

Jamille Macedo Oliveira Santos

Doutora em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Atua como professora substituta na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e na Universidade do Estado da Bahia (campus XIV), é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (UNEB). Autora da obra *Ecos da liberdade: Profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista* (Edufba, 2019).
Orcid: 0000-0001-5992-8725

A coletânea de textos busca subsidiar práticas pedagógicas ancoradas na aplicação contextualizada da Lei 11.645/2008, que obriga o ensino da história da África, dos povos indígenas e das culturas afro-brasileira e ameríndia em todas as escolas brasileiras. O livro concentra abordagens situadas principalmente nos contextos das regiões cacaueira, litorânea e do Baixo Sul da Bahia, privilegiando a ancestralidade e o protagonismo indígenas. Repensar e colaborar com a temática indígena nas escolas vem sendo um desafio, pois há poucas referências sobre o assunto, dificultando o trabalho educativo antirracista. Por isso, este e-book levanta e organiza informações históricas e conceitos que podem sustentar uma nova práxis em diferentes campos do conhecimento. Provoca reflexões sobre a estruturação do racismo e a relevância da educação das relações étnico-raciais na costa sul da Bahia. A obra resulta do esforço de professores, pesquisadores, estudantes e comunidade ligados ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) do IF Baiano, Campus Valença, e ao seu grupo de pesquisa, que possui o mesmo nome. Esta publicação é, portanto, um instrumento inédito e necessário em todos os espaços de formação de educadores e educadoras comprometidos com o ensino antirracista e com o fim das desigualdades raciais na sociedade.

Appris
editorial



editora Appris

INDÍGENAS, *educação*
E A COSTA SUL DA BAHIA

Nelma Barbosa
Scyla Pinto Costa Pimenta
Jamille Macedo Oliveira Santos
(org.)

Proex
INSTITUTO FEDERAL BAIANO



INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Baiano

Appris
editora

Nelma Barbosa
Scyla Pinto Costa Pimenta
Jamille Macedo Oliveira Santos
(org.)

INDÍGENAS, *educação* E A COSTA SUL DA BAHIA

Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos

Doutora em Estudos Étnicos e Africanos, mestre em Cultura e Sociedade e artista plástica. Professora do Instituto Federal Baiano, Campus Valença, onde coordena o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Neabi do IF Baiano (CNPq).
Orcid: 0000-0002-4505-1157

Scyla Pinto Costa Pimenta

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), atua como docente no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF Baiano), no campus de Valença, e integra o Grupo Gestor do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena do mesmo campus. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Neabi do IF Baiano (CNPq).
Orcid: 0000-0001-8663-2460

Indígenas, educação

e a costa sul da bahia

Editora Appris Ltda.

1ª Edição - Copyright© 2025 dos autores

Direitos de Edição Reservados à Editora Appris Ltda.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98. Se incorreções forem encontradas, serão de exclusiva responsabilidade de seus organizadores. Foi realizado o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional, de acordo com as Leis nºs 10.994, de 14/12/2004, e 12.192, de 14/01/2010.

Catálogo na Fonte

Elaborado por: Dayanne Leal Souza

Bibliotecária CRB 9/2162

I399I Indígenas, educação e a costa sul da Bahia / Nelma Barbosa, Scyla Pinto
2025 Costa Pimenta, Jamille Macedo Oliveira Santos (orgs.). – 1. ed. – Curitiba:
Appris, 2025.
255 p.; 23 cm.

Vários autores.
Inclui referências.
ISBN 978-65-250-8446-6

1. Educação. 2. Relações étnico-raciais. 3. Povos indígenas. 4. Ensino.
I. Barbosa, Nelma. II. Pimenta, Scyla Pinto Costa. III. Santos, Jamille
Macedo Oliveira. IV. Título. V. Série.

CDD – 372.89

Livro de acordo com a normalização técnica da ABNT

Appris
editora

Editora e Livraria Appris Ltda.
Av. Manoel Ribas, 2265 – Mercês
Curitiba/PR – CEP: 80810-002
Tel. (41) 3156 - 4731
www.editoraappris.com.br

Printed in Brazil
Impresso no Brasil

NELMA BARBOSA
SCYLA PINTO COSTA PIMENTA
JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS
(ORG.)

Indígenas, educação e a costa sul da bahia

Appris
editora

CURITIBA, PR

2025

FICHA TÉCNICA

EDITORIAL	Augusto Coelho Sara C. de Andrade Coelho	
COMITÊ EDITORIAL	Ana El Achkar (Universo/RJ) Andréa Barbosa Gouveia (UFPR) Antonio Evangelista de Souza Netto (PUC-SP) Belinda Cunha (UFPB) Délton Winter de Carvalho (FMP) Edson da Silva (UFVJM) Eliete Correia dos Santos (UEPB) Erineu Foerste (Ufes) Fabiano Santos (UERJ-IESP) Francinete Fernandes de Sousa (UEPB) Francisco Carlos Duarte (PUCPR) Francisco de Assis (Fiam-Faam-SP-Brasil) Gláucia Figueiredo (UNIPAMPA/ UDELAR) Jacques de Lima Ferreira (UNOESC) Jean Carlos Gonçalves (UFPR) José Wálter Nunes (UnB) Junia de Vilhena (PUC-RIO)	Lucas Mesquita (UNILA) Márcia Gonçalves (Unitau) Maria Aparecida Barbosa (USP) Maria Margarida de Andrade (Umack) Marilda A. Behrens (PUCPR) Marília Andrade Torales Campos (UFPR) Marli Caetano Patrícia L. Torres (PUCPR) Paula Costa Mosca Macedo (UNIFESP) Ramon Blanco (UNILA) Roberta Ecleide Kelly (NEPE) Roque Ismael da Costa Güllich (UFFS) Sergio Gomes (UFRJ) Tiago Gagliano Pinto Alberto (PUCPR) Toni Reis (UP) Valdomiro de Oliveira (UFPR)
SUPERVISORA EDITORIAL	Renata C. Lopes	
PRODUÇÃO EDITORIAL	Maria Eduarda Pereira Paiz	
REVISÃO	Bianca S. Pechiski	
DIAGRAMAÇÃO	Bruno Ferreira Nascimento	
CAPA	Carlos Eduardo Pereira	
REVISÃO DE PROVA	Juliana Turra	

Sumário

INTRODUÇÃO.....	7
-----------------	---

PARTE 1

Saberes, alianças e contrapontos

ÍNDIOS ALIADOS E A EXPANSÃO DA FRONTEIRA NO SERTÃO DOS ILHÉUS.....	17
---	----

Rafael dos Santos Barros

A BOTÂNICA COLONIAL “ENTRE OS MAIS EXPERIENTES ÍNDIOS”: UM OLHAR DECOLONIAL PARA A BAHIA ATLÂNTICA NA TRANSIÇÃO DOS SÉCULOS XVIII E XIX.....	39
--	----

Rodrigo Osório Pereira

APESAR DA COLONIZAÇÃO, OS GUERÉM SEGUEM DE PÉ: ESTRATÉGIAS DE LUTA E REEXISTÊNCIA DE UMA CULTURA ORIGINÁRIA EM VALENÇA-BA.....	57
--	----

*Ubirailda Santos de Jesus, Elivelton dos Santos Melo, Demison dos Santos Nascimento,
Adonias dos Santos Ramos, Jefferson Duarte Brandão (Sobodê)*

PARTE 2

Cultura, cosmovisão e resistências

ESTRADAS, PALAVRAS E SONHOS: TRILHANDO CULTURA E ARTE INDÍGENA NA EDUCAÇÃO DO BAIXO SUL DA BAHIA	77
---	----

Nelma Barbosa

DIÁLOGOS EPISTÊMICOS ENTRE AS COSMOLOGIAS E COSMOVISÕES INDÍGENAS E SUAS POTENCIALIDADES PARA A ESCRITA E O ENSINO DA HISTÓRIA E A IMAGINAÇÃO DE NOVOS MUNDOS	163
--	------------

Jamille Macedo Oliveira Santos

APAGAMENTOS HISTÓRICOS E ESTEREÓTIPOS PERSISTENTES: NECESSIDADE DE CONHECÊ-LOS PARA IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 11.645/08	203
---	------------

Scyla Pinto Costa Pimenta

PARTE 3

Identidades e saberes na educação

CULTURA E EXISTÊNCIA: A IMPORTÂNCIA DA LEI 11.645/08 PARA DESCONSTRUÇÃO DE PRECONCEITOS E O RECONHECIMENTO DA DIVERSIDADE NACIONAL	221
---	------------

Leonardo Lopes Rangel

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO E OS DIÁLOGOS POSSÍVEIS NO CONTEXTO DE DIVERSIDADE CULTURAL: POSSIBILIDADES E DESAFIOS	231
---	------------

Fabricao Pereira Da Silva, Vagner Viana Da Graça

A REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NO PROJETO DE EXTENSÃO SARAU DE PRETO: UMA EXPERIÊNCIA NO IF BAIANO – CAMPUS URUCUCA.....	237
--	------------

Carlos Alberto Noronha Machado, Gésus de Almeida Trindade, Luisa Magaly Santana Oliveira Reis

SOBRE OS AUTORES.....	251
------------------------------	------------

Introdução

Indígenas, educação e a costa sul da Bahia é uma coletânea de trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que tem como objetivo provocar reflexões sobre a estruturação do racismo e a relevância da educação das relações étnico-raciais na costa sul da Bahia. O livro concentra-se em subsidiar práticas pedagógicas ancoradas na aplicação contextualizada da Lei 11.645/2008, com ênfase na história e cultura ameríndias. Para tal, dividimos a obra em três partes.

Na *Parte 1 - Saberes, alianças e contrapontos*, privilegiamos uma abordagem que considera aspectos históricos e contemporâneos relativos às identidades e às identificações dos ameríndios e de seus descendentes na costa sul da Bahia.

O capítulo “Índios aliados e a expansão da fronteira no sertão dos Ilhéus”, de Rafael dos Santos Barros, nos conduz ao cenário da Capitania dos Ilhéus no século XVIII. Com o objetivo de ampliar os limites do controle português no território, foram empreendidas ações sucessivas em direção aos sertões baianos, que atualmente são compreendidos, tanto geográfica quanto culturalmente, como a zona cacaueteira, a Costa do Dendê e parte da região litorânea sul da Bahia. O autor apresenta relatos dos primeiros contatos entre os indígenas e os invasores, percorrendo o processo de formação das tropas compostas por índios aliados à Coroa portuguesa, considerados um dos sustentáculos da colonização. Barros destaca a importância de refletirmos sobre a complexidade das estratégias utilizadas por sertanistas e povos indígenas naquele contexto, a fim de compreender as trajetórias dos povos indígenas na América Portuguesa.

Rodrigo Osório Pereira continua problematizando essas relações no capítulo “A Botânica Colonial ‘entre os mais experientes índios’: um olhar decolonial para a Bahia Atlântica na transição dos séculos XVIII e XIX”. O historiador destaca a relevância desses relacionamentos para o desenvolvimento do campo científico moderno europeu. Segundo ele, a história da ciência precisa ser reinterpretada, afirmando outras cosmovisões epistemológicas além das que nos foram impostas pela colonização. O autor ressalta a importância da parte norte da Capitania dos Ilhéus para o projeto de desenvolvimento dos empreendimentos coloniais. A região

transformou-se em um grande laboratório de experiências botânicas e agrícolas a serviço da Coroa Portuguesa. Contudo, a botânica, em parte desenvolvida pelos naturalistas-funcionários coloniais, foi resultado dos saberes indígenas locais, muitas vezes invisibilizados. Portanto, é urgente uma nova história da ciência que contraponha o eurocentrismo e considere a apropriação dos conhecimentos ameríndios, bem como o protagonismo dos povos indígenas nos processos coloniais.

Seguindo a ideia de problematizar os processos coloniais, o capítulo “Apesar da colonização, os Guerém seguem de pé: estratégias de luta e reexistência de uma cultura originária em Valença-BA” descreve como descendentes de indígenas vêm retomando suas identidades na principal cidade do Baixo Sul da Bahia na atualidade. Escrito por Ubirailda Santos de Jesus, Elivelton dos Santos Melo, Demison dos Santos Nascimento, Adonias dos Santos Ramos e Jefferson Duarte Brandão (Sobodê), o texto acompanha a comunidade no local do antigo Aldeamento de São Fidélis, que atualmente é um distrito rural do município de Valença, destacando algumas formas de resistência à memória indígena do lugar. Os autores, defensores de uma práxis decolonial, ressaltam a criação do Coletivo Guerém em 2020. O grupo vem articulando ações no extenso território que anteriormente pertencia a seus ancestrais. Essas ações incluem atividades formativas, afirmativas e políticas, como produção de vídeos, estudos, debates, seminários, além de parcerias com movimentos quilombolas, movimentos indígenas, trabalhadores da agricultura familiar e instituições de ensino. O coletivo mantém uma presença constante em pautas relacionadas à defesa do patrimônio cultural e histórico Guerém, à produção de alimentos e à educação.

A *Parte 2 - Cultura, cosmovisão e resistências* foi dedicada a situar a prática educativa em meio à diversidade de cosmovisões e percursos históricos, conectando trajetórias e possíveis abordagens pedagógicas em áreas de ensino como Arte, História e Sociologia.

O capítulo “Estradas, palavras e sonhos: trilhando cultura e arte indígena na educação do Baixo Sul da Bahia”, de Nelma Barbosa, propõe uma caminhada interdisciplinar para o atendimento da Lei 11.645/08 no ensino de Artes. A partir de um panorama de diálogos interdisciplinares, é possível conectar a produção e interpretação de imagens no contexto indígena. O texto destaca a relevância das imagens nos processos de colonização e de emancipação política dos povos originários do sul da

Bahia. Problematisa a elaboração de visualidades sobre esses grupos, delineando-os na História da Arte e na História do Brasil. Associa momentos históricos relevantes para a formação de identidades em territórios como o Baixo Sul e demais regiões que abrangem a zona cacaueteira, localizando a contribuição de indígenas e seus descendentes. Relaciona narrativas históricas de municípios e a temática indígena no interior do estado, apresentando estudos que asseguram o protagonismo dos povos originários e de seus descendentes no território. O estudo apresenta nomes do campo artístico indígena capazes de promover reflexões sobre processos criativos, pensamento indígena e educação por meio da arte, situando essas ferramentas como instrumentos de afirmação dos valores civilizatórios ameríndios. A autora percorre uma longa jornada compreendendo as confluências indígenas, ao mesmo tempo em que sugere caminhos para a compreensão das relações étnicas traçadas pelos ameríndios em contextos de luta por sobrevivência, além de demarcar características modos de viver e de educar dos povos indígenas no cotidiano das populações baianas.

Esses valores civilizatórios são retomados na discussão proposta por Jamille Macedo Oliveira Santos em “Diálogos epistêmicos entre as cosmologias e cosmovisões indígenas e suas potencialidades para a escrita e o ensino da História e a imaginação de novos mundos”. A historiadora apresenta uma interlocução aprofundada com pensadores indígenas contemporâneos, destacando conceitos que sustentam o viver, o saber e o educar. Nesse percurso, Jamille convida à reflexão sobre os processos de produção de conhecimento no contexto das violências coloniais e das respostas de resistência. Há um pensamento originado na vivência coletiva e na capacidade das cosmologias de articular subjetividades, curas e pluralidades com as lutas dos povos indígenas. A autora destaca as performances de cura entre os ameríndios como elementos articuladores e criadores de narrativas de tempo, comportamento e espírito, que sustentam sociedades até os dias atuais. Nesse contexto, ela apresenta um panorama da escrita de uma nova história indígena no mundo acadêmico, elaborada por autores não indígenas, pontuando os desafios de ouvir e amplificar as vozes originárias. Considera também a produção colaborativa com ameríndios como uma importante frente de pesquisa, embora destaque a relevância dos trabalhos de historiadores indígenas. Esses autores compreendem a oralidade e as poéticas como estímulos ao despertar de sentimentos de pertença, à produção de conhecimento e à organização de um conceito de história engajado com a multiplicidade de

narrativas e sujeitos. O diálogo com o repertório das línguas originárias, suas poéticas e escritas diversas, é apontado como um ponto de partida estratégico para inspirações na aplicação da educação das relações étnico-raciais nas escolas.

