genealógica no site eletrônico *Family Search*. Disponível em: <https://familysearch.org/ark:/61903/2:2:3GJJ-8TV>. Acesso em: 10/03/2022.



### 2.3 “PAU QUE BROTA, GENTE QUE NASCE”: A HISTÓRIA DE MIRACEMA ATRAVÉS DE NOVOS OLHARES

O que é conhecido hoje como Miracema, desde 1833 fazia parte dos territórios de Santo Antônio de Pádua. Em 1935 se emancipou, separando-se de Pádua e tornando-se então município. É localizada ao sul de Santo Antônio de Pádua, ao norte de Itaperuna e Laje do Muriaé e a oeste faz divisa com Minas Gerais através da atual cidade de Palma. Ela compreende hoje dois distritos, o primeiro Paraíso do Tobias e o segundo Venda das Flores e ainda conta com um povoado chamado Areias. Essa localização de Miracema, fazendo divisa com o estado de Minas Gerais, propiciou muitas frentes de transição e transformações do território.

Segundo Alberto Lamego (1963, p. 276), a proximidade com o estado de Minas Gerais foi essencial para o crescimento demográfico e econômico do município de Pádua, conseqüentemente de Miracema também, pois as tropas de café que saíam de Miracema para São Fidélis eram as mais prósperas. Em decorrência disso, haviam muitas migrações de pessoas procedentes sobretudo de Minas Gerais que iam se estabelecer no ainda Valão de Santo Antônio, tendo havido uma forte corrente imigratória ao longo dos anos que adentravam a região pelas margens do rio Pomba já por volta do século XVIII:

[...] os cafezistas se embrenhavam lateralmente pelos afluentes, onde havia encostas elevadas mais promissoras para as plantações. O primeiro desses cursos d'água encontrados na margem esquerda, ao vir-se de Minas, é o Ribeirão Santo Antônio, logo invadido pelos pioneiros. E, além de mais próximo das terras mineiras, os próprios fatores geográficos da bacia desse afluente viriam incentivar a imigração por um caminho novo (LAMEGO, 1963, p. 276).

O ribeirão Santo Antônio citado pelo autor é localizado em Miracema, que até começo do século XIX ainda se chamava Valão de Santo Antônio, em referência a Santo Antônio de Pádua. A partir da década de 1840 grandes e numerosas fazendas começaram a ser formadas ali o que possibilitou, em pouco tempo, o surgimento do arraial de Santo Antônio dos Brotos.

O estabelecimento de Santo Antônio dos Brotos e o reconhecimento deste arraial como povoação, segundo as histórias locais e algumas obras memorialistas, se deram através de uma doação de terras feita por Ermelinda Rodrigues da Conceição, popularizada como Dona Ermelinda.

Segundo Bustamante (1971, p. 499-500) ela era moradora do município de Barbacena, província de Minas Gerais. Tinha diversos filhos sendo um deles, o mediador da história da criação de Miracema que era conhecido como Antônio Mutuca por conta da fazenda que



pertencia a ele e a sua mãe. Em 1842 ele saiu de Barbacena chegando a Leopoldina, Minas Gerais, onde ouviu que um pouco adiante, nas fronteiras com a província do Rio de Janeiro haviam muitas terras devolutas, com matas densas e solo fértil, que possibilitaria boas lavouras e agricultura, então era de fácil aquisição. O lugar em questão se tratava do que hoje corresponde a Miracema.

Segundo os relatos<sup>27</sup>, quando Antônio Mutuca chegou neste lugar, ele encontrou um grupo de indígenas Puri nas margens de um riacho e relatara que eles eram ‘pacíficos’, então logo se familiarizou com eles. Conseguindo se estabelecer ali, tomou para si uma grande extensão de terras às margens daquele riacho, ou seja, expropriou as terras dos Puri e esse lugar mais tarde se chamou Valão de Santo Antônio. Ali construiu uma casa sede para formar uma fazenda que se chamou Floresta, provavelmente construída com mão de obra dos Puri, visto que nos descritos sobre essa história, diziam que Antônio Mutuca dispunha de muito dinheiro, conseguindo ‘dominar’ os indígenas que teve contato.

Em 1846 ele relatou à sua mãe sobre o que havia construído e tentava convencê-la de se mudar para lá e no mesmo ano Dona Ermelinda o fez, comprando uma porção de terras em um lugar envolvido por mata para começar a construir uma fazenda para si. Nessa ocasião recebeu a visita de alguns parentes a quem quis mostrar o local para a sede da sua futura fazenda e eles lhes sugeriram que se construísse uma igreja naquele lugar visando que em torno dela, no futuro, se formaria um arraial para as pessoas que iriam para lá atraídas pela fertilidade das terras. Ermelinda, por sua vez, só aceitaria transformar a casa sede em igreja com a condição de que um dos esteios de braúna, já fincados, brotasse. Dias depois ela teria sido avisada pelos operários (provavelmente indígenas e negros escravizados) que havia brotado um dos esteios da planta. Evidenciando o ocorrido, ela atribuiu isso a um milagre de Santo Antônio, cumprindo por sua vez a palavra de que se construísse ali uma capela, doando 25 alqueires de suas terras para erguer a capela que mais tarde seria chamada Santo Antônio dos Brotos (BUSTAMANTE, 1971, p. 499-500).

---

<sup>27</sup> Esses relatos fazem parte da obra memorialista “sertões dos Puris” (1971) de Heitor de Bustamante. O autor reuniu nos anos em que escreveu a sua obra relatos de moradores da região, sobretudo de Santo Antônio de Pádua, que guardavam uma memória popular. Também realizou consultas aos arquivos locais que lhes foram possíveis, reunindo um grande volume de informações. Apesar de ser uma obra memorialista, é uma das mais referenciadas sobre o município de Pádua. Este relato sobre a história de Miracema também se cruza com minhas próprias memórias enquanto miracemense, guardadas pelo ensinamento que tive na escola e também pelo resguardo de uma memória popular em comum.



Contudo, Heitor de Bustamante discorreu sobre um documento do arquivo da Igreja Matriz de Pádua “que destrói, por completo, todas essas lendas que correm a respeito da construção da igreja do valão de Santo Antônio e do pau que brotou” (1999, p. 500). Esse documento seria uma carta escrita por Frei Bento Ângelo de Gênova, o que ajudou Frei Florido e Frei Thomaz nas missões de aldeamento na Aldeia da Pedra e na Aldeia de Santo Antônio de Pádua. Foi também quem abriu os primeiros livros de registros de batismos, óbitos e casamentos deste último e quem construiu a matriz de Santo Antônio de Pádua sendo o seu primeiro pároco de 1842 a 1854.

Em 1842 o vigário de Santo Antônio de Pádua tirou licença para levantar uma capella no lugar denominado Ribeirão Santo Antônio, cujo terreno foi doado pela Sra. D. Ermelinda, e depois de pronta, em 1843, Frei Bento a benzeu, com licença do bispo do Rio de Janeiro e ficou filiada a esta freguezia (BUSTAMANTE, 1971, p. 501).

Dona Ermelinda teria ido para o Ribeirão de Santo Antônio em 1846 e nas terras que adquiriu começou a construção de uma casa para a sede da fazenda que pretendia formar, casa essa logo transformada em igreja em razão da planta que brotou. Contudo, no escrito que Frei Bento Ângelo de Gênova deixou, ele fala que em 1842 teria levantado uma capela no lugar denominado Ribeirão Santo Antônio, em terreno doado pela senhora dona Ermelinda. Disto, conclui-se que ou D. Ermelinda em 1842 já estava no Ribeirão Santo Antônio - que se refere ao que hoje é Miracema, mas não teria construído uma igreja, apenas doou 25 alqueires das suas terras para formação desse patrimônio (BUSTAMANTE, 1971, p. 502), ou o seu filho, Antônio Mutuca, já teria ido com intenções de conseguir terras e tendo já tomado posse em 1842 dividiu-as com sua mãe, dona Ermelinda, que se prontificou a doar uma parte delas a Frei Bento.

Outra coisa a se destacar dessa história e mais importante, que não é refutada e nem referida em lugar nenhum é que apesar dos esforços em saber quem fundou a capela de Santo Antônio dos Brotos, essa região não estava desabitada. Estabelecer que o povoado só passou a existir de fato depois que se instaurou uma capela ali, é negar que ela já era habitada por povos indígenas.

Por outro lado, também já existiam fazendas estabelecidas antes de Antônio Mutuca e Ermelinda chegarem, a exemplo de Manoel Felisberto Pereira da Silva, que é citado por Bustamante como um homem que foi proprietário de diversas fazendas em Miracema, tendo chegado de Minas Gerais para este arraial junto com sua mulher Ana Umbelina Gomes Alvim e filhos em 1842 (BUSTAMANTE, 1971, p. 54). No mesmo ano, 1842, já se estabelecia nessas terras também José Ferreira Brandão, que era mais um mineiro, que comprou uma extensa faixa



de terras que abrangiam todo o vale superior do Ribeirão Bonito, que era uma região ocupada pelos Puri. Por volta de 1870 ele doou várias partes dessas terras aos seus sobrinhos: Plácido Antônio de Barros, que foi fundador da fazenda Paraíso; Francisco Bernardino de Barros, que fundou a Fazenda Santa Inês e Custódio Bernardino de Barros, que fundou a fazenda São Luís nas proximidades da localidade que atualmente é o povoado de Areias (COSTA, 2021, p. 21-22).

### 2.3.1 Miracema entre Minas e Rio

Silva (2016, p.285) fala que “a constatação de invasões das terras indígenas observada pela diretoria de Repartição das Terras Públicas foi a tônica do século XIX, especialmente na segunda metade em diante, chegando aos dias atuais”.

A Lei de Terras<sup>28</sup>, que tinha como objetivo promover o ordenamento jurídico da propriedade da terra, acabou por tornar terras públicas e imensas parcelas do território ocupado por indígenas de grupos distintos, como terras devolutas, passíveis de serem adquiridas por compra de particulares. Assim, o processo de apropriação dos territórios do interior envolveu, em um primeiro momento, a territorialização e sedentarização desses grupos indígenas através da ordenação dos aldeamentos para que os indígenas se integrassem e fossem úteis aos serviços da Igreja e do Estado implementando um ideal de civilização. E depois os colonos buscaram a garantia de que as reivindicações e lutas indígenas contra as invasões de terras fossem eliminadas para que fosse possível a retomada das mesmas para o Estado.

Miracema, quando ainda pertencia a Santo Antônio de Pádua, era o lugar que mais sofria com invasões constantes por ser localizada na fronteira com Minas Gerais (BUSTAMANTE, 1971, p. 572). Tanto que a maioria das fazendas que se estabeleceram em Santo Antônio dos Brotos eram de pessoas procedentes da província de Minas Gerais (BUSTAMANTE, 1971, p.55). Por causa disso, houve uma demanda em caráter de urgência por demarcação das aldeias da região como uma tentativa de conter as invasões e ocupações dos territórios destinados ao aldeamento dos indígenas, que ameaçavam a permanência dos mesmos nos aldeamentos, bem como a própria existência da aldeia. Isso gerou muitos conflitos por demarcação de territórios tanto de forma oficial quanto de forma ilegal.

---

<sup>28</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm). Acesso em: 10/03/2022.



Muito possivelmente, esses conflitos acometiam os indígenas tanto nas invasões aos seus territórios que ainda resistiam sem a presença de fazendeiros, como também eles possivelmente eram usados como força belicosa nesses conflitos comandados muitas vezes por grandes proprietários rurais e também por autoridades civis. A exemplo de um episódio em que um matador conhecido como Benedito Carlos Vieira, o “30 mortes”, passando pela região em 1901 junto com seus companheiros Chico Puri, Hermógenes Pereira e José Neto entraram em conflito com Capitão Sérgio da Silva Chaves (BUSTAMANTE, 1971, p. 570). Nesse caso, Chico Puri evidentemente era um indígena que acompanhou seu mandante nas invasões a essa região.

Por causa desse conflito para demarcar as terras que pertenciam ao Rio de Janeiro e à Minas Gerais, foram constantes os casos de invasões no território fluminense sendo Miracema o lugar mais assolado por isso devido a sua proximidade com Minas Gerais, disputada por governadores tanto de Minas Gerais quanto do Rio de Janeiro que queriam demarcar esse território para si (BUSTAMANTE, 1971, p. 311-312). A partir desses episódios, veio a deliberação de 26 de janeiro de 1880 do presidente Dr. Francisco Xavier Pinto Lima, referente a criação do distrito de paz para estabelecer os limites entre Minas Gerais e Rio de Janeiro, demarcando todo o território que pertenceria ao distrito de Santo Antônio dos Brotos, onde diz:

As nascentes dos riachos Bonito e Barro Branco e ribeirão Santo Antônio, sendo desde as nascentes do primeiro até os limites da fazenda Santa Inês, de Francisco Bernardino de Barros, e a fazenda Paraíso, da viúva e herdeiros do finado Plácido Antonio de Barros, partindo desta, em linha reta, passando pelos limites da fazenda do finado Julio Leite Ribeiro e pelos limites da fazenda de Pedro Henrique da Silva, no Barro Branco; seguindo ainda por uma reta até os limites da fazenda que foi do finado Antonio Rodrigues Mutuca, denominada Floresta e pelas divisas da fazenda que foi do finado capitão Franco, seguindo a encontrar os limites da província de Minas Gerais; desses pontos para cima tudo quanto verter para aqueles riachos e ribeirões (BUSTAMANTE, 1971, p. 89).

Com o evidente crescimento e desenvolvimento de Santo Antônio dos Brotos, também começaram os investimentos. Em 26 de janeiro de 1881 se estabeleceu os marcos territoriais para transformá-lo em um novo distrito e em 9 de setembro de 1881 Santo Antônio dos Brotos passou de povoação a condição de distrito de paz, sendo considerada a maior e mais desenvolvida em população, lavoura e comércio das povoações que compunham a freguesia de Santo Antônio de Pádua (BUSTAMANTE, 1971, p. 89). Por uma deliberação da Câmara Municipal de Pádua, o distrito teve seu nome mudado para Miracema em 13 de abril de 1883 segundo a obra de Bustamante (1971, p. 291). Inicialmente este nome teria sido *Ybiracema* por



ocasião do milagre atribuído ao santo que fez brotar um esteio na construção de dona Ermelinda, motivando-a a erigir ali uma capela dedicada ao mesmo santo. “*Ybira*” se referindo a pau/madeira e “*Cema*” a brotar, mas foi mudada para Miracema<sup>29</sup> pela eufonia da palavra.

Em 1882 as estradas de rodagem que iam de Miracema até Laje do Muriaé chamavam a atenção de governantes que se dispuseram a investir nela não só porque essas estradas eram de muita serventia aos fazendeiros daquela zona, como também unia o território de Laje ao de Pádua (BUSTAMANTE, 1971, p. 103). Depois disso, outros investimentos em termos de transporte comercial foram investidos em Santo Antônio de Pádua, onde mais uma vez Miracema se destaca.

Desde os primórdios até o fim do século XIX, Miracema exercia uma vida econômica e social intensa, tendo grande produção de café, milho, arroz e feijão havendo então muita demanda de lá para São Fidélis, o principal porto de escoamento e comércio da região. Visto o crescimento das lavouras e da densidade da população que compunha Santo Antônio de Pádua e seus distritos, os transportes mais arcaicos já não suportavam a demanda comercial (LAMEGO, 1963, p. 283). Isso foi argumento o suficiente para se pensar na construção de uma estrada de ferro que facilitasse esses transportes que a princípio eram transportados em animais pelas estradas de rodagem ou pelos rios com canoas e pontes provisórias.

Em 1876 iniciaram-se os estudos para o traçado da ferrovia, que ficou sob a responsabilidade do engenheiro Vieira Braga. O ponto de partida da estrada foi em São Fidélis, onde foi construída a primeira estação que tomou o nome de Luca. Como São Fidélis era o escoadouro de toda a produção agrícola desta zona, lá era então o porto ideal para isso (BUSTAMANTE, 1971, p. 90).

O trem só conseguiu sair em 8 de agosto de 1883, partindo de Paraoquena até a povoação que já se formava em torno da Capela de Miracema que era o ponto final da nova estação. A inauguração oficial da estrada de ferro foi marcada para o dia 10 de agosto do mesmo ano, com a chegada do primeiro trem a Miracema<sup>30</sup>. Ao longo dos anos a estrada de ferro era referenciada em jornais locais e nacionais, recebendo também visitas de importantes representantes políticos.

Isso tornou o já distrito de paz um centro de transportes, tendo uma notável expansão do comércio alimentado pelas propriedades rurais, o que mostrava que esse lugar alcançava

---

<sup>29</sup> Tribunal de Contas do Estado do Rio de Janeiro - Secretaria Geral de Planejamento - Estudos Socioeconômicos dos Municípios do Rio de Janeiro 1997-2001. Disponível em: <[www.tcerj.tc.br/portalnovo/publicadordearquivo/estudos\\_socioeconomicos](http://www.tcerj.tc.br/portalnovo/publicadordearquivo/estudos_socioeconomicos)>. Acesso em: 11/02/2022.

<sup>30</sup> Relatório da Diretoria de Obras Públicas da Província do Rio de Janeiro, 1883: página 36.



cada vez mais um status de autonomia, atraindo mais pessoas para lá” (BUSTAMANTE, 1971, p. 90-94).

A construção dessas ferroviárias propiciaram maior facilidade nos transportes não só de produtos comerciais, como também de pessoas, ligando o interior até os principais centros do Rio de Janeiro. Antes disso, quase todo transporte era feito pelos rios ou por abertura de caminhos pelas matas e os produtos que eram comercializados eram quase todos transportados pelos rios, seja boiando ou levados em canoas conduzidos pelos indígenas. Cada fazendeiro era responsável também por cuidar das estradas ou caminhos que passassem pelas suas terras, roçando-os e mantendo-os transitáveis e quem fazia esses trabalhos também eram os indígenas que viviam sob o apadrinhamento e como serviçais nessas fazendas (PICCININI, 2005, p. 56).

Se esses indígenas, que certamente se refere aos Puri, eram usados para auxiliar no transporte das coisas tanto pelas matas, abrindo caminhos, quanto pelos rios, pode-se afirmar que eles então também eram força de trabalho na construção das estradas de ferro.

Como exemplo disso, na criação de recebedorias de rodovias e de transportes fluviais, como também na edificação de pontes e estradas que ligavam tanto Minas Gerais ao Espírito Santo, quanto Minas Gerais ao Rio de Janeiro, eram utilizados “indígenas, escravos e livres” como trabalhadores braçais, como discute Cravo (2013, p. 233-248). Visto que essas áreas se relacionam a territórios tradicionais dos Puri - como também de outros povos indígenas - é possível inferir que os indígenas aos quais o autor se refere, inclui os Puri.

Os Puri frequentemente transitavam por esses territórios de ‘fronteiras’ e ao longo do século XVIII e XIX muitos se deslocaram para o Espírito Santo estabelecendo alianças com as autoridades provinciais, prestando serviços a eles como a construção da estrada que ligaria Espírito Santo a Minas Gerais e muitos acabavam se estabelecendo por lá pois os moradores contratavam seus serviços “em troca de algum salário e do compromisso de alimentá-los, civiliza-los e catequizá-los” (MOREIRA, 2017, p. 115-116).

Portanto, a utilização da mão de obra dos Puri para a construção de empreendimentos públicos e particulares junto a de outros povos indígenas que habitaram o Norte-Noroeste fluminense, foi recorrente na aldeia de Santo Antônio de Pádua e em seus distritos, como também na província do Rio de Janeiro e em quase toda a região Sudeste do país.

Além das fortalezas, outras obras públicas ocupavam os índios: construíram o aqueduto da Carioca, abriram o Caminho Grande do Rio de Janeiro para Minas até o Rio Paraibuna, foram carregadores, extraíram pedras, cortaram madeiras, tanto para o serviço público como particular, foram remeiros, guias, flecheiros e caçadores de expedições dos sertões, perseguiram escravos negros fugitivos e atacaram quilombos, dentre muitas outras atividades. Para o serviço dos moradores, deviam ser recrutados



principalmente para as lavouras, pastagens e expedições ao sertão, mas também cortavam madeiras, eram carregadores e faziam serviços domésticos (ALMEIDA, 2015, p.130).

Por ocasião do esgotamento de seus aldeamentos que expropriados, deram lugar a povoações, vilas, freguesias e mais tarde municípios, foi inevitável a integração destes indígenas a sociedade que se formava, perdendo ao longo do tempo suas tradições, sendo postos não mais como indígenas mas como pardos, caboclos e mestiços o que ocasiona hoje uma dificuldade de localizar com certeza onde esses sujeitos tiveram agência nessa região, tanto em Santo Antônio de Pádua, como em Miracema e em seus respectivos distritos, apesar dos esforços e hipóteses colocados aqui.

#### 2.4 FONTES PURI EM MIRACEMA E EM SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: POSSIBILIDADES HISTORIOGRÁFICAS

Em agosto de 1996 foi realizado um trabalho arqueológico de prospecção no município de Miracema realizado pelo IAB - Instituto de Arqueologia Brasileira, como cumprimento de tarefa proposta pela Dra. Dina Lerner, na época, diretora do INEPAC<sup>31</sup>.

Segundo consta no relatório, foram analisados os terrenos das fazendas Santa Inês e Prosperidade, ambas situadas no distrito de Paraíso do Tobias, pertencente ao município de Miracema. O trabalho foi realizado pela arqueóloga Denise Chamum e o fotógrafo Juber B. Decco. Em referência a fazenda Santa Inês, segundo consta na relatoria, sua data de construção foi 1850, sendo o café a principal fonte de renda. Em 1996, data do relatório, sua produtividade já perpassava pela cultura do plantio do arroz, mandioca e banana, além da pecuária e madeira, pois lá haviam muitas madeiras de lei como o Jacarandá, encontradas por essa equipe. Foram encontradas também diversas “pedras diferentes” que desde 1975 eram coletadas pelo pai do atual proprietário da fazenda, o que dificultou a identificação dos seus lugares de origem.

Através do trabalho arqueológico de seriação do material, foram encontradas lâminas de machado e de moedor não podendo ser identificadas a que tipo de ocupações são pertencentes. No percorrer do terreno, segundo o relatório, não foram encontrados vestígios de ocupação da pré-história deste lugar referido.

Com relação a outra fazenda, a Prosperidade, localizada na Serra dos Pirineus, também

---

<sup>31</sup> Este relatório está contido no acervo documental do Centro Cultural Melchíades Cardoso, da Secretaria de Patrimônio Cultural da cidade de Miracema.



havia a existência de uma lâmina de machado e um batedor, encontrados anteriormente pelo proprietário. Foi comunicado que nesta fazenda havia a existência de gravações em uma laje próxima ao córrego. Na busca desta laje, foram encontradas duas grutas, mas devido às condições e a falta de material para prospecção do local, não foi possível identificar o material.

Apesar de não terem tido muitos frutos essa visitação arqueológica, devido às condições existentes, o relatório deixa evidente que houve uma dificuldade de identificação porque muitos desses lugares já haviam sido remexidos, tendo, portanto, interferência no terreno. Entretanto, a arqueóloga destacou que a localidade era promissora no que se referia a futuros trabalhos arqueológicos e que era preciso estudos mais aprofundados sobre o levantamento histórico dessa região, bem como era preciso novas visitas para serem realizadas outras prospecções a fim de fornecer subsídios para novos trabalhos.

Em um relato oral, realizado por meio de entrevistas com um morador do distrito de Paraíso do Tobias que se entende como descendente Puri foi relembando um episódio que segundo este, aconteceu por volta de 1991:

Algum tempo atrás fizeram uma terraplanagem para construção de uma casa e vimos uma fôrnalha no chão. Eram vários furos no chão com grande profundidade. Falei para o **responsável pela questão patrimonial da região**, mas quando eles foram fotografar já haviam aterrado. Os índios usavam da fôrnalha para secar as cerâmicas. Eu comuniquei, mas quando chegaram, já haviam soterrado. Se quebrarem a construção certamente irão achar novamente – (entrevista realizada em 17 de novembro de 2021, grifo nosso).

Este relato, que rememora um episódio anterior a essa visitação arqueológica, mostra que a interferência urbana no local certamente modificou bastante o solo, fazendo com que registros arqueológicos e históricos, referentes a ocupação dos Puri, tenham sido perdidos, a exemplo dessa fôrnalha que foi aterrada. Contudo, em 2011 uma equipe de pesquisadores encontrou um sítio arqueológico do tipo amolador polidor fixo (Imagens 3 e 4) em um pequeno córrego no município de Miracema, cujo território pertencia à trajetória dos Puri na região.