Refletindo a prática educativa atual, a socióloga Scyla Costa Pimenta nos convida, em seu capítulo “Apagamentos históricos e estereótipos persistentes: necessidade de conhecê-los para implementação da Lei 11.645/08”, a refletir sobre as ausências propositais dos indígenas nas narrativas nacionais. Partindo de dados censitários realizados ao longo da história do Brasil, a pesquisadora afirma que a presença dos ameríndios foi sendo considerada como algo sem importância para a sociedade brasileira. A contagem de indígenas foi incluída no censo apenas nos anos 1990, mas, em alguns momentos, os ameríndios foram registrados como “caboclo” ou simplesmente como “pardos”, com a intenção de destacar a inexistência dos povos nativos em função da miscigenação. Essa busca pela negação reflete-se em objetos jurídicos, como a certidão negativa de presença indígena, expedida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) nos anos 1960, quando as terras eram requeridas por empresários e fazendeiros. Existem outros objetos e fluxos jurídicos que visavam atestar a inexistência do indígena no país, ao mesmo tempo em que esses povos continuam a travar lutas e batalhas pelo direito de continuar a existir.

O estado brasileiro empenhava-se na construção do imaginário nacional, que excluía o indígena enquanto sujeito vivo e contemporâneo. Essa orientação estatal racista vem sendo profundamente questionada e modificada desde a estruturação dos movimentos indígenas, especialmente a partir dos anos 1980.

A construção de estereótipos com o objetivo de silenciar ou apagar os povos originários também foi apoiada por intelectuais que estruturaram o pensamento social nacional, pois elaboraram narrativas eurocêntricas e racistas. Os resquícios desses estereótipos ainda persistem na mídia e no sistema educacional, reforçando a ideologia colonial até os dias atuais. O termo “índio”, por exemplo, está carregado dessas imagens negativas, apesar das lutas políticas pela afirmação das identidades ameríndias.

Parte 3 - Identidades e saberes na educação continua abordando a questão nacional ao problematizar o ensino e a pertença identitária. Leonardo Lopes Rangel destaca, em “Cultura e existência: a importância da Lei 11.645/08 para a desconstrução de preconceitos e o reconhecimento

da diversidade nacional”, o papel da legislação vigente na desconstrução de estereótipos e preconceitos. Baseado em estudos sobre os povos ameríndios no Nordeste brasileiro, o autor analisa como as manifestações das identidades contemporâneas evidenciam a permanência da ancestralidade indígena. A mestiçagem, longe de apagar os pertencimentos dos povos originários, reforça a complexidade das identidades culturais no Brasil, demonstrando que a diversidade é resultado de processos históricos de convivência e intercâmbio cultural. Assim, a legislação e os estudos culturais contribuem para promover uma compreensão mais ampla e inclusiva das identidades nacionais, valorizando as raízes indígenas e reconhecendo a diversidade étnica e cultural do país.

A escola não é a única instituição responsável pela educação das relações étnico-raciais, mas ela está repleta de “ensinamentos” e materiais que reforçam o racismo. Esses conteúdos encontram-se em diversos instrumentos pedagógicos, incluindo textos, materiais visuais e escritos, que muitas vezes representam o indígena como um ente do passado, homogêneo e sem capacidade intelectual. Essa abordagem reforça estereótipos e impede uma compreensão mais ampla e respeitosa das diferentes culturas e identidades étnicas. É fundamental que os materiais pedagógicos sejam revisados e atualizados para promover uma educação que valorize a diversidade, combata o racismo e contribua para a construção de uma sociedade mais inclusiva e igualitária.

O conceito de indígena é amplamente difundido, embora atualmente exista uma legislação e um arcabouço teórico sistematizado academicamente que afirmam a diversidade de povos e culturas indígenas. Além disso, as escolas não indígenas, ao receberem estudantes indígenas, muitas vezes não se esforçam em incorporar as subjetividades desses sujeitos, excluindo-os constantemente do processo educacional. Conceitos equivocados de cultura ainda prevalecem, sustentando ideias que influenciaram o pensamento dos educadores brasileiros ao longo do tempo, dificultando uma compreensão mais aprofundada e respeitosa da diversidade cultural indígena.

Ao analisar o texto fornecido, observa-se que há uma abordagem crítica sobre as concepções tradicionais de conhecimento científico, especialmente no contexto de diversidade cultural. Os autores Fabricio Pereira da Silva e Vagner Viana da Graça discutem no capítulo “O conhecimento científico e os diálogos possíveis no contexto de diversidade cultural:

possibilidades e desafios” a necessidade de uma educação afirmativa que valorize diferentes formas de saber, além do paradigma eurocêntrico predominante. Eles argumentam que o campo do conhecimento científico muitas vezes se apresenta como um espaço de disputa de ideias coloniais, onde outras formas de conhecimento são invalidadas ou marginalizadas, principalmente quando não são enunciadas por sujeitos ou em contextos considerados “autorizados”. A proposta central do texto é a necessidade de uma ruptura com essa visão unilateral do conhecimento científico. Os autores defendem que comunidades tradicionais e seus saberes devem ser reconhecidos e valorizados, promovendo uma maior inclusão e respeito às diversidades culturais. Essa mudança implica repensar os critérios de validade do conhecimento, ampliando o entendimento de que diferentes formas de saber podem coexistir e contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade mais plural e equitativa. A discussão apresentada é relevante para o campo da educação, pois reforça a importância de uma abordagem pedagógica que reconheça e valorize a diversidade cultural, promovendo o diálogo intercultural e o respeito às diferentes epistemologias. Assim, a educação deixa de ser um instrumento de imposição de uma única visão de mundo e passa a ser um espaço de construção coletiva de conhecimentos, onde todas as vozes têm espaço para serem ouvidas e valorizadas.

Por fim, Carlos Alberto Noronha Machado, Gésus de Almeida Trindade e Luisa Magaly Santana Oliveira Reis apresentam uma experiência interessante, relatada no texto “A representatividade indígena no Projeto de Extensão Sarau de Preto: uma experiência no IF Baiano – campus Uruçuca”. A narrativa concentra-se no processo de realização de um projeto de extensão desenvolvido no âmbito do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI do IF Baiano). A ação, planejada em função da implementação da Lei 11.645/08, articulou leituras acerca das culturas indígenas e afro-brasileiras presentes na região cacaujeira. A partir de pesquisas e estudos, alunas e alunos de nível médio criaram performances incorporando aspectos históricos, como as lutas que levaram à Independência do Brasil na Bahia. Além disso, a presença de alguns jovens Tupinambás, Tuxá, Kwarahy Tembê-Tenetehare e de um docente membro da Aldeia Multiétnica Wyka Kwara (do Pará) nas atividades conduziu a reflexões sobre as lutas contemporâneas dos povos originários do sul da Bahia nas edições do Sarau de Preto. É interessante notar que as atividades também abordaram questões de gênero e sexualidade. Essa experiência particular

do Campus Uruçuca privilegiou as subjetividades e processos criativos juvenis, centrados na celebração e nas possibilidades de aprendizagem com as ancestralidades negras e indígenas da costa sul da Bahia. A unidade está localizada no coração da região cacaujeira, onde se tornou referência para a Educação Profissional e Tecnológica no campo da produção de alimentos. É nesse território de riqueza agropecuária e histórico-cultural que se desenrolaram cenas de violência extremada durante os empreendimentos coloniais desde as primeiras décadas de 1500.

O livro *Indígenas, educação e a costa sul da Bahia* resulta de um esforço conjunto de educadores e educadoras que atuam nas áreas de produção de cacau, no litoral e no Baixo Sul da Bahia. Esta publicação reúne textos provenientes de estudos, pesquisas e reflexões sobre práticas pedagógicas contextualizadas nos territórios onde ocorreram os primeiros contatos entre os povos indígenas e os europeus durante o período colonial. As contribuições apresentadas neste livro visam inspirar e subsidiar a implementação da Lei n.º 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino da história da África, dos povos indígenas e das culturas afro-brasileira e ameríndia em todas as escolas do Brasil.

Nessa perspectiva, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) do IF Baiano, disposto nos campi ou como grupo de pesquisa ligado ao CNPq, reafirma seu compromisso com a educação das relações étnico-raciais e com uma cultura antirracista em todos os níveis e modalidades de ensino.

As organizadoras.

PARTE 1

**Saberes, alianças
e contrapontos**

Índios aliados e a expansão da fronteira no sertão dos Ilhéus

Rafael dos Santos Barros

INTRODUÇÃO

Na primeira metade do século XVIII, os sertões da Bahia figuravam como uma aposta promissora para o rei João V e as autoridades coloniais, que, juntamente com colonos, indígenas, africanos, religiosos e afro-brasileiros, dedicaram tempo e recursos na busca pelo tão sonhado *El Dorado*.

Durante o século mencionado, as tropas partiram e percorreram diversas regiões do atual estado da Bahia. Nesse capítulo, será feita uma análise histórica de uma dessas expedições que atravessaram o sertão da Capitania de Ilhéus. Essas expedições geralmente partiam de Cachoeira, um entreposto do Recôncavo Baiano, e, antes de avançar para o interior, passavam pelas vilas de Jaguaripe, Maragogipe, Cairu e Camamu, antes de seguir para o sertão.

Nesse contexto de expansão das fronteiras, as motivações dos atores envolvidos nesse processo eram múltiplas, relacionadas desde razões religiosas até ambições puramente econômicas. Conquistar terras, riquezas, almas, mercês, alforrias e estabelecer alianças com grupos politicamente mais fortes eram algumas das motivações que incentivavam esses indivíduos a seguirem pelos caminhos do desconhecido, do inesperado e dos espaços politicamente indefinidos.

No século XVIII, os fluxos entre os sertões da Bahia tornaram-se constantes, com expedições saindo de Ilhéus e do Recôncavo várias vezes por mês. O processo de expansão da fronteira do sertão baiano revelou novas possibilidades de exploração, oferecendo aos colonos alternativas econômicas além do açúcar, do fumo e da mandioca, produtos cultivados

em larga escala no litoral. A prospecção de metais e pedras preciosas, a exploração do salitre, a criação de gado e a captura de indígenas para servirem como escravizados tornaram-se também atividades viáveis. A ocupação de novas regiões proporcionava, além de ganhos financeiros, o fortalecimento das esferas de poder da Coroa portuguesa, que transferia para essas áreas conquistadas toda a estrutura política, institucional e jurídica proveniente da corte.

A dilatação das fronteiras¹ dos sertões de Ilhéus foi um empreendimento permeado por disputas e conchavos, marcado pelo esforço da Coroa em ocupar, como quer as fontes, terras antes “ocupadas pela barbárie”, leia-se índios ainda não atingidos de forma direta pela colonização. O desconhecimento e as notícias fantasiosas tornavam as entradas repletas de mitos, lendas, heróis e feitos. Durante a primeira metade do século XVIII, quando os conflitos entre indígenas e portugueses estavam acen- tuados no litoral e no sertão dessa Capitania, ocupar essa área tornou-se uma das principais metas dos agentes coloniais. Contudo, esse processo de conquista não ocorreu de forma abrupta; houve avanços e retomadas dos territórios por parte dos indígenas, uma vez que o reino português não possuía um projeto homogêneo para a colônia, e sua atuação, assim como a de seus agentes, variava de acordo com as possibilidades sociais e econômicas oferecidas por cada espaço ocupado.

A expansão da fronteira dos sertões de Ilhéus foi uma iniciativa liderada inicialmente pelo governo, mas, gradualmente, passou a ser controlada pelos sertanistas. O principal motivo para essa transição de res- ponsabilidade da Coroa para o setor privado foi o grande desconhecimento que a metrópole tinha acerca dos espaços sertanejos. Assim, a fragilidade administrativa de Portugal nesses territórios se devia principalmente às longas distâncias entre os sertões e os centros oficiais de decisão, além das dificuldades na mobilização de tropas oficiais. O comando militar do interior da América Portuguesa estava nas mãos dos sertanistas e dos exércitos privados que controlavam essas regiões.

¹ Os membros de uma tropa procuravam o incógnito em um ambiente hostil, em um cotidiano construído diariamente, pois os colonos abandonariam a abundância e as facilidades do litoral para se arriscarem no inesperado, diante dos perigos e da escassez. Aqueles que seguiam para o interior buscavam, antes de tudo, uma nova vida além da oportunidade de ascensão social que o litoral não lhes proporcionava. Em zonas distantes do litoral, o poder metropolitano não tinha ecos tão ressonantes. Nessas localidades, o mando baseava-se no poder bélico e estava nas mãos daqueles que conseguiam recrutar mais mão de obra armada sob seu comando. Nesse contexto, configuraram-se esferas de poder diferenciadas, que, às vezes, iam de encontro aos interesses metropolitanos.

As pesquisas de Márcio Santos indicam que a colonização dos sertões do Nordeste ocorreu de forma “quase aleatória” pela Coroa e pelas autoridades coloniais, uma vez que, segundo o autor, não havia um projeto organizado de atuação. A partir dessas constatações, a colonização não é percebida de forma unidirecional², mas “determinadas pelas características peculiares e pelos eixos geo-históricos de cada área conquistada e ocupada³”, havendo em determinados contextos recuo das frentes de expansão. O mais sensato é pensar em um processo de expansão marcado por grandes áreas descontínuas, devido à resistência de grupos indígenas contrários à ocupação dos espaços interiores.

No início do século XVIII, o domínio português sobre as áreas interiores da Bahia ainda não tinha se completado; havia enormes espaços dominados pelos diferentes grupos indígenas que habitavam essas regiões. É possível afirmar, conforme Márcio Santos, que “fora das regiões coloniais mineradoras, mantinha-se, nos distintos sertões da América portuguesa, espaços de indefinição do controle sobre o território” (Santos, 2010, p. 22). Nesse processo, conforme o autor, a colonização se deu de forma multidirecional, com características peculiares a cada região conquistada, as quais assumiram

[...] sentidos particulares, definidos pelos diferentes grupos que se envolveram na conquista e ocupação dos sertões. A definição particularizada do processo lastreou-se na polifonia de sentidos que marcou a territorialização luso-brasilica desses antigos espaços tapuias (Santos, 2010, p. 152).

² Autores, como Pedro Calmon (1949) e Urbino Viana (1935), foram pioneiros na narrativa das aventuras dos agentes da expansão territorial nos sertões da Bahia. Nessas obras, os bandeirantes paulistas, baianos e reinóis atuaram sem aparente ligação, e suas trajetórias e experiências eram separadas pelas distâncias do interior. Contudo, autores contemporâneos, como Marcio Santos (2010) e Isnara Ivo (2012), indicam a possibilidade de uma rede de relações pessoais que conectava sertanistas de diferentes áreas conquistadas. Tal fato aproximava indivíduos e grupos de localidades distintas, tanto na colônia quanto no reino, uma vez que compartilhavam objetivos comuns: a busca por terra, índios e minerais. Essa perspectiva amplia a compreensão sobre as ações e conexões entre esses agentes, revelando uma rede de contatos e interesses que transcendem as fronteiras geográficas e temporais, contribuindo para uma análise mais aprofundada do processo de expansão territorial e suas implicações sociais e culturais.

³ A presença portuguesa no interior da colônia só se tornou efetiva após o estabelecimento de “estruturas materiais de ocupação”, que incluem caminhos, sesmarias, postos militares e povoações. No entanto, nos três primeiros casos, observa-se uma grande irregularidade na presença sertaneja, uma vez que esses espaços abrangem áreas muito maiores do que a capacidade de ocupação e atuação efetiva. Já as povoações, vilas e aldeamentos são espaços de “instalação geograficamente pontual, que pode ser identificada e marcada com precisão no mapa geral da ocupação que está sendo paulatinamente construído” (Santos, 2010, p. 152).

Nessas regiões do sertão da Capitania de Ilhéus, antes da invasão portuguesa, imperava o domínio indígena sobre o território, diferentemente de outras regiões de fronteira, como o Rio Grande do Sul, onde se disputava a soberania com nações estrangeiras. Nessa Capitania, a disputa pelos espaços na fronteira foi travada entre os lusitanos e as populações indígenas, considerados os “inimigos internos” do monarca, segundo fontes coetâneas. Contudo, as ações dos diferentes povos indígenas que habitavam essa área não se limitaram à resistência; eles atuaram de formas variadas, sobretudo ao perceberem que o mundo que conheciam e dominavam estava sendo gradativamente usurpado por outros. Assim, tiveram que se adaptar às novas condições, renunciar a alguns de seus costumes tradicionais e desenvolver estratégias políticas que lhes permitissem sobreviver nesse novo contexto social, político e cultural. Nesse cenário, os indígenas atuaram como atores históricos em sua plenitude, embora sob uma perspectiva de relações de dominação, forjadas em torno de esferas assimétricas de poder e hierarquia entre conquistadores e conquistados.

A política de extermínio e a escravização em massa das populações indígenas foram a tônica inegável da colonização. No entanto, como mencionado anteriormente, houve, sempre que possível, a ascensão de determinados projetos indígenas, assim como a implementação de uma política indígena que, por vezes, se diferenciava da política indigenista. Apesar de esses processos serem frequentemente descritos sob uma perspectiva não indígena, a análise crítica das fontes permitiu observar a visão indígena do processo colonizador. Por exemplo, as ações de retomada do território ancestral, bem como a aproximação de indígenas com determinados colonos e a formação de alianças com grupos tradicionalmente inimigos, devem ser compreendidas como parte dessa política indígena. Essas ações foram tecidas em torno da resistência e do ajustamento às novas e conturbadas condições dos tempos, refletindo uma estratégia de preservação cultural e territorial frente às pressões colonizadoras.

O processo de expansão da fronteira, que será historicizado, ocorreu graças aos povos indígenas. Se não fosse pelos seus conhecimentos e sua participação direta, a colonização das Américas jamais teria ocorrido. Todas as tropas aqui analisadas dependeram, direta ou indiretamente, dos índios. Os sertanistas que percorreram os sertões do Brasil durante os séculos XVII e XVIII tiveram contatos diversificados com os inúmeros povos indígenas, escravizando-os, empreendendo-lhes terríveis geno-

cídios e também aprendendo com eles. Aprenderam a remar, a caçar, a buscar água no sertão, a comer as frutas certas, a se livrar dos ataques dos animais e de seus venenos, além de aprender a viver como índios⁴, domando a natureza e seus desafios.

A busca e o encontro do ouro, do salitre, as guerras justas e a escravização dos diversos grupos indígenas só se explicam por completo se considerarmos a confecção dessas alianças. Afinal, como os portugueses conseguiriam se manter em um território selvagem, como era a América Portuguesa durante o século XVIII, sem o conhecimento indígena? Sim, caro leitor, os grandes protagonistas do processo de expansão da fronteira do Brasil Colonial foram os índios aliados!

Essas assertivas permitem tirar algumas conclusões. A primeira delas é que os colonos não mantinham uma única relação com os povos indígenas; além disso, nem todos os índios eram considerados pelos colonizadores como potenciais escravizados ou candidatos a uma política de genocídio. A reciprocidade também era evidente: os índios nem sempre viam todos os invasores como inimigos, pois, em determinados momentos, os nativos percebiam na proximidade de certos colonos uma oportunidade vantajosa. Com base nessas perspectivas de análise, é possível desconstruir a imagem do índio ingênuo, aquela retratada pelo relato de Pero Vaz de Caminha, que descreveu os indígenas de forma idealizada e muitas vezes simplificada.

A feição deles é a de serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto (Caminha, 1500/1999, p. 14, grifos nossos).

⁴ Caro leitor, preste atenção: quando me refiro a viver como índios, estou falando dos índios coloniais. Esses homens viviam com recursos tecnológicos limitados e enfrentavam os desafios propostos pela natureza com poucos recursos, pois, durante os séculos XVI e XVII, as invenções não circulavam pelo mundo com tanta facilidade. Muita água passou por debaixo da ponte. Na contemporaneidade, os índios usam celular, as crianças indígenas usam fraldas descartáveis, há índios dirigindo carros e viajando de avião. Então, por eles estarem usando esses recursos criados por não-índios, eles deixaram de ser indígenas? Claro que não! O homem é filho do seu tempo; não se deve analisar um indígena contemporâneo como se ele estivesse preso aos séculos iniciais da colonização. Assim, como o leitor já está informado sobre essa questão, não se surpreenderá ao ver os índios estudando em universidades, no cinema, nas filas dos bancos ou apresentando características físicas totalmente diferentes dos seus antepassados coloniais, afinal, os povos indígenas estão em contato com o mundo exterior há mais de quinhentos anos.

Os homens que viviam na “eterna infância” não eram nada inocentes; eles também se aproximavam dos colonos para tirar vantagens, embora os resultados dessas alianças tenham sido, em grande medida, prejudiciais aos índios. Como poderiam eles imaginar que aqueles portugueses moribundos causariam tantos estragos? Como um guerreiro Tupinambá, que possuía vários nomes em decorrência das inúmeras vitórias nas guerras intertribais, poderia imaginar que aqueles homens fisicamente inferiores poderiam trazer doenças mortais, a ponto de dizimar diversas etnias? O fato é que agiram como atores históricos; foram eles que escolheram seu destino. Embora tenham pago um preço alto, muito alto, suas ações tiveram consequências duradouras e profundas para as populações indígenas.

Nas linhas seguintes, será apresentada uma análise das contribuições indígenas no processo de expansão da fronteira na Ilhéus do século XVIII. Como ocorreu a atuação indígena nesse contexto? Por que eles aderiram às tropas portuguesas? Quem eram seus aliados e quais eram seus objetivos na luta? Essas questões serão abordadas a seguir, proporcionando uma compreensão mais aprofundada do papel indígena nesse período histórico.

ÍNDIOS ARMADOS E A CONQUISTA DOS TERRITÓRIOS

Durante a segunda metade do século XVIII, o processo de expansão da fronteira das capitanias de Ilhéus e da Bahia ainda não estava concluído, uma vez que ainda havia muitas áreas do interior não atingidas pela colonização. Predominavam, ainda, os ataques intermitentes de indígenas e quilombolas às possessões lusitanas do litoral. Esse fato indica a existência de um território descentralizado, tomado por poderes paralelos aos do rei, o que explicava os ataques constantes dos grupos indígenas às vilas litorâneas de Camamu, Cairú, Maragogipe e Jaguaripe, estas últimas ligadas à Capitania de Ilhéus por laços econômicos e sociais. Havia um vazio demográfico de ocupação luso-brasileira, mantendo os habitantes dessas localidades sob constante pressão de uma retomada indígena, como já havia ocorrido na Capitania de Ilhéus durante o século XVI.

Esses contra-ataques indígenas eram encarados com preocupação pela Coroa portuguesa, que, além de ambicionar ocupar os sertões, temia que essa região fosse tomada pelos índios, causando uma crise na produção de alimentos na capital. Essa crise afetaria especialmente o abastecimento de Salvador e do Recôncavo, pois era do Norte de Ilhéus e das

vilas supracitadas que saíam os alimentos que abasteciam essas regiões. Além de sua função de abastecedora, a região mencionada situava-se em um ponto estratégico, ligando as áreas às emergentes minas do Rio de Contas e de Jacobina. Assim, combater os inimigos internos tornou-se de suma importância, especialmente considerando os altos valores obtidos na prospecção de ouro, caso sua exploração fosse concretizada. Porém antes de explorá-las, era preciso livrar as áreas de fronteira dos ataques dos indígenas e negros aquilombados que

[...] várias vezes têm insultado os moradores do Cairu a Jequeriça, e aos passageiros que seguem o caminho das minas e contam muitas mortes e roubos em que este continuam os seus excessos, com grande prejuízo vexação de todos, sendo a total causa de se não povoarem as muitas terras que há entre os rios Paraguasú e Jacuipe, que pertencem a Francisco de Sá Peixoto em que por consequência, é prejudicada a Fazenda Real nos dízimos das lavouras e povoações de gado vacum, e cavalar, de que nelas se pode usar, extinto o gentio bárbaro que as domina, lhe tenho mandado fazer guerra, pelo Capitão-mor Antônio Veloso da Silva e como a experiência me tem mostrado, a respeito da muita extensão daquelas terras e matos não serem bastantes as diligências do dito Capitão-mor (DHBN, v. 20, p. 79).⁵

Além do ataque dos indígenas, havia nessas terras de fronteira alguns mocambos de negros fugitivos, e o Capitão-mor Antônio Veloso da Silva deveria prendê-los e incendiar as casas existentes, além de derrubar as estacadas para que não servissem mais de moradia para outros negros fugitivos. Caso houvesse nos mocambos alguns negros ou negras boçais, que não conhecessem seus senhores ou seus nomes, esses ficariam como espólio da tropa, que receberia uma quantia por eles, a qual seria dividida entre o sargento-mor, os oficiais e os soldados da conquista⁶.

⁵ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional Regimento que se seu ao Coronel João Peixoto Viegas para a conquista dos bárbaros nele declarados, v. 20, p. 79.

⁶ Durante o período colonial, os corpos militares eram conhecidos pela alcunha dos seus comandantes, especialmente quando se tratava de capitães mais experientes no sertão, como Adorno e Antônio Veloso da Silva. À medida que essa associação ocorria, havia o atrelamento da figura do comandante com seu corpo militar. Assim como os sertanistas mencionados, o terço liderado por Henrique Dias, certamente o mais famoso do Nordeste, também foi institucionalizado com seu nome, conferindo a esse homem uma aura de mito, a ponto de, a partir de sua atuação, os demais corpos militares formados por negros passarem a atender pelo nome de Henriques.

Apesar da promessa de espólio, para um colono de condições modestas ingressar nas fileiras das tropas irregulares⁷ não era tão fácil, pois este fato causaria um grande prejuízo na ordem familiar. Isto porque, os efetivos das tropas não recebiam salários regulares, apenas premiações, provocando uma eventual baixa nos vencimentos para sua prole, que deixaria de contar com a principal força econômica, o homem da família. A fuga era uma das opções, porém ser preso por dívidas também era uma realidade, forçando-se, assim, a união deste soldado insatisfeito ao exército. Foi por isso que muitos soldados

[...] desertavam das companhias e conquistas seguindo-se das suas deserções grandíssimos danos todos em desserviço de Sua Majestade terá o dito Coronel particular cuidado na sua prisão e dificultando-se lhe pelo longe a recomendará da minha parte ao Coronel daquele distrito e com segurança os remeterá a cadeia desta cidade donde serão castigado rigorosamente e para que também o sejam os índios que desertarem para as suas aldeias me mandará uma lista, com toda a individuação, para logo os mandar buscar e achando-se estes em parte donde passam ser presos pelo dito Coronel, ou pelos seus oficiais, o fará assim executar; e no arraial ou campanha lhe dará o castigo que prudentemente parecer para exemplo dos mais, e continuando nas deserções e o sendo necessário maior demonstração, os remeterá com segurança a cadeia desta cidade. Fará o dito coronel que os oficiais que levar em sua companhia sejam respeitados dos soldados, e obedecidos de maneira, que se não falte a uma e outra coisa, e fará que os ditos oficiais tratem com todo o bom modo os mesmos soldados para

⁷ Entre essas tropas estava o terço, uma companhia formada por africanos ou afro-brasileiros, forros ou livres, que atuavam na defesa das localidades onde estavam inseridos. O comandante do terço era o Mestre-de-Campo, seguido pelos sargentos-mores e seus ajudantes. Segundo Pedro Puntoni, o terço deveria ser formado por 2.500 soldados, repartidos em dez companhias, cada uma composta por 250 homens, todos subordinados ao capitão-mor (ou mestre-de-campo). Essas companhias, sob o comando de um capitão, deviam se dividir em dez esquadras de 25 homens cada. O capitão de companhia tinha a seu serviço um alferes, um sargento, um meirinho, um escrivão, dez cabos de esquadra e um tambor. O capitão-mor possuía uma das companhias, que era servida também por um sargento-mor, seu substituto natural, e por quatro ajudantes. No caso das ordenanças, os senhores ou os donos das terras de um termo deveriam, a princípio, ser automaticamente providos no comando das tropas como capitães. No caso da Colônia, na ausência desses “donos”, cabia ao capitão-mor e às câmaras nomear os capitães de companhia e seus ajudantes imediatos (Puntoni, 2004).

que na união de todos se conserve melhor a obediência (DHBN, v. 32, p. 379).⁸

Aqueles que seguiam com a tropa até o final receberiam o espólio; porém, no dia do pagamento, descontava-se o cabedal investido na confecção das fardas ofertadas, na compra de armas, munições e até no transporte de alimentos. Por conta disso, o recrutamento das tropas nas vilas não foi tarefa fácil, e parte dos colonos que se recusavam a enfileirar-se contava com o apoio da própria câmara municipal, que não aceitava a “intromissão do governador nos assuntos da municipalidade”⁹. É digno de nota também que a formação dessas tropas estava sob tutela dos particulares de maior cabedal, os quais, diante das possibilidades de enriquecimento que o sertão proporcionava, acabavam recrutando pessoas para se incorporarem aos grupamentos mercenários. Apesar do espólio, muitas pessoas não queriam se dirigir ao sertão por recearem os perigos diários. Por conta dessas intempéries, o recrutamento passou a servir também como elemento de vingança pessoal, quando os potentados locais abusavam do poder conferido a si pelos regimentos e forçavam inimigos a ingressarem nas tropas desbravadoras.

Pode-se afirmar, portanto, que o recrutamento causava nas vilas um momento de agitação social; a fuga e a deserção eram uma realidade, e havia diversos motivos para isso, dentre os quais vale destacar: a violência, as privações que os colonos passavam no sertão, a dificuldade de receber a compensação financeira, a fome, a saudade da família e de seu lugar de origem, além do pavor das consequências negativas que qualquer guerra fornece aos combatentes.

Cada tropa era composta por autoridades indicadas pelas câmaras municipais que elegiam entre os homens-bons um capitão-mor, a ser auxiliado em suas empreitadas por um capitão, o qual tinha como subalterno direto um alferes. Cada companhia deveria policiar uma freguesia que lhe correspondesse e, para melhor instruir os soldados nos assuntos

⁸ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Regimento que se seu ao Coronel João Peixoto Viegas para a conquista dos bárbaros nele declarados. Documentos, v. 32, p. 379.

⁹ Discorre Peregalli (1986) que, em alguns momentos, os recrutamentos eram tão intensos que predominava em determinadas regiões os quilombos de brancos, formados por colonos que se recusavam a se incorporar às tropas de conquista e fugiam para defender a sua liberdade. Uma das formas legítimas dos colonos solicitarem dispensa das jornadas era o pedido de baixa. Nesse documento, os colonos expunham as condições que passavam naquelas jornadas, colocando-se sempre como vítimas da própria sorte, alegando muitas vezes problemas financeiros e familiares com o objetivo de comover o monarca.

de guerra, a tropa contava com um sargento-mor e um ajudante, todos escolhidos em consonância com a câmara. Depreende-se desse fato a dimensão do poder que os conselhos passaram a ter no âmbito local, pois eram as câmaras que indicavam as autoridades máximas das ordenanças e era a partir destas que eram escolhidos os homens que poderiam compor as tropas pagas e as auxiliares¹⁰.

Um das dessas tropas era chefiada por Antônio Veloso. No ano de 1719, este capitão rumou para o sertão de Ilhéus e contou com acentuada presença indígena. A Coroa necessitava da utilização dessas populações indígenas aliadas como forças armadas, principalmente em áreas de fronteira e de expansão territorial. Diante das dificuldades econômicas do reino, a Coroa entregou o movimento de expansão da fronteira a fiéis vassallos, a exemplo do sobredito Capitão.