**Imagem 3** – Identificação e marcação do sítio Amolador Polidor Fixo localizado na Fazenda Santa Inês no distrito de Paraíso do Tobias – Miracema/RJ em 2011



**Fonte:** Arquivos de notícias da FAPERJ, 2012<sup>32</sup>

**Imagem 4** - Sítio Amolador Polidor Fixo localizado na Fazenda Santa Inês no distrito de Paraíso do Tobias – Miracema/RJ em 2011



**Fonte:** Arquivos de notícias da FAPERJ, 2012<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Disponível em: <https://siteantigo.faperj.br/?id=2247.2.4> Acesso em: 20 de março de 2022.

<sup>33</sup> Disponível em: <https://siteantigo.faperj.br/?id=2247.2.4> Acesso em: 20 de março de 2022.



Os pesquisadores Dra. Nanci Vieira (UERJ), Dr. Júlio Gralha (UFF) e Dr. João Almeida (UENF), junto a um grupo de alunos pesquisadores do projeto Jovens Talentos para a Ciência – FAPERJ/CECIERJ, identificaram e mapearam o sítio arqueológico. Ele foi localizado em uma fazenda situada no distrito de Paraíso do Tobias no município de Miracema, o mesmo local onde foi feita a visitação arqueológica em 1996.

A importância dele se dá por ser um vestígio importante para futuras pesquisas que busquem reconstruir a história de habitação da região, mas além disso, ele foi o primeiro sítio arqueológico amolador polidor encontrado no interior do estado. “A maioria dos sítios arqueológicos registrados no Estado do Rio de Janeiro ocorre no litoral, com predominância de sambaquis construídos por populações pescadoras, coletoras e caçadoras” (OLIVEIRA, 2013, p. 78). Então essa ocorrência e descoberta foi importante pois mostra que esse tipo de sítio, no estado do Rio de Janeiro, não foi restrito somente a praias e ilhas e a sua investigação pode fornecer informações sobre padrões de subsistência e de tecnologias utilizadas pelo povos que ali residiam. Paraíso do Tobias foi um território habitado pelos Puri e ao que tudo indica, esse sítio se refere a um vestígio de habitação desse povo.

Em levantamentos bibliográficos foi possível identificar que nesse distrito e no seu entorno haviam muitos indígenas com os quais os homens que migravam para lá procuravam conviver e que “ao longo dos caminhos percorridos pelas tropas que transportavam café e outros produtos eram encontradas ainda, anos depois, pequenas aldeias indígenas (COSTA, 2020, p. 26-27). Isso é um indicativo de que muito provavelmente essas aldeias chegaram ao século XX, enquanto a historiografia oficial dizia que os aldeamentos Puri no Rio de Janeiro já haviam se esgotado no século XIX não existindo assim mais vestígios da presença e habitação tradicional desses indígenas no estado, imaginário que já pôde e ainda deve ser combatido nos dias atuais visto a crescente atuação dos Puri que se fazem cada vez mais visíveis em variados contextos.

Embora esse imaginário tenha sido disseminado, existem hoje muitas iniciativas em menor ou maior grau que ajudam a dar visibilidade para a história desses povos e que estão sendo construídas para inserir os Puri em suas narrativas, mesmo que algumas se constituam de forma errônea, baseadas em um senso comum, elas são importantes para mostrar por onde os registros desses povos perpassam.

Em Miracema, existe um pequeno acervo disposto no Centro Cultural Melchíades Cardoso que insere os Puri na narrativa histórica do município. Trata-se de uma exposição fixa de longa duração que tem como tema “Miracema: dos índios puris à emancipação”. Apesar de



pequena e com pouca referência a esses indígenas, há uma parte do acervo que conta com 6 materiais arqueológicos recolhidos de fazendas da região e que provavelmente fazem parte do material estudado em 1996 no trabalho de prospecção arqueológica citado acima.

Respectivamente os materiais enumerados na exposição se referem a: Pilão de pedra localizado na Fazenda Morro Azul (Imagem 5); Pilão de pedra localizado na fazenda Prosperidade, em Paraíso do Tobias (Imagem 6). Ambos são tidos como um material lítico que era utilizado de suporte para o batedor.

Em seguida, dois batedores, localizados na fazenda Morro Azul (Imagem 7), utilizados para bater ou triturar sementes ou qualquer outro tipo de alimento. E por último a referência a três materiais na mesma imagem: Número 4 - Ponta de machado, localizado na Fazenda Prosperidade em Paraíso do Tobias (Imagem 8); Número 5 - Ponta de machado localizado na Fazenda Santa Inês (Imagem 8) e número 6 - Ponta de machado inacabado localizado na Fazenda Santa Inês (Imagem 8). Ambos se referem a um material lítico que era utilizado para a caça ou defesa.

**Imagem 5** - Pilão de pedra (Fazenda Morro Azul).



**Fonte:** Imagem da autora retirada do Acervo do Centro Cultural Melchíades Cardoso – Miracema/RJ

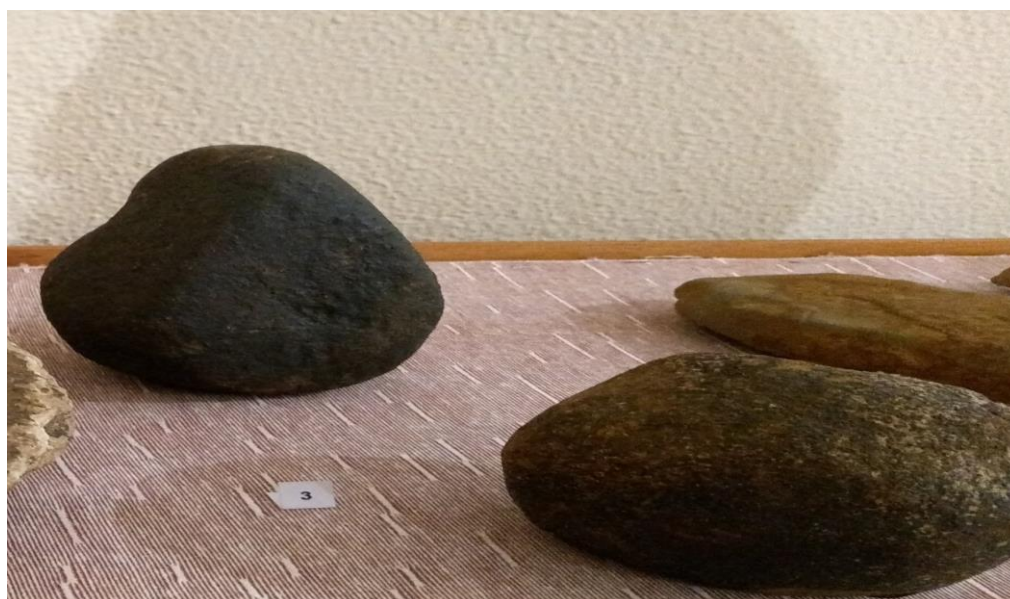


**Imagem 6** - Pilão de pedra (Fazenda Prosperidade)



**Fonte:** Imagem da autora retirada do Acervo do Centro Cultural Melchíades Cardoso – Miracema/RJ

**Imagem 7** - Batedores (Fazenda Morro Azul).



**Fonte:** Imagem da autora retirada do Acervo do Centro Cultural Melchíades Cardoso – Miracema/RJ



**Imagem 8** – (4) Ponta de machado da Fazenda Prosperidade; (5) Ponta de machado da Fazenda Santa Inês e (6) Ponta de machado inacabado da Fazenda Santa Inês.



**Fonte:** Imagem da autora retirada do Acervo do Centro Cultural Melchíades Cardoso – Miracema/RJ

Estes materiais líticos estão expostos, mas no acervo não há nenhuma menção de que eles se referem a um sítio arqueológico dos Puri, embora seja possível inferir que isso fazia parte da trajetória e habitação desses indígenas, visto que nessa mesma região, onde estão localizadas essas propriedades, também há outros sítios e vestígios arqueológicos que se cruzam com esses artefatos, a exemplo do sítio amolador polidor fixo encontrado no córrego da fazenda Santa Inês citado anteriormente. Este tipo de sítio servia justamente para amolar e polir esses artefatos expostos aqui que trouxeram vestígios de habitação fundamentais que possibilitam traçar novos estudos para compreender o contexto sociocultural que se desenvolveu nessa região.

Um ponto a se destacar é que a exposição apesar de muito importante para a história da cidade, está referida em bibliografias mais antigas que atribuem o estigma de extinção e de assimilação aos Puri, relegando-os ao passado, portanto, precisa passar por uma revisão histórica com abordagens mais recentes, reiterando que esses indígenas re (existem) hoje.

No centro cultural José Lavaquial Biosca, em Santo Antônio de Pádua, também há um pequeno acervo que insere os Puri na narrativa histórica da cidade. Esta exposição também é fixa e foi instalada em 2002 com colaboração da Academia Paduana de Letras, Artes e Ciência



- APLAC. Ela conta com algumas imagens que fazem referências a ilustrações de viajantes sobre como eram não só os Puri, como também os Coroados, os Coropó e os Botocudo, bem como faz referência à fundação da Aldeia de Santo Antônio de Pádua, existindo também uma imagem de Frei Florido. Esta mesma imagem do frei conhecido popularmente como o fundador da cidade, está disposta em um busto de bronze na atual praça Visconde Figueira, localizada no centro da cidade.

Este acervo também conta com alguns artesanatos utilizando crochê e outros materiais para criar bonecos que fazem referência aos Puri. Segundo informações, as pessoas que criaram esses artesanatos, são pessoas que se consideram como descendentes Puri e que repassam esse trabalho manual e artesanal como um ofício. Além disso, há um documento em aberto que propõe um plano de ação para reproduzir um aldeamento Puri em Santo Antônio de Pádua, baseado nas descrições documentais de como eram feitas suas casas de aldeia. Essa proposta foi feita pela pessoa responsável pela articulação e desenvolvimento do Centro Cultural da cidade a fim de agregar na cultura local que visa apresentar um pouco da história dos Puri na região para a população.

Assim como o acervo de Miracema, este relacionado a Santo Antônio de Pádua também precisa passar por uma revisão histórica bem como ser estudado melhor, tendo em vista uma melhor articulação e divulgação desta cultura no município para estimular a reflexão, junto aos órgãos responsáveis, sobre uma valorização destes patrimônios no contexto urbano e rural.

A partir dessas iniciativas e fontes, é possível perceber que existem mais lacunas informativas sobre a possibilidade de existir uma “arqueologia Puri” nessa região do que dados consolidados e outras pesquisas interdisciplinares. Isso acontece porque há ainda poucas investigações que relacionam e rediscutem esses vestígios a dados etnográficos e historiográficos da região, logo, apesar de ser possível inferir hipóteses contundentes, essas fontes precisam ser organizadas e rediscutidas pois mostram um grande potencial para a construção de novas perspectivas históricas dessa região.

Todas essas informações foram obtidas por meio de pesquisa de campo realizadas entre novembro de 2020 e maio de 2021, durante a pandemia da Covid-19, com todos os cuidados de proteção recomendados. Assim, grande parte dos contatos foram feitos via WhatsApp através de indicações de representantes dos setores culturais e educacionais dos municípios, que estabeleceram pontes de comunicação e diálogo importantes para a consolidação e conhecimento de alguns dados apresentados aqui, até mesmo para a indicação de obras e



bibliografias produzidas sobre isso.

Além disso, também foi possível estabelecer um diálogo inicial com moradores locais que guardam memórias coletivas sobre aspectos culturais dos respectivos municípios, com vista em procurar um pouco mais da história dos Puri na região, tendo sido possível identificar algumas pessoas que se reconhecem enquanto descendentes dos Puri. Destes, alguns não puderam e ou não quiseram se identificar, outros permitiram a concessão de entrevistas, mas devido as dificuldades de ir a campo e às fragilidades que a pandemia do Covid-19 ocasionou, elas não puderam ser concluídas e utilizadas de forma mais contundente neste trabalho. Contudo, esses diálogos trouxeram grande colaboração para os contínuos e posteriores estudos sobre a contextualização da história do povo Puri nesses dois municípios.