Compunham o grosso destas tropas os índios aliados, os quais, pela sua experiência nos assuntos da guerra brasileira, adequação ao meio ambiente e às técnicas da guerra brasileira, tornaram-se muito requisitados. Alguns trabalhos dedicam-se à História Indígena para perceberem a atuação dos índios no campo da História Militar. Em *Nobrezas do Novo Mundo*, Ronald Raminelli problematizou a ascensão social dos índios Potiguar, enfatizando a trajetória de Dom Antônio Felipe Camarão e seus descendentes, indígenas que serviram ao rei no contexto da invasão holandesa a Pernambuco durante o século XVII. Ao prestarem serviços militares à Coroa, esses grupos foram agraciados com patentes, inserindo-se na nobreza da terra. Porém, conforme o autor, à medida que as invasões estrangeiras arrefeceram na América Portuguesa, os índios foram perdendo, gradativamente, seu poder de articulação e barganha com a Coroa e as autoridades locais, pois as mercês estavam estritamente ligadas aos serviços militares (Raminelli, 2015). Ainda conforme o autor, essas mercês concedidas aos indígenas iam de encontro com os dogmas católicos, uma vez que, na maioria das vezes, os guerreiros tupis não deixavam seus costumes ancestrais, sobretudo a poligamia e a bebedeira, para tornarem-se vassallos cristãos. Pressionados entre a Santa Sé e as necessidades econômicas, os reis preferiam negligenciar os costumes indígenas a fim de conseguir aliados indispensáveis à manutenção do seu Império ultramarino. Juliana Elias também analisou os índios ligados a Camarão, segundo a autora

¹⁰ Ao ser edificada uma vila, o governo local possuía como uma de suas principais atribuições cuidar para manter a ordem e, para isso, contava com um contingente de homens armados para zelar pela segurança da localidade. Os inimigos internos seriam controlados para que as zonas de produção comesçassem a florescer.

[...] essas honrarias concedidas a Camarão significaram o reconhecimento de seus méritos junto à Coroa, além de ter um efeito devastador sobre a elite colonial local, que se viu impossibilitada de oferecer qualquer resistência a um índio que alcançou títulos desejados por todos. Tal situação representou, em última instância, não apenas uma promoção militar, mas significou, sobretudo, um degrau a mais no status social na Colônia junto aos demais pertencentes à elite (Elias, 2005. p. 122).

Assim como em Pernambuco, nas Capitanias de Ilhéus a participação dos índios aliados¹¹ foi um dos sustentáculos da colonização, sem eles a efetiva presença e colonização dos sertões não seria possível. A Coroa sabia muito bem da necessidade de mantê-los aliados, incentivando boa relação, sobretudo com os principais de cada etnia. Aqui na Bahia, diferente de Pernambuco, não se presenciou, até o momento, a formação de uma nobreza indígena, a exemplo da de Dom Felipe Camarão, porém é fato a utilização desses grupos em expedições de caráter militar, principalmente em áreas de expansão das fronteiras.

Atender a uma convocação do rei por parte desses sujeitos estava relacionado à lógica que regia a sociedade do Antigo Regime. Conquistar novos territórios, pacificar grupos indígenas e destruir quilombos implicava em ter a qualidade de nobre da terra, categoria superior em uma sociedade estamental, privilégios que muitos colonos e indígenas aprenderam a valorizar. Além da expansão das fronteiras, a Coroa portuguesa procurou organizar a defesa ostensiva do seu território, pois assim resolveria duas situações correlatas. Em primeiro lugar, poderiam ser exploradas áreas cada vez maiores do sertão e do litoral, e a colônia cumpriria o seu papel originário: ser fornecedora de produtos ao Reino. Em segundo lugar, as áreas precisavam ser protegidas das outras nações europeias, pois inimigos externos frequentavam a costa do Brasil desde os primórdios do século XVI. Por isso, foram organizados, desde o século XVI, tropas de proteção, instituições onde diversos atores sociais se misturavam e criaram formas alternativas de mando. Ali brancos, negros e

¹¹ Temas como o recrutamento forçado nos aldeamentos, os soldos referentes às recompensas de guerras, a formação e organização das tropas de ordenanças saltam aos olhos quando se perspectiva esses grupos indígenas sob o ponto de vista da História Militar; porém, a limitação imposta pelas fontes não permitiu a essa pesquisa aprofundar-se nessas temáticas.

índios¹² teciam relações diárias e o poder era pelos que possuíam maior capacidade bélica.

Em uma sociedade escravista, os indígenas serviam também para controlar e, sobretudo, vigiar as populações escravizadas. Stuart Schwartz, valendo-se de Neil Whitehead, usou a expressão “blindagem étnica” para indicar utilização de alguns grupos indígenas como forças repressoras, consoante o autor

A população indígena se tornou uma força de controle dos negros escravizados de duas maneiras. Primeiro, os grupos indômitos do sertão configuravam uma espécie de barreira contra os brancos e negros, limitando a extensão do controle colonial, mas também impondo obstáculos à formação de comunidades quilombolas no interior. A situação dos arraiais de escravos fugidos, juntamente com a economia predatória, teria contribuído, provavelmente, para que a maioria das comunidades quilombolas permanecesse relativamente próxima dos engenhos e centros urbanos de povoamento (Schwartz, 2003, p. 22).

A tropa de indígenas liberada pelo capitão Antônio Veloso desceu ao sertão em jornada contra os negros aquilombados em uma localidade denominada Camisão. Para auxiliar a expedição, era preciso escolher uma localidade bem situada para estabelecer um arraial, mandando nela plantar mantimentos e também

[...] em algumas partes mais donde considere serem necessários em alguma ocasião e trarão sempre bandeira no mato, procurando aquelas partes por donde supunha o inimigo, de sorte que não esteja o arraial nunca desprevenido, e tanto que for tempo continuará a sua campanha até de todo extinguir e nas povoações que lhe parecer ordenará se lhe faça logo aviso com qualquer notícia deles. Das seis presas que remeteu mandei separar para Antônio da Aldeia; das cinco fêmeas se tirou uma de quintos para sua Majestade, que Deus guarde, na forma das suas ordens e uma da minha joia; as

¹² Formação de tropas com o efetivo nativo não foi uma particularidade do Brasil. Na África, o monarca português também encontrou dificuldades em arregimentar tropas para as fileiras das companhias compostas por colonos de origem europeia; por isso, as tropas regulares constantemente ficavam desfalcadas, dificultando a defesa do território contra ataques de inimigos internos e externos. A partir desse fato, foram formadas, em Launda, forças irregulares compostas por povos nativos, sendo regulamentadas, inclusive, pelos Regimentos de Henriques (Gomes, 2009).

três tornariam a ir para o Capitão-mor praticar o que dispõe o seu requerimento, no Capítulo 11¹³ (DHBN, v. 32, p. 379).

No Regimento do Capitão-mor Antônio Veloso da Silva de 1719 estavam todas as instruções que o mencionado sertanista deveria seguir para lograr êxito nessa expedição. Primeiramente, o dito Cabo Antônio Veloso da Silva iria até o distrito de Maragogipe e incorporaria à sua expedição cinquenta homens armados das tropas de ordenanças, chefiados pelo Coronel Miguel Calmom da Almeida, que a partir desse momento passaria a obedecer ao seu requerimento. Além disso, os índios administrados pelos Coronéis Manuel de Araújo de Aragão e Miguel Calmom, e os chefiados pelo Capitão João Rodrigues Adorno, também integrariam essa bandeira.

Saindo de Maragogipe, a próxima vila visitada pela expedição de conquista seria Jaguaripe, quando também seriam incorporados mais soldados brancos e índios flecheiros, os quais deveriam ser recrutados entre as aldeias e aldeamentos. A câmara desta localidade iria contribuir com os

[...] mantimentos, que possam ser precisos à dita gente, para a passagem dela até chegar à Vila do Cairu, aquartelando-se em Jaguaripe fazendo-lhes todo o bom agasalho, porque vão, não só em serviço de Sua Majestade, mas também o seu, e de seus vizinhos¹⁴ (DHBN, v. 8, p. 308).

Todas essas vilas do Recôncavo Sul estavam ligadas por artérias econômicas, políticas e militares, uma vez que os regimentos da milícia de Antônio Veloso da Silva atingiam toda essa região. Após saírem de Jaguaripe, esses homens passariam por Cairu, também para se abastecer de

[...] mantimentos como prometeram, e justaram para o sustento da gente, assim que ali chegar, e enquanto durar a dita guerra, para a qual hão se ir também da mesma Vila cinquenta homens armados, e conforme tenho escrito aos oficiais da Câmara da do Camamú, espero concorram também da sua parte, com o número de sírios de farinha, que ajustaram com

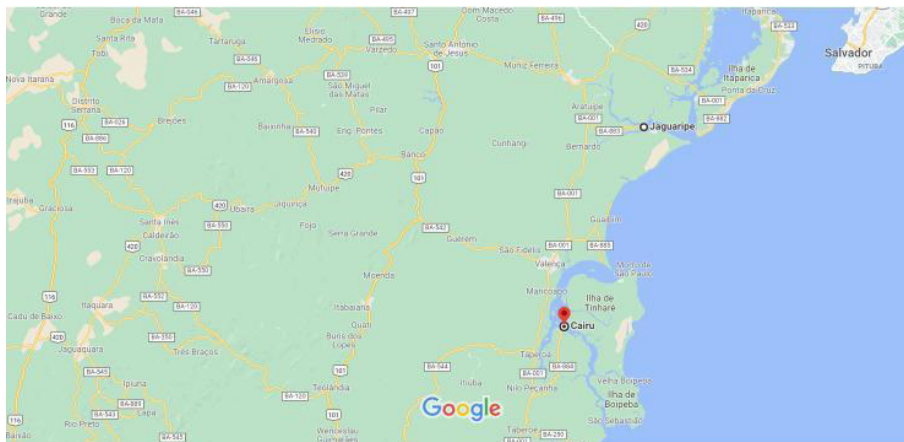
¹³ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional Regimento que o Capitão-mor Antônio Veloso da Silva, Cabo de toda a gente bárbara e índio que levou para observar enquanto durar a guerra, que é mandado a fazer ao gentio bárbaro, dos matos do termo da Vila do Cairu e das circunvizinhas a ela, v. 23, p. 308.

¹⁴ Documentos Históricos da Biblioteca Nacional Regimento que o Capitão-mor Antônio Veloso da Silva, Cabo de toda a gente bárbara e índio que levou para observar enquanto durar a guerra, que é mandado a fazer ao gentio bárbaro, dos matos do termo da Vila do Cairu e das circunvizinhas a ela, v. 8, p. 308.

a Câmara da Vila do Cairu e com as canes, e peixes secos em que pudessem acudir justamente (DHBN, v. 8, p. 308).

A essa altura, a bandeira contava com considerável quantidade de gente de guerra, pois foram incorporados, até aquele momento, cinquenta soldados brancos, mais os índios flecheiros chefiados pelos Coronéis Miguel Calmom da Almeida, Manuel de Araújo de Aragão, Miguel Calmom e João Rodrigues, além dos soldados¹⁵ e índios das Vilas de Jaguaripe e Cairu¹⁶, os quais percorreram a dilatadas estradas, conforme se nota no mapa abaixo.

Figura 1 – Mapa do Baixo Sul da Bahia



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/dir>

¹⁵ Do ponto de vista governamental, essas tropas garantiam a “ordem” desejada pelo monarca, garantindo como quer Raimundo “a disciplina, a obediência e o respeito à hierarquia” em uma sociedade escravista e desigual. Depreende-se, portanto, que a organização de um corpo militar funcionou como dispositivo de controle social, uma vez que conseguia controlar áreas conquistadas e propiciar a manutenção e reprodução das hierarquias que sustentavam as elites locais (Faoro, 1977).

¹⁶ O serviço da conquista de novas terras no Brasil colonial estava intimamente ligado ao imaginário nobiliárquico existente no Império Português, o qual asseverava os colonos a continuarem no movimento de expansão territorial para sempre estarem elevando-se na hierarquia da sociedade do Antigo Regime nos Trópicos. O ideário referencial cavalheiresco, que pregava o alargamento da fronteira e a guerra justa ao gentio, norteava as ações dos colonos e ligava essas ações à concessão de mercês, honras, distinções e privilégios a quem servisse de mão armada do monarca. Conforme José Eudes Arrais Barroso Gomes o serviço militar atuava “como referencial simbólico de legitimação e representação do poder, nas conquistas ultramarinas lusitanas e materializaram não somente um mecanismo fundamental de dominação, mas também de conformação, constrangimento e reprodução de valores, atitudes, comportamentos e práticas sociais baseados numa concepção ostensivamente hierárquica de organização social, de matriz corporativa” (Gomes, 2009).

A tropa já havia percorrido a distância de 39 léguas, distância considerável, levando-se em conta que foram a pé, por estradas íngremes e em um período de chuvas regulares nessa região, o que tornava a viagem mais desgastante e cansativa, sem falar nas armas e alimentos que cada soldado teria que transportar. Por conta desse desgaste natural, teria um momento de descanso na vila do Cairu onde se

[...] aquartelará logo no seu distrito toda gente que leva em sua companhia, assim brancos, como índios, fazendo dar a todos agasalho, tratamento, e mantimentos precisos para a sua sustentação; conservando a todos assim enquanto ali se detiver, como depois nas marchas da guerra, com toda a união, paz, e amizade, para que assim conservados, se faça melhor o serviço de Sua Majestade, a que vão, não consentindo que haja entre a menor queixa, ou ódio, nemterão com os moradores das Vilas e distritos por onde a dita gente de guerra passar, ou se detiver; porque todos são vassalos de Sua Magestade, e não é lícito se lhes faça o menor agravo ou prejuizo (DHBN, v. 8, p. 308).

Todos os integrantes da jornada estavam submetidos à autoridade de Antônio Veloso da Silva, que, entre outras responsabilidades, cuidaria inclusive de acudir os doentes e feridos, para que não pereçam por falta de remédios e cuidados. A partir do momento em que a tropa estivesse assentada e abastecida com as munições de boca e guerra, seria marcado o dia da entrada nas matas. Os integrantes, antes de rumarem para o sertão, primeiro precisavam confessar e comungar, para que assim, segundo o regimento, tudo estivesse em ordem, “Deus Nosso Senhor favoreça as empresas que são também dirigidas a tirar alma da Cegueira da barbáridade, e pô-las na verdadeira fé” (DHBN, v. 8, p. 308).

Uma entrada como essa não atuava de forma isolada, buscando apenas a destruição do Quilombo do Camisão; seus integrantes estavam imbuídos também da conquista espiritual dos índios, bem como do que se convencionou chamar de bandeirantismo prospector, aquele que buscava

além o ouro, outras riquezas minerais¹⁷. No que diz respeito aos índios, Antônio Veloso faria uma lista de

[...] todos os bárbaros, que prisionar na guerra homens, e mulheres, grandes e pequenos, fará logo inventário, que assinará e os mais Capitães, e oficiais, que leva em sua companhia, e de toda a somará o quinto é devido a Sua Majestade, e o remeterá seguro a esta Praça para se pôr em arrecadação pela sua Real Fazenda para suprimeto das despesas que fez na dita guerra. Também ficará a joia que pertence a este Governo Geral e a remeterá a esta cidade, separada dos quintos, de Sua Majestade. Tiradas estas duas partes superiores (DHBN, v. 8, p. 308).

No que diz respeito a qualquer mocambo que fosse localizado durante a jornada, em especial o Camisão, estava autorizado a se praticar expedições apresadores, levando todos “os negros, negras e crias que se acharem para se entregar a seus donos, que são obrigados a dar por cada um deles o que for de estilo, e se isso for observado por ordem de Sua Majestade”. Os negros nascidos no quilombo, as crias, iriam pertencer ao Vice-reino e “havendo os senhores dos ditos escravos perdido o direito que tiverem neles, se poriam em venda os negros e se fará partilha conforme o regimento”. Já os negros e negras adultos serão entregues a seus senhores

[...] que são obrigados a dar por cada um deles, o que é estilo, e se acho observado por ordem de Sua Majestade, ficando entendendo que todas as crias são pertencentes a este Governo, segundo as ordens do mesmo Senhor, e sendo os mocambos antigos, e havendo os Senhores dos ditos escravos perdido o direito que tiverem neles por resolução ou lei de Sua Majestade

¹⁷ Como a instrução que há de seguir João Batista Cabral, capitão-mor das entradas dos mocambos dos Sertões da Jacobina, Jacuípe e Rio das Contas na estrada que também irá fazer, atesta que uma jornada não tinha um objetivo único, isolado. Apesar de regimentar a ação apresadora de Batista Cabral sob um quilombo localizado numa região sertaneja, o mesmo documento orienta que após o dito Capitão-mor “ter ganhado o mocambo, tanto que entrar nele, procurará examinar com particular cuidado, se acha prata, ouro lavrado, ou em pó, e também o ponha em boa arrecadação: e achando roupas brancas e de seda, ou armas de fogo, fará também uma memória com toda a individuação que me irá remetendo nas contas que me for dando. O dito Capitão-mor fará toda a diligência pelos sertões por onde andar por saber se há neles esmeraldas, ou outras pedras preciosas, minas de prata, ou outras quaisquer metais, fará roteiro dos lugares onde estão e de uma e outra coisa me remeterá as amostras: e só não procurará minas de ouro nem riachos onde o haja; e quando por acaso topar com alguma que tenha este metal, seguirá a sua jornada sem nele se deter um só instante; mas também o porá em roteiro particular expressando o lugar, altura e rumo em que fica vistos levar consigo Piloto”.

o que se examinará na Secretaria deste Estado, em tal caso, se porão em venda os negros se fará partilha conforme a que se há de fazer partilha conforme a que se há de fazer das presas neste mesmo Regimento expressadas (DHBN, v. 8, p. 308).

O grosso da tropa de Veloso era composto por índios aliados. No emaranhado de leis chamado de legislação indigenista, os índios aliados ocupavam parte conservável das leis. Todos os indígenas enquadrados na última descrição eram aqueles que conviviam com os portugueses, viviam em aldeias particulares ou aldeamentos religiosos, eram catequizados, batizados e prestavam algum serviço ao Estado ou a particulares. São as muralhas dos sertões, que protegem as vilas e as fronteiras dos ataques de inimigos internos e externos, o modelo idealizado pela Coroa e que deveria ser seguido pelos demais indígenas.

Aos índios aliados seria garantida a liberdade, desde que estivessem em consonância com o projeto da colonização. Enquanto homens livres, teoricamente, teriam terras demarcadas e seriam recrutados, mediante o pagamento de um salário, para realizar serviços diversos, entre os quais vale ressaltar o trabalho de segurança das localidades.

Todos os índios aliados manipulavam muito bem essa dependência dos colonos para barganhar melhores condições de vida para si e para sua prole. Porém, deve-se ressaltar que esses indígenas aliados viviam sob constante pressão, pois, a qualquer momento, essas alianças poderiam ser rompidas e eles poderiam voltar à condição de inimigos da colonização, sendo-lhes destinadas guerras de extermínio.

A aproximação entre índios e portugueses foi inicialmente tecida pelos principais de cada grupo étnico, líderes que exerciam influência sobre os demais. Ao perceber as lideranças dessas autoridades indígenas, a Coroa portuguesa procurou valorizá-los e criou, segundo Maria Regina Celestino de Almeida, “títulos de nobreza por meios da concessão de favores, patentes militares e nomes portugueses de prestígio a algumas chefias que desempenhavam papel fundamental no processo de integração de seus subordinados ao sistema colonial” (Almeida, 2003, p. 150). Aqueles indígenas que eram agraciados com títulos tornavam-se um elemento diferenciado entre os seus pares, podendo inclusive portar armas de fogo, fato que significava para os indígenas aliados uma grande vantagem, pois representava uma elevação de sua categoria social na

hierarquia do Antigo Regime, uma vez que aos inimigos da colonização tal atributo não era permitido.

Essas relações, embora de alianças, eram permeadas por contextos de violências para os índios, que procuraram aproveitar essas alianças de forma menos nociva possível. Violência no plural, pois ela se acentuava de forma variada sob as populações indígenas. Para que os aliados se integrassem às tropas, tiveram que renunciar a parte de sua cultura, abandonar suas famílias e se adaptar aos costumes dos outros, processos que foram extremamente nocivos aos povos indígenas. Porém, era o que restava a essas populações, hierarquicamente tornadas subalternas após 1500.

Apesar desse processo de colonização, os índios devem ser observados como sujeitos das ações, pois agiram como sujeitos históricos na totalidade desse termo. Durante muito tempo, parte da historiografia percebia os indígenas como povos incapazes de se autogerirem, pois viviam na eterna infância. Nesse prisma, esses grupos não possuíam compreensão do contexto em que estavam inseridos, pois eram descritos como bárbaros, aqueles que comiam carne humana por diversão, ou selvagens, seres desprovidos de intelecto e razão, como queriam os iluministas. Entre os ilustrados, aliás, destaca-se Rousseau, com sua teoria do bom selvagem; para o autor, os indígenas não tinham

[...] a menor necessidade um do outro; [...] não tendo nem casa, nem cabanas, nem propriedade de nenhuma espécie, cada qual se abrigava a esmo e em geral por uma única noite; os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente conforme o caso, a ocasião e o desejo [...]. Logo que tinham forças para procurar seu alimento, [os filhos] não tardavam em deixar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrar-se senão o de não se perder de vista, logo chegavam ao ponto de nem sequer se reconhecerem uns aos outros (Rousseau, 1978, p. 160-162).

A partir da leitura do trecho acima, depreende-se que o autor não distinguia os índios dos animais irracionais, por isso, assim como os bichos não despertavam o interesse por valores humanos, tais como poder, prestígio, riqueza e moral. Noção totalmente antagônica às defendidas neste capítulo, pois aqui, perspectiva-se essas alianças entre índios e autoridades coloniais como uma forma de mobilidade social, elemento

de poder e distinção característicos de sociedades estamentais, que os índios aprenderam a valorizar e requerer. Afinal, eram homens inseridos naquele meio social. É importante frisar que essas relações tecidas entre esses sujeitos eram totalmente assimétricas, porém, sem deixar de ser uma troca, na qual os dois lados envolvidos acreditavam estar levando vantagem sobre o outro nesse sistema de troca de dádivas.

Valia muito aos colonos manterem índios flecheiros como aliados, pois com isso sua produção mercantil, seus animais e suas vidas estariam, em parte, assegurados dos ataques constantes do gentio, índios ainda não atingidos de forma direta pela colonização. Por isso, o convite e as mercês eram abundantes àqueles índios que desejassem se deslocar e se aliar aos colonos. Por outro lado, para os índios, estar aliando era, antes de tudo, uma possibilidade de livrar-se do cativeiro, uma das principais dádivas alcançadas para os povos sujeitos ao cativeiro e inseridos em uma sociedade escravista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse processo de expansão da fronteira aqui apresentado, os indígenas foram, certamente, um dos principais protagonistas, pois foi a partir de seus conhecimentos milenares da fauna, da flora e dos caminhos do sertão que se esboçou a exploração do Continente americano. Esse processo foi permeado por diversos confrontos entre colonizadores e nativos no litoral e nos sertões, estabelecendo aos nativos grandes prejuízos sociais, emocionais e endêmicos, os quais enfrentaram armas e táticas de guerra totalmente distintas das habituais.

A introdução deste novo círculo de vivências forçou parte dos povos indígenas a se aproximarem da sociedade portuguesa que se edificou no ultramar, gerando aos nativos modificações inexoráveis no seu modo de ver e viver a natureza. Nesse cenário, índios e europeus mantiveram distintas relações, tanto de guerras quanto de amizades. Mesmo aquelas permeadas por trocas assimétricas, as alianças aqui apresentadas, em um dado momento, foram permeadas pela violência, pois o processo colonizador, em si, é agressivo. Conforme Paraíso, a colonização precisa ser pensada não apenas à luz das catástrofes físicas, mas também pelo terror psicológico que o genocídio gerou aos nativos. Pais, mães, filhos, esposas, primos, famílias inteiras, em um dado momento, tiveram um parente que sofreu, direta ou indiretamente,

um trauma, seja ele psicológico ou físico. Imagine quão difícil foi a vida dos nativos sobreviventes da colonização, como viver em uma sociedade constantemente ameaçadora. Saber que, a qualquer momento, poderiam ser mortos ou reduzidos à escravidão — realidade dura, ou melhor, brutal.

Os aldeamentos, a catequese, os descimentos, as alianças, as negociações, todos os processos possíveis foram permeados pelo poder e pela violência. Os indígenas contemporâneos também denunciam esse contínuo processo sofrido por seus parentes ancestrais. E, infelizmente, essa política de violências não se limitou aos tempos coloniais e imperiais. Ela acontece no século XXI. Ailton Krenak, problematizando esse processo, afirma que, quando se iniciou a colonização, acabou a

[...] a confiança daquela gente. Transforma tudo num sistema de fabricação de pobreza. E aí, na virada do século XX para o século XXI, descobrimos ter uma capacidade enorme de fabricar pobreza, que é quando você chega em comunidades que ainda não têm dependência dessa coisa do fluxo do mercado, que são capazes de comer, beber, se vestir com as coisas que estão próximas deles, daqui a pouco eles estão subjugados por esse sistema de compensação do trabalho do mercado, mão de obra e tudo. E acaba que, por seu despreparo para esse modelo, são excluídos também, e eles vão para aquela lista dos pobres. Então, ao invés de as pessoas melhorarem, as pessoas estão piorando. E eu estou trazendo esse contexto para dizer que os índios nunca foram tão pobres como são nesse começo do século XXI. Quer dizer, nós estamos conseguindo transformar os índios do Brasil em pobres do Brasil (Krenak, 2015, p. 327- 343).

Essa insistência na violência, no genocídio, não reitera, nem se pretende negar, a condição de sujeitos históricos dos índios, nem tão pouco se quer levantar a hipótese de que os povos indígenas estão em vias de desaparecimento. O movimento indígena na contemporaneidade é uma prova viva de que os índios conseguiram sobreviver às políticas de extermínio empreendidas desde os anos coloniais, enfrentando-as como sujeitos ativos e criativos, imersos nesse contexto de agressões. Trazer esse tema à tona é, antes de tudo, um ato a favor da luta dos indígenas. No caso deste capítulo, assume um tom de denúncia frente às atrocidades sofridas

pelos nativos desde 1500, a fim de municiar os indígenas do presente com cabedal político e argumentativo para seguir lutando.

Antes de terminar essa sessão, uma pergunta se faz necessária. As pesquisas da Nova História Indígena têm levado em conta essa dimensão política do tema? As abordagens acadêmicas têm municiado os indígenas na luta por seu reconhecimento territorial ou se dedicado apenas aos interesses acadêmicos? Para além dos interesses historiográficos, a Nova História Indígena surgiu de uma reivindicação do movimento indígena e, como ele, deve seguir lutando.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade cultural nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 150.
- CALMON, Pedro. *História do Brasil*. Volume III. Séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1949.
- CARTA de Pero Vaz de Caminha. 1 de maio de 1500. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.
- ELIAS, Juliana Lopes. *Militarização indígena na Capitania de Pernambuco no século XVII: caso Camarão*. 2005. 177f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. 4. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.
- GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d’El Rei: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Rio de Janeiro, 2009.
- IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa - século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.
- KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, jul./dez. 2015.
- PEREGALLI, Enrique. *Recrutamento Militar no Brasil Colonial*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1986.

PUNTONI, Pedro Luís. A arte da guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militares na expansão da fronteira da América portuguesa (1550-1700). In: KRAAY, Hendrik; IZECKSOHN, Vitor; CASTRO, Celso. *Nova história militar brasileira*. †Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo*: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, v. 29/30, p. 13-40, p. 22, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SANTOS, Márcio Roberto Alves. *Fronteiras do sertão baiano*: 1640-1750. 2010. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

VIANA, Urbino. *Bandeiras e sertanistas baianos*. São Paulo: Biblioteca Pedagógica, 1935.

Lista de Fontes.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional Regimento que se seu ao Coronel João Peixoto Viegas para a conquista dos bárbaros nele declarados, v. 20, p. 79.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Regimento que se seu ao Coronel João Peixoto Viegas para a conquista dos bárbaros nele declarados. Documentos, v. 32, p. 379.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Regimento que o Capitão-mor Antônio Veloso da Silva, Cabo de toda a gente bárbara e índio que levou para observar enquanto durar a guerra, que é mandado a fazer ao gentio bárbaro, dos matos do termo da Vila do Cairu e das circunvizinhas a ela, v. 8, p. 308.

A botânica colonial “entre os mais experientes índios”: um olhar decolonial para a Bahia Atlântica na transição dos séculos XVIII e XIX

Rodrigo Osório Pereira

*Ah! a civilização! Tenho-a encontrado mais de uma vez em meu caminho.
Os brancos trazem-na no canhão e nos fuzis e a lançam voluntariamente
no deserto acompanhando a mentira, a espoliação e o homicídio!*

(Tio Barrigudo, ancião botocudo registrado no relato do francês
Charles Expilly, em 1854)

Inspirado na provocação presente na epígrafe do “Advogado Vermelho”, sábio botocudo em exercício de sua insurreição civilizacional, questionamos: que papel os nativos americanos tiveram na construção da “civilizada” filosofia natural portuguesa, em fins do século XVIII? De que maneira a ciência moderna produzida nos sertões baianos produziu uma apropriação epistêmica? De que maneira os dados coletados entre os indígenas americanos foram reelaborados nos filtros padronizadores das centrais de cálculos europeias? Que estratégias metodológicas os historiadores contemporâneos devem optar no trato com a documentação colonial produzida nos termos da colonialidade do saber?

Mais do que oferecer respostas a todas essas questões, objetivamos refletir sobre essas e outras indagações mediante um exercício de releitura da história da botânica portuguesa produzida na Bahia Atlântica Colonial na transição dos séculos XVIII para o XIX. (Pereira, 2016). Certamente, tal

releitura da história das ciências no Brasil demandará um esforço coletivo e processual e oferecerá o alargamento do campo de questões nas agendas de pesquisas voltadas a este certame.

A ciência colonial moderna branca, cristã, ilustrada e a serviço da dominação capitalista europeia reforçou¹⁸ os laços de dominação no continente americano potencializaram a exploração dos recursos naturais e das subjetividades humanas. Sua lógica epistêmica estava ancorada na violência do racismo e na centralidade eurocêntrica. Seus ciclos de acumulação de dados sobre a natureza e o homem americano garantiam (e justificavam) a dominação europeia e eram elaborados a partir de filtros padronizadores e excludentes. Seus agentes percorriam os rincões desnudados pelas viagens atlânticas para registrar tudo o que fosse possível, incluindo os saberes das comunidades locais, que eram violentamente saqueados na confecção de um tipo de saber considerado superior.

Apesar da intencional invisibilização de outros sujeitos não-europeus e seus respectivos “lugares de enunciação” (Castro-Gómes; Grosfoguel, 2007), um olhar mais cuidadoso sobre a documentação colonial permitirá aos historiadores contemporâneos a construção de uma agenda “decolonial” que problematize a colonialidade do poder/saber/ser e realize mergulhos analíticos em epistemologias violentadas, excluídas e assassinadas (Quijano, 2005; Santos, 2010).

Este estudo visa realizar apontamentos acerca da relação entre os saberes e práticas de diferentes grupos indígenas na Bahia colonial com a botânica oriunda da Filosofia Natural elaborada pelos naturalistas-funcionários, em fins do século XVIII. Trabalhando com conjuntos documentais de natureza administrativa e científica, refletiremos acerca de seu potencial na construção de uma abordagem decolonial que visibilize os símbolos, valores, sentidos e representações culturais acerca do ambiente indígena de um lado, bem como as ações práticas desses homens dentro dos marcos de diálogo com o projeto colonial da América portuguesa, de outro.

Objetiva-se ainda a problematização da elaboração metodológica, da construção dos enunciados, das vinculações políticas e das instituições envolvidas na feitura da botânica luso-baiana com vistas à reflexão das relações complexas entre esse campo do saber científico e as culturas nativas.

¹⁸ Utilizaremos o tempo verbal no passado simples apenas para efeito de contextualização histórica da problematização deste texto (século XVIII). Entretanto, a colonialidade do poder/saber/ser expressa conceito válido para o entendimento da lógica de dominação do sistema-mundo capitalista globalizado na contemporaneidade. Cf. Lander, 2005.

A PROPÓSITO DE UM GIRO DECOLONIAL

Dentre as expressões críticas de maior contundência à modernidade colonial em território americano estão as reflexões do revolucionário cubano José Martí (1853-1895). Inspirado pelas ideias de unidade continental de Simón Bolívar (1783-1830), Martí buscava a “América livre”, politicamente da Espanha e economicamente dos EUA. Para tal, o libertador cubano convocava seus contemporâneos a “conhecer a sua realidade” histórica em detalhes como instrumento de luta anticolonial (Silva; Paiva, 2018).