Essas fontes e vestígios, cruzadas com o levantamento bibliográfico confirmam que os Puri estavam nessas terras antes mesmo da chegada de Frei Florido de Castelli, assim como antes de Dona Ermelinda e todos os fazendeiros que posteriormente chegaram nessa região, então uma parte fundamental da reconstrução histórica da presença desses povos no Noroeste Fluminense pode ser feito pelo registro e pela análise desses materiais. Porém, uma análise mais completa só será possível se for dada de forma dialógica às principais discussões e reivindicações desse povo hoje que se articulam em busca de um reconhecimento identitário.



### **CAPÍTULO 3: OS PURI HOJE - ENTRE LEIS, RETOMADAS E VIVÊNCIAS**

Os processos coloniais que introduziram o projeto de etnocídio no contexto nacional foram gradativos, responsáveis pela drástica redução da população indígena que no auge dos anos 1980 compreendia menos de 200 mil sujeitos, em comparação a mais de 6 milhões possíveis que existiram no século XVI (MELATTI, 1993; CLASTRES, 2004 apud RAMOS, 2017, p.1).

Apesar da historiografia oficial ter perpetuado a ideia de extinção dos Puri no Rio de Janeiro a partir do século XIX, sobretudo nos chamados “sertões” fluminenses, como exemplo da região Noroeste do estado, isso foi uma estratégia política e social que pretendia causar uma hostilização desses indígenas enquanto sujeitos históricos na construção do território fluminense. Isso contribuiu para que muitas pessoas deixassem de se reconhecer como indígenas a longo prazo e/ou se distanciassem da usualidade de seus costumes e tradições, à medida que as sociedades urbanas iam crescendo e o imaginário colonial-moderno se propagava. Afinal, se eles foram tidos como desaparecidos e por sua vez “misturados” (OLIVEIRA, 1998) como forma de embranquecimento e esvaziamento de suas culturas, não havendo mais reconhecimento oficial, tampouco haveriam também políticas de proteção e acesso aos seus direitos tradicionais (a exemplo de seus territórios, língua e patrimônio) enquanto indígenas.

Os Puri são um povo que sofreram uma dispersão geográfica e cultural forçada ao longo dos anos devido a esses mecanismos coloniais, contudo, existem hoje diversos movimentos de reivindicação e resistência dos Puri em várias partes do país, sobretudo no Sudeste. Apesar de todas as tentativas de extermínio e dominação cultural sobre esses povos indígenas e suas identidades, eles resistiram com diferentes estratégias de sobrevivência que se perpetuam até hoje, sobretudo nos centros urbanos. Isso foi possível devido o reconhecimento de si e de sua cultura, que se fizeram necessários para reafirmar suas (re) existências enquanto etnia, colocando à prova a sua condição de extintos. Mas qual é a situação hoje dos que re (existem) neste cenário de retomadas? Por quais caminhos os indígenas conseguiram sair da condição de invisibilidade que lhes foi imposta?



### 3.1 DOS CENSOS ÀS RETOMADAS

Em 1900, foi publicado o primeiro censo da República Brasileira, detectando uma contradição nessa versão oficial sobre a extinção dos Puri no que se refere ao levantamento populacional realizado quase no limiar do século XX. “Os dados censitários sobre a província fluminense contrastavam fortemente com o discurso oficial dos presidentes e juízes de Órfãos do Rio de Janeiro, especialmente as informações demográficas do primeiro censo brasileiro” (SILVA, 2016, p. 88). Como ainda era muito recente a transição do Império para a República e o implemento da contabilização populacional pelo IBGE, era evidente que não havia um interesse pela inclusão dos indígenas enquanto população.

Os censos gerais e os dados demográficos para contabilizar os indígenas exigiam e ainda exigem uma metodologia cautelosa, muitas vezes divergente e ainda assim não sendo tão eficaz quanto aos seus resultados, tornando-a complexa e revestida de interesses (MELATTI, 2007, p. 43-55). Os dados demográficos levantados por órgãos governamentais mais atuais sobre os indígenas ainda são precários e os censos gerais do Brasil não contabilizam periodicamente os indígenas que vivem em áreas de difícil acesso ou em contexto urbano, o que reflete a política anti-indígena da virada do século XIX para o XX.

No início do século XX, em 1910, foi criado o SPI - Serviço de Proteção aos Índios que visava a proteção e integração dos indígenas frente ao projeto de expansão do governo que estava em curso para o interior de todo país. Considerava os indígenas como incapazes de uma autonomia diante do projeto governamental e portanto, passaram a exercer uma tutela (OLIVEIRA, 1988) sobre esses povos a fim de não comprometerem o desenvolvimento do país. Desde sua criação até começo dos anos 60, ele foi vinculado aos interesses de vários Ministérios, estes que contribuíram para promover o extermínio de indígenas e a expulsão de suas terras, então perdurou por pouco tempo, por denúncia de abuso de autoridade sobre os indígenas.

Com o fim do SPI, criou-se a FUNAI, em 1967, instalada em um período conturbado da democracia no Brasil com a ditadura militar, que tinha em seu escopo principal o autoritarismo. As narrativas oficiais perpetuadas pelo Estado nacional, até os anos 80 atuaram no sentido de investidas e ataques massivos contra os indígenas de todo o país. Assim, a política indigenista ainda estava atrelada aos princípios repressivos nas mãos do Estado diante de suas prioridades, onde o destino das terras e vidas indígenas estavam sempre em acordo aos



interesses do governo. Só com a revisão da ditadura e desse regime autoritário que se estendeu por alguns anos, que começou a surgir um período de certa “redemocratização” do Estado que veio com a insatisfação popular e com os movimentos auto organizados de várias partes da sociedade, incluindo o de diversas etnias indígenas, o que impulsionou a questão dos direitos dos indígenas dentro e fora do poder de Estado, tudo a passos largos.

Em 1988, com a promulgação da Constituição, se estabeleceu o marco da redemocratização do país, garantindo, em tese, direitos que antes eram negados aos indígenas, o que fortaleceu seus movimentos e reivindicações. Junto a este, outro marco importante foi o estabelecimento da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989<sup>34</sup>. Com isso, foi possível assegurar aos indígenas o direito de autoidentificação como povos preexistentes e originários desses territórios, o que contribuiu para a possibilidade de afirmação de identidade de muitos grupos, gerando um crescimento das populações indígenas e desencadeando o aparecimento de muitos outros que eram tidos como extintos.

Desde então, foram crescentes os números de organizações indígenas de atuação local, regional e nacional, bem como o trabalho de antropólogos e historiadores, que se somaram na busca de protagonizar o indígena como agente histórico na construção da sociedade. Estas organizações passaram a enredar os processos de luta pela conquista e garantia dos direitos dos povos indígenas e na execução de projetos comunitários. No Brasil isso fortaleceu a luta de muitos povos que já se organizavam coletivamente e foi uma transição importante para os Puri que começaram a se organizar em movimentos reemergentes.

O último censo do IBGE referente ao ano de 2010, identificou 896.917 indígenas no Brasil. Desses, 315.200 estariam vivendo em áreas urbanas, sobretudo nos subúrbios e favelas das grandes metrópoles, ou seja, fora das aldeias. Entre eles, 675 pessoas declararam o pertencimento Puri, onde 169 alegaram viver no estado do Rio de Janeiro<sup>35</sup>. Estes dados apresentam a continuidade da história desse povo, contrapondo a condição de extinção que lhes foi atribuída graças a sua resistência histórica, mesmo que pouco reconhecida nos estudos acadêmicos. Esses números, apesar de significativos, não eram e não são realmente expressivos

---

<sup>34</sup> O Convênio Internacional 169 da OIT é uma normativa internacional que obriga os Estados nacionais a garantirem os direitos dos povos indígenas que o constituem.

<sup>35</sup> Disponível em: [www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf) Acesso em: 14 de abril de 2018.



à realidade além de que não há na FUNAI um registro oficial dessa etnia, algo que eles vêm reivindicando.

Correspondente a isso, em pesquisa no acervo do blog do Centro de Memória do Povo Puri<sup>36</sup>, foi encontrado um texto de Carmelita L. Santos (Namá Pury) intitulado “Povo Originário Puri: território, família linguística e panorama da realidade atual” publicado em junho de 2020. Esse texto discorre sobre as atualizações dos dados registrados no Censo do IBGE de 2010. Segundo a autora, eles conseguiram através do contato e comunicação entre os ressurgidos Puri estabelecer novos levantamentos de indígenas Puri autodeclarados que não foram registrados neste censo em 2010. Abaixo está o registro dos Puri distribuídos por estado e município pelo levantamento deste último censo.

**Imagem 9 - Distribuição dos Puri por estados e municípios.**

<b>Espírito Santo:</b>		<b>Rio de Janeiro:</b>	
Afonso Cláudio	<6 Pessoas	Araruama	<6 Pessoas
Alegre	6	Barra Do Pirai	<6 Pessoas
Anchieta	<6 Pessoas	Barra Mansa	<6 Pessoas
Apataci	<6 Pessoas	Belford Roxo	<6 Pessoas
Brejeirubá	<6 Pessoas	Bom Jesus Do Itabapoana	<6 Pessoas
Cachoeiro De Itapemirim	8	Campos Dos Goytacazes	<6 Pessoas
Cariacica	<6 Pessoas	Duque De Caxias	10
Castelo	<6 Pessoas	Itaboraí	<6 Pessoas
Colatina	<6 Pessoas	Itaguaí	<6 Pessoas
Dores Do Rio Preto		Itaocara	<6 Pessoas
Guapira	<6 Pessoas	Itaperuna	12
Irupi	<6 Pessoas	Japuí	<6 Pessoas
Itapemirim	<6 Pessoas	Macaé	<6 Pessoas
Ituna	6	Magé	<6 Pessoas
Jerônimo Monteiro	<6 Pessoas	Maricá	6
Linhares	<6 Pessoas	Natividade	<6 Pessoas
Mantemópolis	<6 Pessoas	Nilópolis	<6 Pessoas
Mimoso Do Sul	<6 Pessoas	Niterói	<6 Pessoas
Miniz Freire	<6 Pessoas	Nova Friburgo	<6 Pessoas
Mirai	<6 Pessoas	Nova Iguaçu	<6 Pessoas
Pancas	<6 Pessoas	Paracambi	<6 Pessoas
Piuma	<6 Pessoas	Paraty	<6 Pessoas
Serra	15	Porciúncula	<6 Pessoas
Vila Velha	34	Porto Real	<6 Pessoas
Vitória	8	Queimados	6
<b>São Paulo:</b>		Resende	6
Amparo	<6 Pessoas	Rio Bonito	<6 Pessoas
Capela Do Alto	<6 Pessoas	Rio De Janeiro	50
Cosmópolis	<6 Pessoas	Santo Antônio De Pádua	<6 Pessoas
Diadema	<6 Pessoas	São Gonçalo	<6 Pessoas
Garuá	<6 Pessoas	São João De Meriti	<6 Pessoas
Ribeirão Pires	<6 Pessoas	São Pedro Da Aldeia	<6 Pessoas
Rio Grande Da Serra	<6 Pessoas	Seropédica	<6 Pessoas
Santa Gertrudes	<6 Pessoas	Silva Jardim	<6 Pessoas
Santa Isabel	<6 Pessoas	Teresópolis	<6 Pessoas
São Bernardo Do Campo	<6 Pessoas	Três Rios	<6 Pessoas
São José Dos Campos	<6 Pessoas	Valença	<6 Pessoas
Taubaté	<6 Pessoas	Vassouras	<6 Pessoas
		Volta Redonda	<6 Pessoas

**Fonte:** Acervo online do Centro de Memória do Povo Puri - Namá Pury, 2020<sup>37</sup>

Como se pode observar, no estado do Rio de Janeiro, no município de Santo Antônio de Pádua, 6 pessoas declararam espontaneamente o pertencimento Puri para o Censo de 2010.

<sup>36</sup> O Centro de Memória do Povo Puri dispõe de um blog onde são divulgados textos acadêmicos e literários produzidos pelos próprios Puri e por parceiros que contribuem com seus trabalhos também. Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/povo-origin%C3%A1rio-puri-territ%C3%B3rio-fam%C3%ADlia-lingu%C3%ADstica-e-panorama-da-realidade-atual>> Acesso em: 11/03/2022.