As posições críticas de Martí compõem um rico quadro de referências de questionamento da experiência colonial moderna que tem sido resignificadas na proposição decolonial de um “programa de investigação” (Escobar, 2003). Sua expressão mais elaborada é traduzida pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, formado a partir de 1998, por pesquisadores, em ampla maioria latino-americanos de várias nacionalidades, dissidentes dos “estudos subalternos” sobre a região. Estes radicalizaram o argumento pós-colonial ali presente e apontaram as limitações epistêmicas – centradas no Norte – dos “*subaltern studies*” indianas, às quais tal agenda foi inspirada.

Proposto originalmente pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres em 2005, o termo “giro decolonial” foi adotado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade e expressa um contraponto à lógica da colonial modernidade em termos práticos e teóricos, adotados em âmbito político e epistêmico. A opção decolonial proposta pelo grupo denuncia que a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade, reproduzida em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser (Maldonado-Torres, 2008). Como aponta Aníbal Quijano,

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2000, p. 342).

Proposto como princípio organizador das hierarquias diversas do sistema-mundo, a raça é uma categoria mental que encontrou na América uma forma absolutamente nova de expressão. O conceito de colonialidade do poder denuncia o papel da raça e do racismo como elementos basilares e violentos na relação estabelecida entre as metrópoles e as colônias. Sugere ainda que o continente americano assumiu um papel diferenciado no desenvolvimento do capitalismo mundial ao ser o primeiro a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Ao mesmo tempo, a América foi o laboratório dos primeiros ciclos de acumulação primitiva do capital e a primeira periferia do sistema-mundo (Grosfoguel, 2008; Castro-Gómez, 2005).

A noção de civilização moderna, eurocentrada, é proposta então de forma superior e contrasta com a suposta inferioridade dos mais “primitivos”, assumindo uma obrigatoriedade frente aos seus desenvolvimentos retardados. A Europa assume nesta lógica o lugar de espelho aos “bárbaros”, reiterando uma lógica unilinear de desenvolvimento obrigatório. E, caso essa marcha para o progresso necessário encontre resistência, ela poderá ser combatida com a mais legítima e inevitável violência emancipatória, que imputará a “culpa” desse ritual de afirmação civilizacional às suas próprias vítimas (Dussel, 2005).

Na esteira dessa estruturação violenta, uma hierarquia epistêmica que privilegiava o conhecimento e a cosmologia ocidental em detrimento das não ocidentais foi gradualmente sendo institucionalizada, assumindo um ponto de vista universalista, neutro e objetivo. Esse descompasso entre o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e as autorias enunciadoras mascara a condição inescapável de que sempre falamos nas estruturas de poder a partir de um determinado lugar. Como lembra o sociólogo Ramón Grosfoguel, “ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno’” (Grosfoguel, 2008, p. 118).

Comprometido com o universalismo, o sexismo e o racismo, o eurocentrismo reproduz a colonialidade do saber que estruturou uma desigualdade geopolítica do conhecimento. Como demarca o peruano Aníbal Quijano,

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir

conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. [...] Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (Quijano, 2005, p. 9).

Dentro dessa perspectiva, a agenda aberta aos historiadores da ciência sugere um salto epistêmico não para “novas” cosmovisões, mas para “outras” cosmovisões. Não apenas aquelas balizadas por noções como, por exemplo, de “violência epistêmica” de Michel Foucault, mas para outras que sejam suficientes para perceber o silêncio oriundo do racismo epistêmico (Maldonado-Torres, 2008).

Desnecessário dizer que não se trata de tarefa simples romper com a negação da alteridade epistêmica (Castro-Gómez, 2005). Trata-se, em última instância, de forçar fronteiras, ler o não-dito dos registros coloniais modernos e, às vezes, pensar com eles, visando o desnudamento de outros universos simbólicos (Cancela, 2020). Como bem nos apresentou o historiador italiano Carlo Ginzburg, a imagem do historiador se contorcendo para “ver” por cima dos ombros do inquisidor, num exercício de romper os filtros narrativos e dar vida a outras formas de pensar, agir e sentir dos sujeitos excluídos, tem sua utilidade (Ginzburg, 1991).

Eis nosso intento com a sessão que segue. Com vistas a um exercício contínuo de desconstrução do paradigma colonial moderno, analisaremos nas entrelinhas, nos detalhes, nos não-ditos, mas também em termos de outras fronteiras epistêmicas o papel dos indígenas na elaboração da filosofia natural luso-baiana, na transição do século XVIII para o XIX.

A EXPERIÊNCIA INDÍGENA E A BOTÂNICA COLONIAL

Quando o boticário Domingos José Corrêa recebeu uma amostra botânica de Manuel Braz Ferreira na Bahia, em fins dos setecentos, desconfiou de que poderia estar diante de algo bem precioso. Sua experiência o fazia desconfiar de que as cascas diante de seus olhos poderiam ser da cobiçada *Quina do Perú* (*Cinchona officinalis*). Essa planta já era conhecida

por suas propriedades medicinais no combate à malária e a outros males, como febre, indigestão e dores de garganta, largamente utilizados pelos nativos da Cordilheira dos Andes e da Bacia Amazônica.¹⁹

O Boticário interessou-se em descobrir a procedência das cascas recebidas e interpelou o remetente colaborador. Então, em 1º de maio de 1798, Manuel Braz Freire remeteu uma carta a Corrêa respondendo-lhe ao seu pedido de uma “individual narração das paragens onde se tem descoberto a casca amarga, amarela e sanguínea”. Freire informa que teria encontrado essas cascas ao cortar “ao rumo de leste a sudeste” as terras da “Fazenda Tramembé”, situada “no termo de São Sebastião do Marahú”, na Comarca dos Ilhéus (Manuscritos do AHU, Bahia, Cx. 94, D. 18349-18350).

Tal notícia promissora já havia sido anunciada ao Ministro da Secretaria de Marinha e Domínios Coloniais, Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, que, em carta de junho de 1797, já ordenara ao então Governador da Bahia, Dom Fernando José de Portugal, que remetesse amostras da casca misteriosa “*descoberta*” pelo boticário Domingos José Corrêa, juntamente com sua descrição botânica.

Dom Fernando José de Portugal, que já havia recebido do Reino, em abril de 1797, “vários exemplares da estampa da árvore da quina do Perú” com suas relativas descrições botânicas, já estava empenhado em distribuí-las com algumas “pessoas inteligentes desta Capitania”. O Governador, de perfil ilustrado e grande incentivador da filosofia natural em solo baiano, procedeu às diligências botânicas necessárias para observação do achado do boticário Corrêa e mandou examinar, em sua “presença”, a casca da dita planta por alguns médicos, que, “uniformemente”, concluíram não ser “de forma alguma a quina do Perú”, embora salientassem que de tal grande amargo “talvez se tirasse vantagem na medicina” (Manuscritos do AHU, Bahia, Cx. 94, D. 18349-18350).

O capítulo escrito pela Filosofia Natural portuguesa acerca da quina invisibilizou o repertório de saberes e usos indígenas americanos acerca das inúmeras espécies de quina conhecidas. Mas diante de um olhar mais apurado, fruto de um exercício de desconstrução das narrativas coloniais, é

¹⁹ Para uma discussão acerca dos estudos e debates acalorados ocorridos no início do século XIX em Portugal, cf. Costa, 2015. Curiosamente, os compostos sintéticos, cloroquina e a hidroxicloroquina, formulados com inspiração nessa árvore, voltariam a protagonizar um grande debate público acerca de sua suposta utilização no combate ao covid-19, cf. <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/noticia/2020/09/15/conheca-a-quina-planta-medicinal-que-inspirou-a-hidroxicloroquina.ghhtml>. Acesso em: 19 jan. 2022.

possível reunirmos os indícios necessários para o reposicionamento devido dos nativos americanos no exercício do fazer a ciência moderna colonial.

Ao justificar a Domingos José Corrêa o local de “descoberta” das cascas baianas, Manuel Braz Freire remeteu, conjuntamente, com as cascas retiradas da Fazenda Tramembé, uma observação “circunstanciada” a respeito da árvore e demonstrou a centralidade do papel dos indígenas na descoberta. Freire destacou abertamente o desconhecimento do “verdadeiro nome” das árvores observadas por não ter encontrado “naturais do país” que o explicassem. Nesse ponto, Freire confessou deliberadamente a dependência dos naturalistas com o repertório de saberes nativos. Na medida em que não foi possível encontrar pessoas dispostas a explicar seus saberes relativos àquela árvore, não foi possível negociar com a “verdade” acerca desse elemento natural. Dito de outra forma, a fonte privilegiada dos dados acerca dos bosques ilheenses residia na experiência indígena e, uma vez não encontrando acesso a essa gramática de saberes sobre a natureza colonial, os naturalistas se encontrariam em terreno desconhecido, obrigados a iniciar, sem referências prévias, seus próprios ciclos de acumulação da natureza colonial (Latour, 2000).

Alguns nativos, entretanto, colaboraram na observação e denominaram a dita árvore de “ganapente”. Embora seja desafiador para nós identificarmos se o termo indígena (provavelmente de origem Tupi) apresentado por Freire ganhou no processo histórico um equivalente científico moderno, importa-nos reconhecer na experiência histórica indígena um conjunto potencialmente infinito de símbolos associados à natureza local, compondo uma gramática de conhecimento acerca da realidade natural dinâmica, fluída, passada de geração em geração e servindo de base para uma relação homem-natureza que retroalimenta tal experiência (Chambers; Gillespie, 2000).

Ainda que os ameríndios da região da Comarca de São Jorge dos Ilhéus, em fins do século XVIII, já apresentassem uma interação com o projeto colonial moderno, no caso de algumas etnias já bicentenárias, e os sujeitos decorrentes desse processo violento fossem, em muitos casos, índios “acabocados”, já estabelecidos nas vilas coloniais ou nos aldeamentos remanescentes, é razoável supor a circularidade, ainda que de forma irregular, inconstante, reelaborada e parcial, de memórias tribais sobre a natureza dessa região, oriunda de grupos étnicos tais como Tupinambá,

Tupiniquim, Guerém, Aimoré, Paiaí, Tabajaras, Botocudos, Pocuruxém, Mehan, entre outros grupos (Mott, 2010).

Ainda que Freire não tenha conseguido concluir se, de fato, tratava-se da quina peruana, seu trabalho de campo ancorado na experiência nativa possibilitou uma descrição repleta de detalhes sobre a espécie presente no sul da Bahia. Sua narrativa articulou variáveis diversas, como tamanhos, tipos de solos, fator de umidade, as partes das árvores e relacionou seus prováveis comportamentos na dinâmica ecológica, o que evidencia a impossibilidade de Freire ter acumulado tais informações apenas com visitas pontuais à área mencionada. Como o próprio naturalista informa, sem definir autoria, os indígenas auxiliares da tarefa da observação botânica realizada por ele “julgam que estas árvores procuram o sol por se verem embaraçadas com o mais mato virgem” (Manuscritos do AHU, Bahia, Cx. 94, D. 18349-18350).

A apropriação silenciadora e violenta dos conhecimentos indígenas acerca de seu ambiente natural está presente em grande parte da documentação colonial produzida pelos funcionários-naturalistas a serviço da coroa. Baltasar da Silva Lisboa, exímio botânico e leal funcionário que ocupou, entre outros cargos de relevância, de 1796 a 1818 o posto de Juiz Conservador das Matas, elaborou um dos documentos mais indiscretos da presença dos saberes nativos, mesmo sem não os mencionar (Raminelli, 2006).

O juiz conservador realizou um inventário de espécies arbóreas, em grande parte a partir das florestas da Comarca de Ilhéus, mas também do Rio de Janeiro, destinadas à construção civil e naval, intitulado *Riquezas do Brasil em Madeiras de Construção e Carpintaria* (Lisboa, 1823). Nele, logrou elencar trezentas e nove espécies diferentes de árvores de construção, uma relação razoável de cascas e ervas, incluindo um apêndice de descrição botânica. Essa relação contém espécies típicas da mata atlântica brasileira, entre as quais muitas endêmicas do Rio de Janeiro e da Bahia, e é um valioso documento para os pesquisadores desse bioma (Pereira, 2016).

As descrições presentes em seu trabalho assumem um traço marcadamente utilitarista, vinculando diretamente os diferentes tipos de espécies arbóreas aos seus variados usos. A escolha prática começava na seleção dos tipos de árvores da região, deixando de fora aquelas que não eram “úteis” (Pádua, 2002). Recorrendo ao sistema de taxonomia baseado nos nomes “vulgares”, Lisboa fez um impressionante levantamento das

informações mais relevantes e variadas sobre cada árvore, incluindo suas alturas, grossuras do tronco, características físicas das madeiras, época do ano em que florescia e, em caso de haver fruto, o seu gosto. Também indicava suas prováveis aplicações na culinária, medicina, indústrias e construções civis, especialmente, naval. São alguns exemplos:

Cajueiro cultivado: é árvore de vinte a trinta palmos com um a dois de grossura. Floresce em julho e agosto; o seu fruto amarelo ou encarnado tem sobreposta uma castanha, que contém uma amêndoa de excelente sabor; a sua casca é urente e cáustica. Do sumo da fruta se extrai um vinho agradável, vinagre e aguardente. A fruta é de reconhecida utilidade na hidropisia e mal céltico. A resina que espontaneamente rebenta pelo tronco é em tudo igual no préstimo à goma arábica. Serve a madeira para cabos de machado.

Copaíba branca: difere das outras pela sua folhagem e folhas brancas, com as quais se embeleza em novembro em ramalhetes pelas pontas dos galhos. Serve nas construções da mesma maneira e tanto mais por ser mais elástica. Tem eterna duração sendo cortada nos minguentes da lua, depois do fruto sazonado e descascada no tempo do cio ou seva um ano antes. O que produz geralmente em todas as árvores a boa qualidade de madeiras, não racharem e converte-se o antecasco em pau perfeito. Faz-se também uso das copaíbas para caixões, que conservam a boa qualidade do açúcar.

Jequitibá: é árvore de cem e mais palmos de cumprimento, com quatro e mais de grossura. Floresce em novembro. Serve para mastros dos navios, por ser leve e elástica a madeira. Porém, apodrece em pouco tempo na carlinga. E também geralmente se usa de fazer canoas e caixões (Lisboa, 1823, p. 235-245).

O domínio das informações acima exige experiências de tempo longo, vivenciadas em eventos cíclicos sintonizados com as estações do ano e, mais do que isso, requer observação coletiva, cotidiana e sistemática. Levando em conta a grandiosidade das informações organizadas neste trabalho, é razoável supor que elas foram produzidas ao longo de muitas gerações, com conhecimentos transmitidos etária e socialmente

entre comunidades que compartilhavam territórios com presença dessas árvores. Os usos indicados sugerem uma relação íntima com as vivências coletivas. A apropriação desse universo simbólico por parte da burocracia estatal portuguesa evidencia a transferência validada para o domínio da ciência europeia da experiência nativa. Não se tratou (como ainda não se trata) de uma transferência direta, pois requer a qualificação de tais dados aos filtros padronizados e cumulativos das centrais de cálculos coloniais modernas (Latour, 2000).

Contudo, o documento de Lisboa indica que a utilização dos nomes “vulgares”, ou seja, o emprego dos nomes indígenas e/ou populares das árvores, cascas, raízes e tintas, ao invés da aplicação da taxonomia classificatória lineana, com suas categorias de gênero e espécie em latim, feita a partir da lógica de reprodução das espécies arbóreas, não realizou a conversão plena de uma fronteira epistêmica para outra.

O juiz Lisboa é autor ainda de memórias administrativas sobre o sul da Bahia que apresentam grande riqueza de informações acerca das vilas, aldeamentos, estradas, povoações e matas na região. Algumas de suas viagens estão documentadas, como na *Memória Sobre Aberturas de Estradas* (Biblioteca Nacional de RJ. Maço 512 58, doc.52.)²⁰, de 1808, na qual é encarregado de promover melhorias para interligar por terra a Vila de Valença ao Rio Doce, como parte de um projeto maior de interligação de Salvador ao Rio de Janeiro. Ao longo da narrativa, o contraste entre o apagamento da presença indígena e a necessidade de sua presença para a realização de tal empreitada também é evidente.