<sup>37</sup> Trabalho literário “Povo Originário Puri: território, família linguística e panorama da realidade atual” de Namá Pury, 2020, disposto no blog do Centro de Memória do povo Puri.



Desses dados, através do levantamento e revisão desse censo que eles puderam fazer pelo contato que eles mantêm com outros Puri, a autora relata que no Rio de Janeiro houve uma alteração nesses números depois 2010 havendo um aumento de 179 pessoas autodeclaradas Puri no estado. Apesar do aumento, não houveram mais pessoas autodeclaradas em Pádua e nem mesmo em Miracema pelos levantamentos que a autora apresentou.

Como o último censo previsto para o ano de 2021 não foi divulgado, o censo de 2010 ainda é referência para muitas pesquisas até então, contudo, apesar de ser um registro oficial, ele não dá conta da realidade das constantes movimentações dos povos Puri do Brasil, como mostra este levantamento feito pelos próprios Puri auto organizados e apresentado por Namá Pury.

### 3.2 RETOMADA ÉTNICA EM FOCO

Nesta análise sobre os povos Puri o conceito utilizado por Mariela Eva Rodriguez é interessante para entender a retomada desses povos. A autora defende o uso do termo *reemergência* pois este “remete a uma relação de continuidade e descontinuidade dos povos que foram considerados extintos ou desaparecidos pelos dispositivos de poder, mas que no presente se organizam cultural e politicamente sob “etnônimos” que não estão inseridos nos textos acadêmicos e nos formulários estatais” (MESQUITA, 2021 apud RODRIGUEZ, 2017).

Atualmente, nos Estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais, há um movimento de autorreconhecimento de grupos com a etnia Puri. Esses povos passaram a reaparecer através de manifestações culturais e políticas que resistiram aos processos coloniais impostos às suas existências. Ao negar suas existências, em um processo contínuo que perdura desde o estabelecimento da República no país, os indígenas que hoje se encontram em processo de reemergência<sup>38</sup>, são constantemente violentados pelo aparelho estatal de poder por meio de narrativas hegemônicas. Se um povo não existe e/ou não é reconhecido oficialmente, logo, o Estado se exime de lhe garantir políticas públicas e políticas específicas por serem povos originários.

---

<sup>38</sup> Esse processo e conceito se refere a povos indígenas que ressurgem e se organizam cultural, política e socialmente no presente se fazendo visíveis e ativos contra as violências estatais que outrora lhes silenciaram e negaram suas existências (RODRÍGUEZ, 2017).



A imposição e soberania do Estado sobre povos originários que preexistem ao próprio Estado nacional, causaram um profundo etnocídio que culmina até hoje por meio das raízes coloniais e as consequências desse colonialismo se mostram hoje com

[...] a concentração da população nativa em espaços urbanos - devido a alienação de seus territórios originais; a negação de pessoas em se autodenominar em espaços públicos; dispersão e ruptura de vínculos comunitários; interrupção em processos de transmissão intergeracional de conhecimentos, memórias, historicidades etc.; assim como sentimentos de humilhação, vergonha, e ocultamento de ancestralidades e trajetórias familiares. (MESQUITA, 2021 apud RODRÍGUEZ; CARVALHO; MICHELENA, 2018, p. 42).

O caso de reemergência dos Puri consiste em movimentos multicêntricos que passaram por deslocamentos forçados, o que dispersou esses povos em várias regiões. Por terem se espalhado devido às engrenagens colonizadoras, muitos perderam o contato com seus grupos e suas famílias, não sendo, portanto, um processo homogêneo. O que se pode observar é que hoje, aos poucos esses indivíduos reemergem individualmente ou em pequenos grupos em diferentes lugares, não necessariamente tendo uma coletividade organizada, mas apesar disso, todos têm uma ligação inicial e uma identificação, a exemplo dos movimentos auto organizados dos Puri que aparecem de variadas formas no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, mas que estão imbricados e em diálogo.

Sua maioria vive em contexto urbano como descendentes das famílias que sobreviveram aos séculos XIX e XX, sendo constantemente invisibilizados não só sob o aspecto da diversidade cultural, mas também no acesso às políticas públicas e sociais. Faltam políticas que lhes assegurem os mesmos direitos da população em geral, e ainda, os direitos diferenciados pelo fato de serem integrantes de uma nação originária. São poucos que se encontram aldeados em regiões originárias pois além da expropriação e urbanização desses territórios, legalmente não há um reconhecimento das mesmas como terra indígena. Apesar disso, existem comunidades Puri se organizando em torno da conquista de direitos territoriais, como o caso da aldeia “Uchô Pury” em São Fidélis que ainda está em processo de organização e reconhecimento oficial.

Grande parte desse povo é autodeclarado ou está em processo de autoidentificação hoje se organizando coletivamente para superar a invisibilidade a eles imposta pelo Estado e por partes significativas da sociedade, dando continuidade ao que outrora já se estabelecia.

A retomada desse povo se consolida por meio de espaços de trocas de saberes, de partilha de conhecimentos tradicionais e familiares, como o manejo de plantas para medicina e alimentação, bem como as danças, cantos, espiritualidade e o estudo e organização da língua



Puri e é justamente essa significação de reconhecimento uns nos outros e de continuidade que contrapõe a ideia de extinção e esvaziamento cultural desses povos porque a cultura Puri é viva.

### 3.3 A MEMÓRIA PURI EM MOVIMENTO

Como é possível legitimar as narrativas orais e a memória dos indígenas como parte oficial da história do Noroeste Fluminense? Como fazer valer as memórias subalternizadas como fonte em contextos que reforçam a sua invisibilidade?

Pensar a história dos Puri através da memória nos faz pensar também nos esquecimentos e nos silenciamentos. Devemos analisar que a história dos indígenas e o seu protagonismo foram postos em uma situação em que é possível considerar que ficou soterrada em prol de uma história oficial hegemonicamente construída. Isso propagou não só um senso comum, como também promoveu uma produção de esquecimentos que tinha como objetivo transformar esses indígenas em elementos socialmente invisíveis no contexto oficial.

Tendo em vista que a memória é também uma disputa de poder, é possível entender que quando Michel Pollak (1992) fala do perigo de uma história única, ele discorre sobre a existência de uma disputa de narrativas que afeta diretamente a subjetividade e a vivência do outro, transformando as narrativas dos dominados e dos marginalizados, em memórias subterrâneas. São memórias indizíveis e que não são ouvidas. No entanto, a memória dos Puri não desapareceu e muito menos tornou-se soterrada, pois permanece viva entre os seus descendentes, atravessando mais de um século de tentativas de apagá-la ou transformá-la em uma “memória subterrânea” (POLLAK, 1992, p. 200-212) e esquecida.

Apesar das tentativas oficiais e do discurso hegemônico de projetarem um estigma de extinção, num projeto de inviabilidade de direitos dos Puri e outras etnias que foram declaradas extintas no atual estado do Rio de Janeiro, isso não foi suficiente para decretar o fim dessas etnias e muito menos de suas culturas. No caso dos Puri, mesmo com as investidas contra eles e o silenciamento imposto, suas memórias tem continuidade e demarcam o pertencimento Puri através de suas narrativas, uma vez que a cultura Puri vive e é revivida em cada descendente desse povo pois memória que é repassada de um familiar a outro, se constitui como um método de resguardo da oralidade.

Maurice Halbwachs (1990) já fazia esse apelo ao enfatizar que quando vários indivíduos fazem parte de um mesmo grupo étnico e fazem contato, pensam em comum e se identificam,



conseguindo se reconhecer na lembrança do outro, isso se constitui como uma memória coletiva que por sua vez, mantém os eventos vivos.

Quando povos tradicionais são retirados e desprendidos de seus lugares originários e de seu grupo, eles acabam por se desapegar de uma memória coletiva fortalecida. Diante disso, a reconstrução da história oral serve como fonte de registro, uma vez que as memórias coletivas e individuais são imbricadas no desenvolvimento e na construção de uma pessoa ou de um grupo no processo de formação de suas identidades/subjetividades. Além disso, descrevem sobre um patrimônio imaterial dessas culturas, que com a sua documentação, servem como importantíssimos instrumentos de reestruturação dessas histórias, de legitimidade da identidade desses povos e sobretudo como um instrumento de luta, pois é uma maneira de se “reapropriar de um passado histórico no presente” (POLLAK, 1992). Entretanto, é necessário constatar que muitos não se reconhecem e nem se identificam como indígenas, mesmo que alguns, muitas vezes, se chamem como Puri, purizinho, purizado ou da “raça Puri”. Isso se deu provavelmente pelos séculos de violência imposta a eles que deixaram uma marca de silêncio e dissolução de suas identidades, disseminando preconceito e senso comum, principalmente sobre os que cresceram em contexto urbano.

Os povos indígenas hoje não se constituem como antes, da forma como seus ancestrais se organizavam, principalmente devido aos processos de exploração e colonização, mas eles carregam legados e memórias que lhes pertencem e fazem parte da história do seu povo, até mesmo para os que não se organizam coletivamente e os que não se identifiquem como tal mas levam consigo suas memórias familiares de tradição Puri.

Crescer em um meio mais urbanizado, onde seus antepassados passaram por várias violências sistemáticas e muitas vezes silenciosas, só pela condição de serem quem eram, configura uma condição de se reconfigurar e se reconstruir ao longo dos anos. Então mesmo que eles não se reconheçam como indígenas hoje, nem sejam espontaneamente autodeclarados, eles guardam em suas memórias familiares a história da presença de seus antepassados. Coletivamente, há famílias que reivindicam, há as que não reivindicam e também há a possibilidade de elas começarem a se reivindicar e se essas memórias sobrevivem na região, os Puri também sobrevivem.



Em busca de poder trazer à tona um pouco dessas memórias, foram realizadas entrevistas<sup>39</sup> que ainda estão em processo de organização que serão utilizadas em trabalhos posteriores. Contudo, pelo que se pode tirar do material oral registrado até agora, grande parte dos entrevistados contam mais as histórias de seus avós do que de seus pais, onde foi possível registrar casos em que a pessoa entrevistada relata que sua avó e bisavó Puri “viviam como os índios vivem hoje”, trabalhavam para as fazendas como costureiras e buscavam materiais para costurar “montavam em cavalos e iam aos distritos vizinhos fazer compras de tecidos, etc.” Também há relatos de que seus pais se entendiam como descendentes de Puri, se auto referindo como “purizado” para indicar e diferenciar esse pertencimento ancestral, o que parte de um sentido subjetivo do entendimento dessas pessoas. A exemplo de como os próprios entrevistados se reconhecem, muitas vezes se entendem “descendentes e mestiçados”, pois contam que a parte paterna era europeia, sobretudo italiana e portuguesa, outras vezes se entendem como “purizados” ou “da raça puri”.

Nesse sentido, é possível analisar que embora não seja utilizado o termo “indígena” como mediador de identificação, essa memória parece ser guardada não só pelas pessoas entrevistadas, mas por seus outros familiares, ou seja, uma memória familiar e coletiva. Isso corrobora com a sugestão de que existe um campo aberto com muitos elementos que podem e precisam ser estudados e registrados, mostrando que em Miracema e Santo Antônio de Pádua a memória dos Puri ainda re (existe) e pode ser colocada em evidência, conectada a memórias de outros descendentes que buscam um entendimento e um reconhecimento de suas histórias.

### 3.4 MOVIMENTOS AUTO ORGANIZADOS DOS PURI: ENTRE MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS

Atualmente, os Puri cada vez mais se aproximam e se misturam com a comunidade em que estão inseridos mantendo referências de suas tradições, se identificando enquanto povo misturado ou mestiçado e comumente utilizando o termo *purizado* para se referirem a seus descendentes e a outros Puri (MESQUITA, 2021, p. 29). Para essa aproximação, foram criadas muitas pontes de diálogos e trocas não só entre os próprios Puri como também com as

---

<sup>39</sup> Essas entrevistas estavam sendo realizadas via WhatsApp desde 16 de novembro de 2021 com moradores locais que se identificam com o nome Puri ou que guardam uma memória popular. Por causa da pandemia do covid-19 elas foram pausadas pela dificuldade de estabelecer contato online, então é preciso reunir mais relatos para que eles possam ser organizados e utilizados em pesquisas posteriores, pois não há material suficiente para ser utilizado nesta referida pesquisa.



comunidades em busca de uma memória social e popular que pudesse ser utilizada para traçar os caminhos desses movimentos. Muitas vezes, o nome Puri só precisava ser mencionado para despertar memórias e relatos que muitas pessoas guardavam, mas não proferiam. O processo de retomada dessas memórias pode ser por muitas vezes doloroso pois revive antigas feridas e traumas que rondam o ser indígena.