O papel dos indígenas na produção da botânica colonial se expressa ainda mais nítido nos trabalhos naturalísticos de Domingos Alves Branco Muniz Barreto. Capitão de infantaria que atuou na fortaleza do Morro de São Paulo, autodidata na Filosofia Natural e profundo conhecedor dos assuntos indígenas na Capitania da Bahia, Muniz Barreto era pouco convencional em sua narrativa filosófica, destacando positivamente a presença indígena e seus saberes.

Sua memória “*Relação que contém a descrição de uma diminuta parte da Comarca dos Ilhéus desta Capitania da Bahia*”, escrita em 1790 e oferecida à Academia Real de Ciências de Lisboa, está repleta de referências aos sujeitos que apoiaram seu trabalho de observações naturais enquanto

²⁰ Memória acerca da Abertura de uma Estrada pela costa desde a V. de Valença até o Rio Doce apresentada ao P. Regente” de Baltasar da Silva Lisboa. 1808.

perambulava pela Comarca de Ilhéus. Além de inúmeras referências vagas, a exemplo de “índios”, surpreendentemente, é possível encontrar as seguintes menções em seu texto relativas à sua rede de apoiadores: “notícias que me deram aqueles moradores”; “algumas pessoas inteligentes a quem mostrei”; “um hábil soldado marceneiro”; “segundo me asseveraram os moradores”; “ervolários índios”; “que se atribuem à comunicação e ao contínuo toque que têm com as ervas”; “me firmaram pessoas fidedignas”; “trazendo-me um índio um pouco de casca de árvore”; “me mostraram os índios”; “me deram a conhecer”; “ervolário velho”; “pessoas que me acompanharam”; “pessoas hábeis”; “os mais experientes índios”; “por um índio que disse tinha inteligência”; “apontado por alguns”; entre outras referências (Manuscritos da BN, I-12,3,10).²¹

O tom direto com que relatou tal presença demonstrou, na forma e no conteúdo, a estratégica participação indígena. Diferentemente do que habitualmente encontramos nas “instruções” da Academia de Lisboa, nas memórias de Domenico Vandelli ou mesmo nas reflexões feitas por seus pares funcionários-naturalistas, a memória de Muniz Barreto estabelece um crítico contraponto metodológico aos ditames da ciência produzida do outro lado do Atlântico.

Como antecipa o próprio autor, “sendo estrangeiro na ciência da História Natural”, não pretendia que “a Academia distribua comigo aqueles prêmios” que distinguem “os sábios a mim”. Como justifica Muniz Barreto, “apesar da sua irregularidade, mistura e confusão” seu trabalho tinha o mérito de ter sido feito ao “modo que todos entendessem o que lessem, que todos pudessem escrever o que vissem e descobrissem e que todos pudessem pedir o que necessitassem.” E mesmo diante disso, se a “respeitável e sábia Academia”, considerar que “o método e estilo que sigo é muito alheio da ciência”, que a mesma poderia lhe “comunicar os meios pelos quais” ele deveria “adiantar as observações”.

Seu estilo subserviente, mais do que o observado nos trabalhos enviados por seus colegas ao Reino, oferece a margem necessária para o naturalista criticar os métodos hegemônicos adotados na Academia de Ciências, quanto a desnudar as intersecções entre a ciência moderna colonial e os saberes locais. Transitando nessa zona de fronteira epistê-

²¹ Relação que contém a descrição de uma diminuta parte da Comarca dos Ilhéus desta Capitania da Bahia, por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, Capitão de Infantaria do Regimento de Estremos, 1790.

mica, o Capitão foi capaz de produzir uma narrativa singular na história das ciências coloniais baianas dos setecentos.

A relação entre a necessidade de um processo civilizatório para as nações indígenas e o avanço da “opulência do comércio e agricultura” surge como uma chave analítica no pensamento de Barreto. Desde pelo menos 1788, quando do envio de seu *Plano dos índios* para a Coroa portuguesa, o capitão já demonstrava conhecimento acerca dos processos históricos relativos a esses grupos da colônia brasileira, nos mais variados territórios, do Maranhão ao Rio Grande do Sul (Barreto, 1856). Na Bahia, ele se aproveitou, na década de 1790, de uma sublevação dos indígenas para, ao mesmo tempo, tentar conter a revolta e utilizar seus conhecimentos sobre a natureza na produção de seus estudos (Manuscritos da BN, I-12,3,13).²²

Reconhecendo que os índios mais “famosos em conhecimentos de ervas medicinais” apresentavam um vasto potencial para o auxílio em suas observações, seja por possuírem “experiências dos seus antepassados” ou pela “muita frequência” com que viajam e servem-se das ervas da região, os nativos são alçados a um lugar de horizontalidade no fazer da ciência moderna, muito incomum (Manuscritos da BN, I-12,3,13, p. 14).

Ao longo de toda a sua viagem filosófica, Muniz Barreto disserta acerca das “virtudes” das ervas locais a partir das “largas experiências” dos indígenas, sob as quais “com mais sossego e vagar se podem fazer progressos” filosóficos (Manuscritos da BN, I-12,3,13, p. 14). Faz-se necessário frisar que os dados obtidos da experiência indígena e inseridos no mundo epistêmico da Filosofia Natural não são hierarquizados, tampouco alocados “fora” do domínio da botânica. Ao contrário, a partir deles, o Capitão Barreto acreditava que os naturalistas da Academia de Ciência podiam prosseguir suas observações necessárias para os avanços daquela disciplina.

Não só o autodidata expressou igualdade de potencial nos dados obtidos tanto no universo indígena quanto no da Academia Real de Ciências de Lisboa, mas propôs um interessante entrecruzamento metodológico como forma de produzir acúmulos na botânica colonial. Relata o naturalista que, após estampar as diferentes ervas trazidas pelos índios com suas respectivas virtudes,

²² Notícia da viagem e jornadas que fez por terra o Capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto entre os Índios Sublevados nas Vilas e Aldeias das Comarcas dos Ilhéus e Norte da Capitania da Bahia.

Para melhor me persuadir do que afirmaram, depois que estampeei os mesmos vegetais, mandei diferentes vezes por dois índios, que nenhuma inteligência tinham desta matéria, procurar de mistura entre outras ervas aquelas ou aquela que me parecia, para o que lhe dava a estampa e, com efeito, consegui que por ela me trouxessem o mesmo que lhe pedia (Manuscritos da BN, I-12,3,13, p. 14).

Este método não apenas promovia a validação dos desenhos feitos pelo naturalista, um ritual de prova inegável, mas também a habilidade oportuna de proporcionar, até mesmo aos “que disso não tinham inteligência”, o reconhecimento das espécies nativas. Reivindicando espaço para os “amadores” da filosofia natural, essa abertura metodológica permitiria uma potencialização inegável da exploração dos saberes nativos e oferecia margem para o desenvolvimento desse campo científico. Como arremata o naturalista, essa “regra” faria “estender ainda mais o comércio e adiantar a indústria” (Manuscritos da BN, I-12,3,13, p. 15 e 33).

Apesar da inegável demonstração de sensibilidade frente ao vasto potencial dos saberes locais, o naturalista Barreto foi um homem de seu tempo histórico, agente da colonial modernidade portuguesa e operacionalizava a colonialidade do poder. A questão que se abre aqui é o quanto o Capitão e seus contemporâneos funcionários-naturalistas não puderam ter acesso, em termos de informações, ao rotular seus interlocutores como os “que disso não tinham inteligência”?

A atitude arrogante e racista da epistemologia eurocentrada da Filosofia Natural criou barreiras para a constituição plena de seu próprio projeto, a elaboração de um *inventário da natureza*. Em nome da modernidade colonial, inferiorizou e destruiu formas locais de saber. Como indica Boaventura de Souza Santos, o epistemicídio desperdiçou, “em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (Santos, 2010, p. 183).

Ainda há muito o que especular dentro dessa zona de fronteira entre a colonial modernidade e o universo ameríndio. Sua complexa relação, num território continental e com tamanha riqueza antropológica, ainda promete a escrita de uma história ampla e potencialmente rica, mas inevitavelmente violenta e injusta em todos os níveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história tradicional das ciências escreveu muitos capítulos na era da modernidade colonial, com ênfase na episteme eurocentrada e suas incursões civilizatórias pelo mundo não europeu. Com foco racial, considerado superior e linear, a ciência ocupou o papel de instrumento civilizatório perante os povos dominados, muitas vezes sem destacar na profundidade devida os aspectos violentos da dominação intrínsecos a esse conhecimento.

Os estudos decoloniais apontam para uma agenda necessária de desconstrução da lógica embutida na colonial modernidade e sugerem a imersão em outras epistemologias até então silenciadas, invisibilizadas e destruídas. Embora desafiador, tal proposta potencializa a pauta para o campo da história das ciências e indica uma abertura complexa para análises em trânsito entre as fronteiras epistêmicas promovidas pelos encontros culturais da modernidade.

No âmbito da história colonial brasileira, a experiência indígena constitui um vasto campo de problematização. Presença constante no projeto colonial imposto em nossa história – ainda que nem sempre devidamente registrada – a gramática de saberes dos diferentes grupos indígenas a serem apropriadas (em diferentes níveis e sentidos) pela ciência ali produzida convidam os historiadores(as) contemporâneos para uma abertura de suas agendas de pesquisa.

O estudo aqui elaborado sugeriu – em caráter preliminar – o protagonismo indígena na elaboração da botânica na virada do século XVIII para o XIX na Bahia Atlântica Colonial. Apontamos uma ativa e estratégica participação dos sujeitos nativos, descortinada numa leitura atenta das fontes coloniais, científicas e administrativas. Entretanto, ao passo em que foi possível avançar nas questões levantadas, reconhecemos uma árdua tarefa ainda a ser realizada nos estudos futuros, que necessariamente deverão constituir-se em um trabalho coletivo, articulado e flexível, tanto do ponto de vista teórico quanto metodológico.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Domingos Alves Branco Muniz. Plano sobre a civilização dos Índios do Brasil e principalmente para a Capitania da Bahia, com uma breve noticia da missão que entre os mesmos Índios foi feita pelos proscriptos jesuítas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. XIX, v. 21, p. 33-91, 1856.

CANCELA, Francisco. Os “habitantes originais” de Porto Seguro na Viagem ao Brasil de Maximiliano de Wied Neuwied: uma reflexão sobre decolonização na história das ciências e protagonismo indígena. In: CARNEIRO, Ana *et al.* *Estado e Sociedade sob Olhares Interdisciplinares: experiências participativas, disputas, narrativas, territórios e democracia*. Salvador: EDUFBA, 2020, 398 p.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar. Siglo del Hombre Editores, 2007.

CHAMBERS, David Wade; GILLESPIE, Richard. Locality in the History of Science: Colonial Science, Technoscience and Indigenous Knowledge. *Osiris*, v. 15, Saint Catherines Press, The University of Chicago Press, The History of Science Society, p. 221-240, 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/301950>. Acesso em: 20 jan. 2024.

COSTA, António M. Amorim. Thomé Rodrigues Sobral (1759-1829) e a virtude febrífuga de um grande número de quinas. In: *Quím. Nova*, Vol. 38, No. 7, 1002-1007, jul. 2015.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (coord.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 58-86, 2003.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 26 jan. 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LATOUR, Bruno. *Ciência em Ação*. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LISBOA, Balthazar da Silva. *Riqueza do Brasil em madeiras de construção e carpintaria*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1823.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. *Tábula Rasa*, v. 2, n. 9, p. 61-72, 2008.

MEMÓRIA acerca da Abertura de uma Estrada pela costa desde a V. de Valença até o Rio Doce apresentada ao P. Regente, de Baltasar da Silva Lisboa. 1808. *Biblioteca Nacional de RJ*. Maço 512 58, doc.52.

MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, 294p. ISBN: 978-85- 232-0580-5.

NOTÍCIA da viagem e jornadas que fez por terra o Capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto entre os Índios Sublevados nas Vilas e Aldeias das Comarcas dos Ilhéus e Norte da Capitania da Bahia. *Manuscritos da BN*, I-12,3,13.

OFÍCIO do Governador D. Fernando José de Portugal para Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, no qual se refere às experiências de plantação da quina do Perú e a uma planta descoberta pelo boticário Domingos José Corrêa. Bahia, 11/06/1798. *Manuscritos do AHU*, Bahia, Cx. 94, D. 18349-18350.

PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

PEREIRA, Rodrigo Osório. *O Império Botânico: as políticas portuguesas para a flora da Bahia Atlântica Colonial (1768-1808)*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, 2000, p. 342-386.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAMINELLI, Ronald. Baltazar da Silva Lisboa: a honra e os apuros do juiz naturalista. *In: VAINFAS, Ronaldo. et al. (org.). Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX.* Niterói: Ed. UFF, 2006.

RELAÇÃO que contém a descrição de uma diminuta parte da Comarca dos Ilhéus desta Capitania da Bahia, por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, Capitão de Infantaria do Regimento de Estremos, 1790. *Manuscritos da BN*, I-12,3,10.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (org.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Gislania de Freitas; PAIVA, Luiz Fábio. José Marí e o Pensamento Social Latino-americano: uma perspectiva pós-colonial. *Realis*, v. 8, n. 1, p. 57-80, jan./jun. 2018. ISSN: 2179-7501.

Apesar da colonização, os guerém seguem de pé: estratégias de luta e reexistência de uma cultura originária em Valença-BA

Ubirailda Santos de Jesus
Elivelton dos Santos Melo
Demison dos Santos Nascimento
Adonias dos Santos Ramos
Jefferson Duarte Brandão (Sobodê)

OS GUERÉM ENTRE AS CARAVELAS, COLONIZAÇÃO E CATEQUIZAÇÃO

O texto aqui apresentado busca debater, refletir e analisar a mobilização contemporânea em torno do pertencimento étnico e sócio-histórico do povo presente na territorialidade Guerém em Valença-BA. Para desenvolver esta proposta, partiremos do estudo de alguns elementos que permanecem vivos na memória, na oralidade, nos fazeres e saberes dos sujeitos deste território. Este trabalho emerge em meio ao processo de organização, autorreconhecimento e engajamento dos Guerém junto a demais povos nativos da Bahia.

A escassez de pesquisas e materiais sistematizados falando sobre as lutas, histórias e identidades dos povos originários do Baixo Sul da Bahia, nos leva a propor uma análise à luz de uma base epistêmica decolonial assentada na perspectiva de sujeitos locais, em intelectuais indígenas e latino-americanos, para revisitar a história de Valença, bem como as referências bibliográficas que abordam perifericamente a implantação

da Aldeia de São Fidélis, enquanto único aldeamento de colonização e catequização que possui registros no território reconhecido enquanto município de Valença-BA.

Ao longo do texto, iremos destacar alguns elementos capazes de evidenciar que a história desse povo precisa ser retomada, partindo de suas próprias vozes, a partir da práxis quotidiana de seus modos de vida tradicionais, resistindo há séculos ao genocídio, estereótipos e tentativas de apagamento. Para isso, partiremos da contextualização de um longo processo histórico de um povo que tem sua presença estimada entre o Sul do Recôncavo baiano (com presença marcante nas Capitânias de São Jorge de Ilhéus e Porto Seguro, atual estado da Bahia) até a região do Rio Doce, na atual Minas Gerais.

O povo Guerém ou Gren pertence ao tronco Macro Jê, a exemplo dos (Krenak, Pataxó Hã Hã Hãe, Kamakã, Maxacali e outros). É muito importante compreendermos que, inicialmente, a invasão portuguesa ocorreu a partir da Costa Atlântica, situada na atual região do Sul da Bahia. Por isso, o primeiro contato dos ibéricos foi com as etnias do tronco Tupi. Assim, muitos dos termos e expressões nativas que dão nome a lugares e objetos característicos da Mata Atlântica vêm do Tupi-Guarani. Dessa forma, os Guerém eram genericamente chamados de tapuyo/tapuya pelos Tupi, posteriormente denominados Aimoré. Com o tempo, passaram a ser chamados pelos colonizadores de botocudos, chegando a serem combatidos diversas vezes, com a declaração de “guerra justa”, quando a própria coroa portuguesa autorizava oficialmente seu abate ou captura. Essa história ajuda a explicar e muito as constantes associações feitas aos Botocudos como bárbaros, devoradores e demônios, pois esse discurso acabava por legitimar seu massacre (Dias; Carrara, 2007; Paraíso, 1992).