No final do século XX houve a criação de uma unidade de conservação na Serra do Brigadeiro, em Minas Gerais, como iniciativa dos próprios Puri autodeclarados da região para que se mantivesse a cultura agrícola dos agricultores familiares que se encontravam em seu entorno, garantindo a manutenção dessas terras e aflorando a memória Puri nas pessoas que moravam ali entre as divisas dos estados (BARBOSA, 2005; FREITAS, 2016 apud RAMOS, 2017, p. 118). Isso acabou gerando um interesse por reconhecimento dessas identidades étnicas.

Ainda em Minas Gerais, outro registro de memória que foi importante para despertar outros Puri, foi o resguardo da famosa Dança dos Caboclos, dos Caboclinhos ou Dança Puri.

**Imagem 10** – Caracterização da dança dos caboclos - tradição do povo Puri de Araponga - MG



**Fonte:** Acervo online do Centro de Memória do povo Puri - Memórias Fotográficas, 2021<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Disponível em: <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri> Acesso em: 20/03/2022



**Imagem 11** – Apresentação da dança dos caboclos em Araponga - MG (sem data)



**Fonte:** Acervo online do Centro de Memória do povo Puri - Memórias Fotográficas, 2021<sup>41</sup>

Essa dança, pelo que se entende, é uma tradição local de Araponga, que desde 1920 é rememorada e atualmente é reorganizada e praticada se assemelhando cada vez mais com elementos tradicionais dos Puri à medida que eles se organizam:

A Dança dos Caboclos tem por volta de 92 anos de ocorrência em Araponga e é uma realidade atual muito importante e de referência na região. Reforça o sentimento de pertencimento comunitário, passando pelo processo de recriação constante, afirmando a presença da história e cultura Puri na Serra do Brigadeiro. Já reconhecida pelo povo na região, se insere na estrutura de sentimento da resistência cultural que insiste em manter traços ancestrais, mesmo com todas as adversidades (FREITAS, 2016 apud RAMOS, 2017, p .185).

Outro marco importante da história dos Puri no estado também foi a criação da Escola Família Agrícola Puris de Araponga - EFA Puris, consolidada na região de Araponga em 2008 por iniciativa de estudantes e professores da Universidade Federal de Viçosa, junto a agricultores rurais, entre eles, autodeclarados Puri da região. Isso mostra o quanto a população local esteve presente para reconhecer essas identidades (FERRARI, 2011 apud RAMOS, 2017, p. 10). Um dos idealizadores desse projeto foi Nenén Lupim Puri, que em depoimento concedido para a criação do acervo Puri na exposição “Dja Guata Porã” relatou sobre sua experiência e memória enquanto Puri, morador e idealizador da EFA Puris de Araponga, Minas Gerais.

---

<sup>41</sup> Ibidem. Acesso em: 20/03/2022



“Eu sou neném. Sou nascido nesse município mesmo. Nasci em 1950. Meus pais foram nascidos aqui, meus avós tudo nascido aqui. Então a minha mãe que é, a vó dela foi a tal pega no laço, mas tá no sangue, ela carregava no sangue aquela honra. Araponga foi o lugar que o nosso povo resistiu por último, mas sempre nosso povo “tava” aqui e foi matado como bicho, como se não fosse nada. Tentaram acabar com a gente, mas a gente continua do nosso jeito da maneira que nós achamos que era preciso de ser. Então criamos essa EFA aqui, lembrando do nosso povo que era a maior quantidade de povo de Araponga. 90 por cento do povo de Araponga tem sangue Puri. Então criamos essa escola e pra nós é uma honra muito grande” (Entrevista - acervo de audiovisual do Centro de Memória do Povo Puri)<sup>42</sup>

Em Barbacena, Minas Gerais, existe hoje a Associação de Remanescentes Índios Puris de Padre de Brito que é uma comunidade reconhecida pelo Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Artístico de Barbacena como Patrimônio Cultural Imaterial da região. Eles promovem anualmente o Festival da Cultura Indígena que é uma iniciativa reconhecida pela prefeitura e que visa promover a história e cultura do povo Puri (MESQUITA, 2021, p. 30).

No Rio de Janeiro também existem muitas frentes de organização que se consolidam sobretudo no seu reconhecimento étnico nos centros urbanizados. É possível perceber como as associações desses movimentos no Rio e em Minas Gerais, ao mesmo tempo que se diferenciam, também se unem numa lógica de pertencimento que é buscada através da criação de uma memória.

Em 2013 foi criado coletivamente na Aldeia Maraká'nà o Movimento Ressurgência Puri. Essa ação se consolidou na busca de autodeclarados Puri e no levantamento histórico/bibliográfico acerca desse povo a fim de contribuir para a reconstrução de suas memórias e para a retomada da autonomia. Essa aldeia urbanizada e pluriétnica é um importante espaço de organização das coletividades dos Puri. De dentro dela surgiram muitas mobilizações em prol de demarcar um pertencimento e reconhecimento étnico, sendo desde então um local de acolhimento de outros Puri que se reconheçam ou estejam interessados em se aproximar de uma coletividade. Muitas pessoas que guardavam uma memória ancestral foram ter um primeiro contato com outros Puri no presente através da Aldeia Maraká'nà, que hoje é um lugar de referência no estado do Rio de Janeiro para criar contatos e dialogar com outros Puri não só

---

<sup>42</sup> Depoimento de Nenén Lupim, concedido em maio de 2017 para a exposição “Dja-Guata Porã” – Rio de Janeiro indígena (LUPIM, Nenén. ‘Puky na thamati’ (Puri bem vivo). Rio de Janeiro, maio de 2017. Entrevista concedida a exposição “Dja-Guata Porã” – Rio de Janeiro Indígena - Museu de Arte do Rio. Disponível em: <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AFGKKC3BB0lnD4w&cid=A76DC444ED904C86&id=A76DC444ED904C86%21118&parId=A76DC444ED904C86%21112&o=OneUp>. Acesso em: 20/02/2022)



desse estado, como também de outros lugares. Um dos resultados da organização coletiva do Movimento Ressurgência Puri foi a realização da exposição “Dja Guatã Porã – Rio de Janeiro indígena”, exposta no Museu de Arte do Rio em maio de 2017.

**Imagem 12-** Produção literária de autores Puri na exposição Dja Guata Porã - Rio de Janeiro indígena



**Fonte:** Acervo online do Centro de Memória do povo Puri - Memórias Fotográficas, 2021<sup>43</sup>

**Imagem 13:** Instalação Puri na exposição Dja Guata Porã – Rio de Janeiro indígena



**Fonte:** Centro de Memória do povo Puri - Memórias Fotográficas, 2021<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>>. Acesso em: 20/03/2022

<sup>44</sup> Ibidem. Acesso em: 20/03/2022.



Ela foi realizada de modo participativo e auto gestado a partir da colaboração dos próprios povos indígenas do Estado, sobretudo pelos que residem na Aldeia Maraká'nà, e também aliados da causa indígena no Rio de Janeiro que se apoiaram sob as experiências dos próprios indígenas, sob relatos orais, trabalhos nas comunidades indígenas, bibliografias e fontes históricas das mais diversas para enriquecer e legitimar o trabalho da retomada.

Portanto, “a visibilidade da Maraká'nà atualmente é uma oportunidade para que os Puris dispersos pelos mais variados estados brasileiros saibam da presença da etnia no local e, assim, busquem-na a fim de estabelecer uma vivência de coletividade no território” (MESQUITA, 2021, p. 31-32).

Na região Noroeste, especificamente, existem dois movimentos de organização dos Puri, que mesmo em menor escala de visibilidade com relação aos outros já citados, são bastante significativos para mostrar a existência de uma memória em comum nessa região, bem como sendo um importante registro para usufruto de pesquisas posteriores. Um deles é a “ONG Puris de ecologia, arte e cultura”<sup>45</sup> que foi criada no município de Itaperuna para promover ações relacionadas principalmente à educação ambiental voltadas para a reorganização da tradição dos Puri, buscando incentivo e apoio a suas culturas. “Próxima à Itaperuna está situado seu antigo distrito de nome Purilândia, também em homenagem aos antigos habitantes. Atualmente faz parte de Porciúncula, na divisa do estado com Minas Gerais e Espírito Santo” (RAMOS, 2017, p.128). Devido a uma dificuldade de estabelecer um contato com essa ONG, não foi possível saber se ela se mantém ativa nos dias atuais.

Outro tipo de organização no Noroeste Fluminense é a retomada pelo reconhecimento do território da aldeia Uchô Pury em São Fidélis

[...] foi criada por Sol Puri, é uma organização comunitária [...] tem objetivo de apresentar e divulgar a Aldeia Uchô, localizada em São Fidélis - RJ. A aldeia é um ponto de referência da etnia indígena Puri, atua como centro de pesquisa, dando ênfase às pesquisas de agroecologia e proteção do meio ambiente. São realizados encontros e atividades nessas terras com intuito de favorecer o resgate cultural da cultura Puri, entre trocas de sementes e mudas, rituais de cantos, danças e músicas e oficinas de artesanato (RAMOS, 2017, p. 156)

A aldeia e centro cultural de referência da etnia Puri é localizada em Piraí, distrito situado na zona rural do município de São Fidélis e em 2016 foi realizado um encontro entre os

---

<sup>45</sup> Para acesso ao site da ONG. Disponível em:

[http://ongpuris.org.br/?fbclid=IwAR2AG8oEGx3oSH7D\\_J60zhizHFhqVR1po\\_nn3noB\\_n4KSy1koT0ohl5-HE](http://ongpuris.org.br/?fbclid=IwAR2AG8oEGx3oSH7D_J60zhizHFhqVR1po_nn3noB_n4KSy1koT0ohl5-HE) Acesso em: 11/03/2022



Puri nessa aldeia para reunirem práticas ancestrais recriadas e reorganizadas por eles e para discutirem sua auto-organização (RAMOS, 2017, p.146). Desde então os organizadores da aldeia junto a outros Puri e parceiros vem realizando esses eventos e encontros na localidade.

A iniciativa de criar essa aldeia como um ponto de referência da cultura Puri em São Fidélis partiu de Solange de Souza Reis que é moradora do município e que participa ativamente do Movimento Ressurgência Puri. Em depoimento concedido para a realização da exposição “Dja-Guata Porã” – Rio de Janeiro Indígena, ela fala um pouco sobre o seu entendimento enquanto pertencente a etnia Puri, sobre sua vivência familiar e social e sobre a luta do seu povo hoje:

“Na minha infância eu sempre vivi uma cultura indígena. Meu pai tinha esses hábitos. Ele fazia o seu próprio fumo botando as folhas pra secar. Fazia os cachimbos e tinha os canto que ele fazia. A casa deles eles mesmo construíram, era de pau a pique com telhado de barro então eu me identifiquei muito com essa cultura mas eu só fui descobrir isso tempo depois. Eu quero viver a minha cultura, eu quero ser Puri né. Aquilo que eu já sou eu quero reafirmar que é onde eu fiz o meu auto reconhecimento como Puri, como indígena. Quando eu tenho contato com a Secretaria de Cultura, quando eles me levam na escola pra falar sobre a nossa cultura Puri eu deixo bem claro essas evidências de que nós estamos aqui, nós não estamos extintos. Que a extinção foi dada pelos brancos para poder tomar nossas terras. É por isso que eu luto pra gente poder resgatar.” (Entrevista - acervo de audiovisual do Centro de Memória do Povo Puri)<sup>46</sup>

Entre as estratégias que esse povo vem adotando também para positivar sua identidade e adquirir visibilidade no contexto nacional, está o interesse em reconstruir a língua dos Puri para que ela continue a ser falada e repassada.

Pautados em um material criado pelo historiador Marcelo Sant’Ana Lemos<sup>47</sup> que registra mais de 800 palavras Puri neste documento, reunindo também relatos de viajantes do século XVIII de várias regiões e grupos, eles revitalizaram e organizaram um novo material para registrar novas palavras no chamado “Vocabulário Puri - KWAYTIKÍNDÓ”, lançado em abril de 2019. Esse material tem sido utilizado por muitos Puri que hoje estudam sua língua e a repassam através de poesias, de trabalhos científicos e também através da música, onde podemos encontrar hoje artistas Puri que levam sua língua e a interpretam em suas composições.

<sup>46</sup> Depoimento de Solange Reis, concedido em maio de 2017 para a exposição “Dja-Guata Porã” – Rio de Janeiro indígena (REIS, Solange. ‘Puky na thamati’ (Puri bem vivo). Rio de Janeiro, maio de 2017. Entrevista concedida a exposição “Dja-Guata Porã” – Rio de Janeiro Indígena - Museu de Arte do Rio. Disponível em: Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>>. Acesso em: 20/03/2022).

<sup>47</sup> LEMOS, 2016.



Além disso, o resultado mais recente do processo de retomada desse povo em coletividade, foi a criação do “Centro de Memória do Povo Puri”, inaugurado em 9 de agosto de 2020. Construído coletivamente a fim de servir como referência de pesquisa, tem atuado como um espaço virtual que acolhe relatos orais dos descendentes Puri, bem como registra e divulga seus trabalhos científicos, artesanais e artísticos, como também os de pesquisadores parceiros do povo. Logo, esses movimentos se consolidam numa busca de outros Puri que se reconheçam em aspectos culturais e tradicionais para a reorganização de suas histórias e reivindicação de seus territórios. Isso é um exemplo de emergência étnica onde tudo é feito através da oralidade, sendo a memória um dos maiores instrumentos de resguardo ancestral dos povos indígenas.

A memória ancestral não é estática, limitada e fechada; ela é o fio que conduz a energia necessária para o incremento de cada geração. Contando a sua própria história, um “velho sábio” passa seus conhecimentos de vida, adquiridos tanto por ele quanto por meio de outras que ouviu quando mais jovem, e que será recontada e utilizada como baliza para alinhar o caminhar, mas essa não será a única a transformar-se em novas histórias. Aquelas vividas por cada um também agregarão conhecimentos, servindo de tocha para iluminar o caminho, que mais tarde enriquecerá experiências outras (Zelia Puri, 2020, p. 149).

Uma das maiores dificuldades em recuperar e reorganizar a história dos indígenas do passado até o presente é a decadência de arquivos que contenham fontes primárias em boas condições. Muitos arquivos que sofreram as mazelas do tempo ou que pegaram fogo por descaso ou intencionalmente, foram destruídos, extinguindo muitas fontes documentais importantes. Além disso, existem documentos que são de acesso extremamente difícil, muitos só existindo em bibliotecas no exterior ou em acervos privados com pouca ou nenhuma possibilidade de acesso dos pesquisadores interessados. Apesar disso, é anacrônico continuar a pensar em uma historiografia que não utilize os relatos orais e a memória como instrumentos de pesquisa, pois como visto, há muitas pessoas que mantêm uma memória ancestral fortalecida em outras que compartilham disso e conseguem se organizar para contrapor um discurso incutido como oficial, sendo portanto uma memória contra hegemônica. Uma memória que é viva e revivida em cada um, a exemplo das diversas mobilizações apresentadas aqui que contestam o apagamento histórico que os Puri sofreram e mostram o quanto existem pessoas interessadas em recuperar e reconstruir suas histórias motivadas pelas suas memórias ancestrais e pela sua organização e difusão nas sociedades em que estão inseridos.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhar com um processo tão complexo e recente como a “retomada” dos Puri, que traz em seu escopo uma história de violação de suas culturas pelo apagamento físico e cultural e pelo silenciamento de suas identidades dos registros oficiais, requer uma revisão historiográfica cuidadosa.

Os processos que se estruturaram sobre as políticas indigenistas e os direitos indígenas até hoje se encontram num campo de disputas que evidenciaram as incansáveis tentativas de se estabelecer uma narrativa homogênea que relegava aos indígenas o passado e dissolvia suas histórias numa disputa de poder entre Estado e povos originários. O primeiro atuou como um forte influenciador da invisibilidade, do descrédito e do etnocídio que esses povos sofreram, perpetuando assim a marca de uma extinção ilusória.

Esse discurso foi tão enraizado no senso comum, que somente em 1988 se pode perceber uma instrumentalização mais eficiente das leis em prol dos direitos dos indígenas que os permitiu o reconhecimento enquanto grupos étnicos. Esse contexto propiciou o crescimento de processos de ressurgimento de povos e sujeitos indígenas ao longo do país, significativos da falência desse paradigma de desaparecimento e extinção, dando possibilidade aos indígenas de voltarem aos seus vínculos ancestrais e hereditários de identidade, cultura, costumes, crenças, línguas e, sobretudo, autonomia. Contudo, a reivindicação do sujeito enquanto indígena e a reivindicação de um grupo enquanto povo originário vem junto com preconceitos e opressões que são históricos.

Somente a partir da Assembleia Constituinte, o debate acerca da questão indígena avançou ao se contrapor ao paradigma da integração, dando lugar a uma perspectiva de reconhecimento que resultou em uma nova Constituição que garantiu uma maior visibilidade dos povos originários e reconheceu seus direitos à terra – condição básica para a preservação de seus patrimônios materiais e imateriais.

Antes de serem expulsos e se tornarem párias em sua própria terra, muitos indígenas tentaram manter a sua autonomia, o controle sobre os seus territórios e a conservação de suas línguas e costumes. Os que conseguiam sobreviver fugiam para terras ainda não encontradas pela colonização ou eram incorporados na sociedade pelo viés do trabalho análogo ao escravo, negociando, quando possível, os termos para a sua sobrevivência. A maioria deles tornou-se marginalizada e oprimida nas sociedades “modernas” que se formavam e foram gradativamente



se afastando de sua etnicidade para tentarem, individualmente, se adequar. Consequentemente, muitos dos seus aldeamentos, criados pelos missionários, não conseguiram chegar ao progresso nacional da mesma forma como se constituíram, diluindo suas tradições e as relações que foram construídas, dando lugar aos municípios que conhecemos hoje e que relegam a presença desses sujeitos a um passado distante, não conhecendo suas próprias histórias.

O discurso que foi à frente, referido por muitos memorialistas/pesquisadores, saudosistas com os nomes dos grandes “heróis nacionais e locais”, foi o discurso do homem “civilizado”, bem como as suas ações e agências, enquanto a história originária, dos habitantes tradicionais de toda essa terra que foi expropriada é relegada ao passado.

Assim, este trabalho atesta que a existência de diferentes segmentos étnicos e sociais que entraram em contato nessa sociedade constituíram relações desiguais e segregadoras, mas também mostra que apesar do contato, esses indígenas conseguiram reestruturar suas identidades através de estratégias e articulações internas que possibilitaram a continuidade das suas histórias.

A agência desses povos foi fundamental para a construção e desenvolvimento desses municípios, mas devido aos processos históricos de apagamento étnico-social que atingiram os sertões fluminenses, suas histórias e memórias foram sendo soterradas a partir de uma narrativa oficial hegemonicamente construída à medida que a população ia se expandindo e expropriando essas terras. De tal forma ocorreu esse silenciamento que muitos não sabem que atualmente existem descendentes desse povo na região, desconhecendo, inclusive, o fato de que essas cidades, outrora habitadas pelos Puri, foram erguidas enquanto aldeias indígenas, assim como ocorreu com muitas das atuais cidades e municípios fluminenses.

Descendentes Puri ainda vivem na região e recordam vivências de seus antepassados, rememorando suas famílias que viveram em outros contextos de crescimento e desenvolvimento desses municípios. É possível perceber na memória dessas pessoas que as histórias se cruzam muitas vezes com as fontes bibliográficas, mas também que há diferentes perspectivas e particularidades sobre o que era e o que é ser Puri hoje.

Se os movimentos auto organizados dos Puri que existem hoje se deram a partir da retomada dos direitos e também com o “reaparecimento” desses povos através de seus relatos orais e da autodeclaração como indígenas, então isso se deve intrinsecamente à preservação de suas memórias que foram repassadas oralmente e instrumentalizadas como mecanismos de reconhecimento e pertencimento étnico. Os Puri emergiram da invisibilidade através da partilha



de suas memórias ancestrais, podendo enxergar uns nos outros uma similaridade, carregada muitas vezes dentro de si desde que nasceram. Essa identidade ancestral é induzida por pessoas coletivas, enquanto grupo, mas antes de emergir coletivamente ela voltou a florescer nos indivíduos, de forma subjetiva. Por isso, ainda que exista uma só pessoa que cultive essa memória, ela é importante para a reconstrução de sua história.

Essa abordagem oral, que traz em seu bojo a memória dos Puri, contribui, principalmente, como uma fonte histórica que confere conhecimento para as experiências individuais e coletivas e propõe possibilidades historiográficas quando difundidas com um contexto bibliográfico sobre o objeto proposto. Debater o uso da memória oral como um instrumento legítimo de afirmação de identidade é necessário, uma vez que ela também permeia o processo de auto reconhecimento étnico e se articula com as contações de histórias, as danças, a música e sobretudo a língua enquanto instrumentos de resistência que marcam um direito de pertencimento enquanto povos que compartilham um legado ancestral.

O debate trazido a partir dessas memórias com as fontes documentais, trazem a possibilidade de investigação das relações entre a sociedade nacional e as populações nativas no decorrer da história, mostrando importantes indicativos sobre sua distribuição geográfica, seu sistema cultural e suas origens históricas e como eles se organizam hoje.

Com a intenção de marcar uma linha cronológica que trouxesse as origens desses povos no Noroeste Fluminense até os dias atuais, foi preciso colocar em evidência os violentos processos de apagamento étnico e de desarticulação das resistências indígenas impostas por variados setores da sociedade para conseguir discorrer sobre o contexto atual de ressurgimentos e retomadas, dando especial atenção à situação desses indígenas no contexto urbano. Essas questões são fundamentais para colocar em tese as políticas de invisibilização impostas a esses povos a fim de combater o apagamento de suas histórias dentro da historiografia nacional.

Através desse trabalho de cruzamento de fontes, trazendo o uso da memória como um verdadeiro arquivo vivo, está sendo possível reconstruir aos poucos a história do povo Puri das cidades em questão. Isso contribui como uma fonte histórica que, quando difundida, propõe possibilidades futuras de pesquisa, fomenta o conhecimento para as experiências individuais e coletivas e evidencia um outro lado da história cultural e local: a história dos que nunca deixaram de existir nessas cidades, pois mostra o potencial da memória social que sustenta a cultura dos Puri até os dias atuais.



Logo, a contribuição do trabalho reside no fato de ser uma iniciativa de pesquisa sobre um contexto geográfico do estado do Rio de Janeiro ainda pouco explorado pela literatura histórico-antropológica, principalmente no que se refere a questão indígena da região, portanto, procura conceder um lugar a estes atores cujas narrativas, conforme demonstra o trabalho, foram silenciadas no âmbito da historiografia oficial. Somado a isso, é relevante o esforço em demonstrar que o “estigma da extinção” e também as atuais emergências étnicas, nos lançam no campo das disputas de poder, visto que a memória também é inserida como uma disputa de poder narrativo.

É importante entender o valor dos registros históricos e das historiografias que se constituíram ao longo dos séculos, mas a oralidade é o grande ofício dos povos indígenas. Não é possível dissociar as novas gerações indígenas de suas memórias, porque elas guardam saberes e valores milenares. Mesmo os que ainda estão em processo de autoreconhecimento compartilham tradições e valores culturais que passaram por uma memória geracional gestadas em uma origem comum, portanto se trata de uma memória que está viva nessas pessoas.

Os Puri autodeclarados e organizados, desde que se reconheceram enquanto tal, realizam um trabalho de “busca de parentes”, que é como se fosse um trabalho de mapeamento de pessoas que se identifiquem com suas culturas e que desejam retomar suas histórias em coletivo. Esse trabalho parte de levantamentos bibliográficos e da reconstrução histórica de seus territórios tradicionais, mas sobretudo pelos relatos orais de pessoas que se reconheçam e/ou se declarem Puri para registrar suas presenças e suas vivências e a partir disso, localizar onde elas residem, estudar suas histórias e assim registrar suas existências tanto do passado, quanto do presente. A memória se constitui como um método que pode partir da produção material e imaterial de uma cultura que tem continuidade. No caso dos Puri, através de suas narrativas, demarca o pertencimento e uma origem ancestral, uma vez que a cultura Puri vive e é revivida em cada descendente desse povo.

Assim, esse debate deve ser construído de forma coletiva, levando em conta não somente a reconstrução dessas histórias com a coleta de relatos orais e fontes documentais, mas abrindo espaço para as intersubjetividades e re (existências) que compõe os processos de ressurgimentos e retomadas desse povo, tanto individual quanto coletivamente. Isso apenas se torna possível por meio do engajamento com a causa política e social que envolve esses processos, a partir de diálogos e discussões com as populações atuais que vêm reivindicando sua identidade e autonomia tanto em espaços urbanos, quanto em espaços rurais. Dessa forma,



tendo implementado um debate histórico-antropológico que dialoga com os sujeitos que construíram o cenário social local que se estabelece hoje, a continuidade dessas pesquisas na região poderá fornecer subsídios para o incentivo a novos vieses de estudos.



## FONTES E BIBLIOGRAFIAS

ALMANACK. **Liberdade para os índios no Império do Brasil. A revogação das guerras justas em 1831.** Guarulhos, n. 01, p.52-65, 1º semestre 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-463320110105>. Acesso em: 15/10/2019.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Aldeias indígenas no Rio de Janeiro colonial: espaços de ressocialização e de reconstrução identitária e cultural.** Periódicos Revista Fronteiras e Debates. Macapá, jan/jun. 2015, v. 2, n. 1.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas.** Mana [online]. 1997, vol.3, n.2, pp.7-38.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. **"Morte e Vida do Nordeste Indígena: A Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional".** *Estudos Históricos*, 15:57-94.

BARBOSA, Willer Araújo. **Cultura Puri e Educação Popular no município de Araponga, Minas Gerais: duzentos anos de solidão em defesa da vida e do meio ambiente.** 2005. Tese (Doutorado em Educação). Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. 2005.

BESSA FREIRE, José R. (coord): **Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro.** UERJ. Rio de Janeiro. Vol. I - 1995, Vol. II - 1996

BUSTAMANTE, Heitor. **Sertões dos Puris: história do município de Santo Antônio de Pádua.** Niterói: Secretaria de Educação e Cultura do Rio de Janeiro, 1971.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). **Capítulo VIII – Dos Índios, Art. 231 e 232.** Disponível em: [https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988\\_05.10.1988/art\\_231\\_.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_231_.asp). Acesso em: 03/07/2021.

“BRASIL, Rio de Janeiro, Registro Civil, 1829-2012,” database with images, FamilySearch (<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:QGV9-Z5G4>: 9 April 2020), Henrique Jacintho Da Silva and Silveria Maria Pury, ; citing p. 64, Rio de Janeiro, Brasil, Corregedor Geral da Justicia (Inspector General of Justice Offices), Rio de Janeiro; FHL microfilm 1,848,031.

“BRASIL, Rio de Janeiro, Registro Civil, 1829-2012,” database with images, FamilySearch (<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:QGV9-Z5GN>: 9 April 2020), Maria Pury in entry for Henrique Jacintho Da Silva and Silveria Maria Pury, ; citing p. 64, Rio de Janeiro, Brasil, Corregedor Geral da Justicia (Inspector General of Justice Offices), Rio de Janeiro; FHL microfilm 1,848,031.



CALDAS, Andréa Christina Silva Panaro. **A Fundação de Santo Antônio de Pádua**. 1. Ed., Santo Antônio de Pádua - RJ, 2020. 90 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Legislação Indigenista no século XIX**. Edusp, Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **“Parceria ou Barbárie”**. Folha de S. Paulo, 22 agosto, 1993, p.3.

CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, M. C. (Orgs.) **Amazônia, Etnologia e História Indígena**. São Paulo. NHII/USP: FAPESP. 1993.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CRAVO, Télió Anísio. **Pontes e Estradas em uma província no interior do Brasil oitocentista: engenharia, engenheiros e trabalhadores no universo construtivo da estrutura viária de Minas Gerais (1835-1889)**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. 349 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **(Org): História dos Índios no Brasil**. Cia das Letras. São Paulo. 1992.

DECRETO Nº 1.318 DE 30 DE JANEIRO DE 1854. **Da Lei de Terras**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/dim1318.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/dim1318.htm). Acesso em: 20/02/2022.

DORNELLES, Soraia Sales. **Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 38, nº 79, 2018.

FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. EDUERJ, Rio de Janeiro 2010.

FAPERJ. **Pesquisadores descobrem sítio arqueológico no interior do estado do Rio de Janeiro**. Disponível em: <http://www.planetauniversitario.com/index.php/cultura-e-arte-mainmenu-62/outros-eventos-mainmenu-65/27630-pesquisadores-descobrem-sitio-arqueologico-no-interior-do-estado-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 15/10/2019.



HALL, Stuart. **Da diáspora**. Tradução: Liv Sovik. Belo Horizonte: EDUEFMG, 2003.

HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **Fundamentos da formação do Território Moderno**. Boletim Gaúcho de Geografia, Porto Alegre, v. 23, p. 9-22, 1998.

HILL, Jonathan. **History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992**. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

IBGE. **Censo de 2010 - Indígenas**. Disponível em: [www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf) Acesso em: 14 de abril de 2018.

LAMEGO FILHO, Alberto Ribeiro. **O Homem e a Serra**. IBGE – Conselho Nacional de Geografia, 2a edição, 1963.

LANGFUR, H. **Native informants and the limits of Portuguese dominion in late-colonial Brazil** - Oxford University Press, 4 dez. 2019. (Nota técnica).

LEMOES, Marcelo Sant'Ana. **O índio virou pó de café? Resistência indígena frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba (1788 - 1836)**. Jundiaí, Paco Editorial. 2016.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. **Raça e História [1952]**. In: Os Pensadores. Vol. L, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LISBOA, Baltazar da Silva. **Annaes do Rio de Janeiro tomo VII**. s/d.

MALHEIROS, Márcia. **Homens de Fronteiras: Índios e Capuchinhos na Ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, UFF, 2008.

MANDARIM, Elena. Pesquisadores descobrem sítio arqueológico no interior do estado. **FAPERJ**, 2012. Disponível em: <https://siteantigo.faperj.br/?id=2247.2.4> Acesso em: 20 de março de 2022.

MATTOS, Izabel Missagia de. **Civilização e Revolta: Os Botocudos e a Catequese na Província de Minas**. Bauru: Edusc, 2004.

MATTOS, Izabel Missagia de. **Civilização e revolta: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas**. Campinas, SP. Tese de Doutorado-Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.

MELATTI, Julio Cezar. **As línguas indígenas. In: índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007, p.57-73.

MELATTI, Julio Cezar. **A população indígena brasileira. In: índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007, p.43-55.



MESQUITA, Raíssa Cabo do A. **KWAYTIKINDO: A retomada de protagonismo Puri**. Seropédica, RJ. Monografia – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2021.

MONTEIRO, John M. **Entre o gabinete e o sertão: projetos civilizatórios, inclusão e exclusão dos índios no Brasil Imperial**. In: MONTEIRO, John M. Tupis, Tapuias e Historiadores. 2001. Tese (Livre-Docência) – IFCH-Unicamp.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.

OLIVEIRA, Enio Sebastião Cardoso de. **Cadê o índio que vivia aqui? Os Puri, a ocupação dos Sertões de Campo Alegre da Paraíba Nova e os processos de invisibilidade indígena (séculos XVIII e XIX)**. Tese de Doutorado em História – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2018.

OLIVEIRA, Nanci Vieira de. **Oficina Lítica de Polimento no Noroeste do Estado do Rio de Janeiro**. Revista de Arqueologia Pública, Campinas - LAP/NEPAM/UNICAMP, n.8. Dez. 2013.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. MANA (UFRJ. IMPRESSO), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **O aldeamento dos índios de Itambacuri e a política indigenista na província de Minas Gerais (1873-1889)**. Dissertação (Mestrado acadêmico), Programa de Pós-Graduação em História. Juiz de Fora, 2016. 121 p.

OIT. Convenção nº 169. **Sobre povos indígenas e tribais**. Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, v1, 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. & ROCHA FREIRE, C.A. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília, SECAD/MEC e UNESCO, 2006. 264 pgs.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **PARDOS, MESTIÇOS OU CABOCLOS: OS ÍNDIOS NOS CENSOS NACIONAIS NO BRASIL (1872-1980)**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

PICCININI, Rita Amélia Serrão. **A Casa da águia – Crônicas Paduanas**. Lux Ltda. Santo Antônio de Pádua, 2005.

PICCININI, Rogério Serrão. **A História da Fundação de Santo Antônio de Pádua**. P&P Editores. Rio de Janeiro, 1999.

PIZARRO e ARAÚJO, José de Souza A. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.



POLLAK, Michel. **"Memória e Identidade social"**. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

POMPA, Cristina. **O Sertão: a ocupação do espaço**. In: *Religião como tradução*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 199-220.

PURI. **Centro de Memória do Povo Puri**. Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri>>. Acesso em: 17/01/2022.

PURI, Zélia. **Herança ancestral – os fios da memória**. In: HISTÓRIAS INDÍGENAS: Memória, interculturalidade e cidadania na América Latina. 1. ed. São Paulo: Humanitas; Zamora: El Colegio de Michoacam, 2020. História Diversa, v. 19. 376 p.

RAMOS, Melissa Ferreira. **Reexistência e Ressurgência Indígena: Diáspora e transformações do Povo Puri**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Viçosa. Viçosa-MG, fevereiro de 2017.

RESENDE, Maria Leônia Chaves; LANGFUR, Hal. **Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei**. Revista Tempo, Rio de Janeiro, jul. 2007, v.12, n.23. p. 15-32.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. **Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa. Conversaciones del Cono Sur**, v. 3, n. 1, p. 32-42. 2017.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva; CARVALHO, Ana Maria Magalhães de; MICHELENA, Mónica. **Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay**. In: TAPIA, Pedro Canales (editor). *El pensamiento y la lucha: los pueblos indígenas en América Latina - organización y discusiones com transcendencia*. Santiago: Ariadna, 2018.

SIDER, Gerald M. 1976. **"Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethno genesis"**. *Dialectical Anthropology*, 1:161-172.

SILVA, Ana Paula da. **O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Memória Social – PPGMS. Rio de Janeiro, 2016, 360 p.

SILVA, Dauá José da. **Cultura Indígena do Sudeste, Memória e sua Guarda: Os Puri e sua Identidade**. Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais. 2017.

SOUZA E SILVA. **Joaquim Norberto: Memória Histórica e Documentada das Aldêas de Índios da Província do Rio de Janeiro**. RIGHB. 3 Série - nº 14 - 1854. Rio de Janeiro

REYS, Manoel Martinz do Couto. **Manuscritos de Manoel Martinz do Couto Reys**. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1997, Coleção Fluminense, p.51.



SOUZA, J.P. de. **A paróquia de Santo Antônio de Pádua**. In: Álbum do Centenário da Fundação da Paróquia de Santo Antonio de Pádua. 1842-1942. Santo Antônio, de Pádua, 41p., ilu., 1942.

SPOSITO, Fernanda. **Liberdade para os índios no Império do Brasil**. A revogação das guerras justas em 1831. Almanack, n.1, 2011, p. 52-65.

TOLEDO PIZA, M. de. Itaocara. **Antiga Aldeia de índios**. Diário Oficial. Niterói, 321 p., ilus., 1946.

TV TAMUYA. **DIA 1 - O Truque Colonial que Produz, o Pardo, o Mestiço e outras categorias de Pobreza**. Youtube, 11/04/2021. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&ab\\_channel=TVTamuya](https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&ab_channel=TVTamuya)>. Acesso em: 10/12/2021.

VATICANO. Diocese de Campos. Paróquia de Santo Antônio de Pádua. **Livro de Baptismo Nº1, 1831-1865 da Matriz de Santo Antônio de Pádua**. “Livro aberto pra o assento dos baptismos de Índios da Nação Puris, da Freguezia de Santo Antônio de Pádua, em 1831” – Manuscrito com bico de pena e tinta Nanquim em papel apergaminhado. Santo Antônio de Pádua, 1865.

### **Fontes primárias**

Entrevistas com descendentes Puri das cidades de Miracema e Santo Antônio de Pádua realizadas via Whatsapp e pessoalmente entre os dias 16 de novembro de 2021 e 16 de janeiro de 2022.