Para compreendermos o surgimento do Aldeamento de São Fidélis, devemos primeiramente compreender parte da racionalidade que moveu, durante séculos, a colonização e a catequização dos povos originários brasileiros, bem como o papel dos “aldeamentos” nesse processo. Esse sistema envolvia a combinação de espoliação dos territórios originários pela coroa lusitana, pelos donatários das capitânias e seus aliados, tudo em consonância com a Igreja Católica. Uma parte expressiva dos aldeamentos, além de serem espaços de catequização, também funcionava como colônias de escravização e exploração dos nativos.

Entre as versões contadas a partir da oralidade local, ouvimos das mais velhas/os que foram realizadas algumas missas na “região”, a primeira delas na localidade até hoje denominada de Três Missas e a última realizada nas proximidades do Tukum Mirim, em uma localidade que passou a ser chamada de Derradeira, pois acabou sendo a última missa celebrada pelo padre capuchinho, que teria seguido sentido às margens do Rio Piau, a caminho de uma povoação anterior ao Riacho das Pedras, há aproximadamente dez quilômetros de onde hoje é a sede de Valença-BA. Ao chegar no local, o frade teria tentado celebrar mais uma missa, mas acabou sendo impedido pelos nativos locais, os quais o atingiram com flechadas e jogaram seu corpo no lago situado a menos de 50 metros do Rio Piau. Conforme a memória local, após o fato ocorrido, o padre foi transformado em santo, e em sua homenagem foi erguida a capela de São Fidélis, que também passou a denominar o aldeamento. Para lá, também foram transferidos contingentes de Tupinambá nativos litorâneos da Capitania, incluindo do Guaibim, utilizados para combater os Guerém.

Então, por volta dos anos vinte do século dezoito, o local foi transformado na sede do aldeamento mais ao nordeste, pertencente à Capitania de São Jorge de Ilhéus, situado na Vila de Nossa Senhora do Rosário de Cairu, em 1799, com a elevação de Nova Valença a Vila do Santíssimo Coração de Jesus. O aldeamento de São Fidélis foi anexado como freguesia e assim permaneceu até o ano de 1948, quando foi transformado em Distrito de Guerém. Mesmo após 1849, quando Valença teve sua emancipação política proclamada, tornando-se cidade pertencente ao estado da Bahia, o território de Guerém permaneceu até os dias atuais como distrito. Originalmente, Guerém estendia-se por localidades situadas nos atuais municípios de Jaguaripe, Presidente Tancredo Neves, Laje, Taperoá, Teolândia e Valença, sendo que este último possui a maior extensão habitada desse vasto território. Entre os elementos marcantes da presença originária nessa área estão as denominações das comunidades locais, como Orobó, Tarimba, Jiquiriçá, Bonfim, Piau, Três Jueranas, J(g)ereba, Riachão, Derradeira, Imbirucú, Aldeia de São Fidélis, Formiga, Una, Matão, Tukum Mirim, Três Missas, Tatu, Riacho das Pedras, Serra do Abiá, entre outros povoados margeados pelos rios Piau, Una Mirim, J(g)ereba, J(g)erebinha, Pitanga, Jiquiriçá, além dos rios do meio, vermelho e do braço, entre outros.

O uso do conhecimento ancestral dos Guerém sobre a fauna e flora, a pesca, a navegação sobre os rios, foi amplamente explorado pelo colonizador para a extração de madeira, agricultura, não sem muita resistência desses povos que enfrentaram a catequização, colonização e colonialidade. É somente por essa luta que vários desses elementos permanecem vivos no cotidiano dos descendentes Guerém, sobrevivendo à opressão, violência e silenciamento.

A DECOLONIZAÇÃO, CONCEITO E PRÁTICA NO TERRITÓRIO GUERÉM

Segundo Costa e Grosfoguel (2016, p. 16), a decolonialidade, enquanto um coletivo de pesquisadoras e pesquisadores comprometidos com a sistematização de conceitos e categorias interpretativas, surge a partir de julho de 2002, com a apresentação e publicação do trabalho “Mundos e conhecimentos de outro modo” do colombiano Arturo Escobar. Nesse trabalho, o antropólogo analisa e apresenta o grupo Modernidade-Colonialidade²³, o qual “trata-se, em síntese, de uma construção alternativa à modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas” (Oliveira; Candau, 2010, p. 17).

O coletivo latino-americano dialoga com o conceito de colonialidade, cunhado pelo sociólogo norte-americano Immanuel Wallerstein. O termo foi reapropriado por Quijano em seu texto *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), onde passa a nomeá-lo de Colonialidade do Poder e situa suas implicações na América Latina. Todavia, não podemos reduzir a decolonialidade a um simples movimento acadêmico, pois a “decolonialidade consiste também numa **prática de oposição e intervenção**, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema-mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais, iniciando-se em 1492” (Costa; Grosfoguel, 2016, p. 17, grifo nosso).

Nesse sentido, podemos afirmar que o pensamento decolonial é entendido como os movimentos de reexistência contra os legados da colonização elaborados por aqueles e aquelas que não aceitaram a invasão

²³ O grupo de caráter heterogêneo e transdisciplinar reúne intelectuais e ativistas oriundos da América Latina. Os principais nomes são: Enrique Dussel (filósofo argentino), Walter Dignolo (teórico cultural argentino), Ramón Grosfoguel (sociólogo porto-riquenho), Catherine Walsh (linguista norte-americana), Nelson Maldonado Torres (filósofo porto-riquenho), Arturo Escobar (antropólogo colombiano), Aníbal Quijano (sociólogo peruano), entre outros.

européia em seus territórios. Desse modo, o pensamento que orienta a decolonialidade está presente em uma diversidade epistemológica, um conhecimento que não se produz apenas na academia.

Partindo das reflexões de Costa, Grosfoguel e Torres (2019, p. 10-11), compreendemos que podemos encontrar a práxis decolonial no giro elaborado pelo pensamento negro, na luta política das mulheres negras, dos quilombolas, do povo de terreiro, dos jovens da periferia, da estética e arte negra, pelas lutas dos movimentos sociais do campo no enfrentamento ao agronegócio e no processo histórico de resistência protagonizado pelos povos ameríndios.

O enfrentamento dos povos originários à colonização é recorrente na história brasileira, visto na Confederação dos Tamoyos, nos levantes Guerém em todo o período colonial, nas batalhas dos sertões baianos da Serra do Orobó e até mesmo nos movimentos anticoloniais denominados de Santidade. Nas proximidades do território Guerém, houve um dos mais importantes levantes organizados pelos caraíbas, dentro de um contexto de catequização jesuítica. Como afirma Jamille Cardoso (2013), esse processo foi denominado Santidade de Jaguaripe, onde nativos de várias nações, notadamente Tupinambá, escravizados foragidos e outros, apropriaram-se de elementos associados ao culto dos santos católicos, incorporando a estes rituais ameríndios, “ao som dos maracás e sob a fumaça do petum”, explica Cardoso (2013). Esse ato foi combatido pela coroa e pela igreja, pois fazia frente à catequização e colonização, tornando-se lugar de refúgio e liberdade para os oprimidos.

Assim, chegamos à compreensão de que o decolonial, enquanto prática de luta, existe concretamente há séculos; entretanto, o grupo Modernidade/Colonialidade realizou um trabalho de sistematização teórica de algumas discussões que estavam dispersas nas cosmovisões indígenas e no pensamento negro. Dito isso, não podemos esquecer as contribuições do martinicano Frantz Fanon, que realizou uma discussão psicanalítica do colonialismo e do racismo. O trabalho de Fanon continua sendo uma referência nos estudos decoloniais até hoje.

Nesse passo, para a compreensão da decolonização em toda a sua amplitude conceitual e prática, é necessário distinguirmos inicialmente alguns conceitos-chave, tais como: colonialismo, colonialidade, descolonização e decolonialidade. Nelson Maldonado-Torres, em seu texto *Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas*

(2019), oferece uma visão crítica do conceito de decolonialidade, evidenciando que “a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política” (Maldonado-Torres, 2019, p. 28).

Ainda para Maldonado-Torres (2019, p. 35-36), o colonialismo se divide em dois momentos: o primeiro é a formação histórica e política dos territórios coloniais; o segundo momento, denominado colonialismo moderno, é compreendido como as maneiras específicas pelas quais a Europa colonizou a maior parte do mundo, inclusive as Américas. Já a colonialidade é uma lógica global de desumanização que se iniciou com a colonização dos territórios originários e que é capaz de permanecer construindo desigualdades, exclusões e mortes, mesmo estando em um contexto pós-colonial. Outrossim, a “descolonização refere-se a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência” (Maldonado-Torres, 2019, p. 36). Para o autor, a decolonialidade é definida como a luta viva contra a lógica da colonialidade em todas as suas instâncias do poder, saber e ser.

O sociólogo Aníbal Quijano (2005) explica que colonialismo e colonialidade são conceitos que interagem entre si, porém são distintos. Enquanto o colonialismo, para o teórico, seria um padrão de dominação e exploração política e econômica que teria chegado ao fim com os processos de independência provocados pelos movimentos de descolonização nos países colonizados. A colonialidade se constitui como um padrão de poder que emerge como produto do colonialismo moderno, se mantendo de modo globalmente prolongado e enraizado em nossas produções de conhecimento, em nosso modo de ser e de viver nossas intersubjetividades.

Dentro dessa lógica, compreendemos que, mesmo vivendo um período pós-colonialista, o liberalismo e o capitalismo mantêm um padrão global de poder, do saber e do ser eurocêntrico: homem-branco-cis-cristão-heteronormativo-colonizador como o padrão dominante, patriarcal. Portanto, para o intelectual latino-americano, contemporaneamente, em grande medida, segue predominante essa herança colonial nos modos que nos reconhecemos, aprendemos e vivemos nossas relações sociais, políticas e culturais. Uma das grandes marcas do período colonial foi posicionar os povos negros e indígenas como pertencentes ao passado, algo atrasado e selvagem. Quijano (2005, p. 108) diz que “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferior-

ridade, e consequentemente também seus traços fenótipos, bem como suas descobertas mentais e culturais”.

Inseridos dentro da colonialidade, a população negra e indígena passa a ocupar lugares e desempenhar papéis subalternos, enquanto isso a branquitude se constitui como superior aos outros. Essa dominação se constitui através da sua instância mais eficaz, que é o poder, hegemonizando o controle da sociedade no que se refere a como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam através do mercado mundial, do capitalismo e da ideia de raça, explica Quijano (2005). Para o intelectual latino-americano, um dos eixos fundamentais da colonialidade do poder é a “classificação social da população mundial de acordo a ideia de raça” (Quijano, 2005, p. 107).

Segundo o pesquisador, não é possível entender o processo da dominação europeia global sem compreender a construção da ideia de raça. Através dessa construção, o colonizador reduz negros e indígenas a seres outros, inferiores, despojados de suas identidades históricas; ou seja, a história dos povos originários anterior à invasão é apagada, e não existe civilização em seus territórios. Conforme explica Quijano (2005), a definição do outro como não-humano foi essencial no manejo social dos povos, considerados inferiores e, portanto, passíveis de desumanizações e violações, para assim estabelecer um discurso de civilização global.

Nesse sentido, criou-se a imagem dos povos como selvagens justamente porque eles foram povos que resistiram à invasão portuguesa em seus territórios. Recorrendo aos conhecimentos ancestrais das florestas e a todas as formas de luta possíveis. O uso da violência para Fanon Frantz (1968, p. 25), dentro de um contexto de superação da colonização, envolve a necessária defesa do território, pois o intelectual martinicano afirma que: “todo processo de descolonização é violento”. O uso da contra-violência é uma forma de não aceitar a imposição econômica, política, cultural e identitária dos colonizadores.

Conforme pensa o intelectual indígena Ailton Krenak (2019), a decolonialidade em prática pressupõe questionarmos de antemão a própria dimensão semântica da palavra América Latina. América vem da palavra Américo, é na verdade uma homenagem ao explorador italiano, Américo Vespúcio. Desse modo, ao chamarmos esse continente invadido de América Latina, estamos nos rendendo a um discurso colonizador que é ao mesmo tempo uma invenção de um produto colonial. Por isso, diversos

movimentos e intelectuais ameríndios preferem chamá-lo de Abya Ayala, assim como a intelectual Gonzalez (1988) denominou de Améfrica Ladina, reivindicando também a presença e contribuição africana no continente.

Assim, tanto os povos negros quanto os indígenas estão há anos questionando e problematizando esse sistema-mundo que tem levado o planeta ao abismo, do ponto de vista climático, político e humano. Esse sistema-mundo moderno se construiu a partir da apropriação e expropriação dos territórios originários. Krenak (2019) elucida que esse mundo que incide sobre nós desde a invasão tem gerado múltiplas transformações sobre nossas vidas, nossos povos e sobre nossos territórios de uma maneira tão perversa a ponto de matar nossos rios, destruir florestas e montanhas. Para ele, esse modelo de desprezo às vidas não humanas teve início no antropoceno. Segundo Edson Kayapó (Aldeia [...], 2021a), o antropoceno foi uma “loucura implantada no século XVIII com o nome de Iluminismo, nesse período o homem (europeu-branco-cis-judaico-cristão-colonizador) se posiciona como o centro do universo passando a transformar tudo ao seu redor em lucro”.

Nesse sentido, Edson Kayapó (Aldeia [...], 2021a) diz que é a partir desse momento que a humanidade passa a gerir guerras na terra: pelas águas, pelos solos, subsolos e pelo ar. Esse modelo capitalista, que violenta e desrespeita a natureza, é questionado pelos movimentos indígenas, que têm buscado, a partir de um “bem-viver indígena”, combater o “modus operandi” capitalista, que está nos levando para o fim do mundo, como afirma Krenak (2019).

Alerta Krenak (2019) “o planeta está em febre”, com o aumento do aquecimento global na terra, temos os incêndios florestais e o derretimento das geleiras que preocupam ambientalistas, os quais propõem um “desenvolvimento sustentável”, ou seja, deve-se continuar o progresso, o acúmulo de riquezas com a exploração da natureza, mas de “maneira sustentável”. Na prática, essa ideia não passa de uma utopia. Por isso, os povos das florestas têm protagonizado um movimento denominado de “Bem viver”, que é, na verdade, uma maneira de pensar o futuro da humanidade através do “saber conviver com a mãe terra”, declinando respeito, amor e profundo zelo (Bonin, 2015), construindo um território onde todos possam partilhar a vida coletivamente.

O território, para os povos originários, é um espaço ancestral. No entanto, muitos povos não podem ter possibilidades de vivenciar uma

condição de bem viver porque seus territórios foram roubados durante a colonização: período em que houve a concentração de terras nas mãos dos que hoje conhecemos como os “senhores do agronegócio”, os descendentes daqueles que foram os danos das capitanias hereditárias, afirma Edson Kayapó (Aldeia [...], 2021a). Por isso, diversos povos indígenas brasileiros continuam na contemporaneidade lutando pela demarcação de seus territórios, pois mesmo com os direitos alcançados na Constituição de 1988, os povos originários enfrentam violações sistêmicas que não deram trégua durante nenhum dos governos pós-constituição. Ao contrário, na gestão Bolsonaro, os ataques só aumentaram, pois há um desmonte da política indigenista no Congresso Nacional e nos órgãos do Executivo, a exemplo da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. O que temos visto é o uso de recursos públicos para financiar expedições neopentecostais às aldeias, inúmeras tentativas de mudança na legislação para impedir a demarcação dos territórios originários, permitindo que megaempresas e seus aliados explorem os bens naturais nas terras indígenas, e até mesmo o desmonte do suporte aos indígenas isolados. Por outro lado, o movimento indígena resiste ao genocídio, mobilizando-se junto a seus aliados nas ruas e em seus territórios pela autodemarcação, retomada e autorreconhecimento étnico.

Um dos exemplos emblemáticos de luta pela permanência e demarcação do território é o dos povos Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbrakay, município de Iguatemi, Mato Grosso do Sul, que anunciou em 2012 “a resistência até a morte” frente ao despejo oficializado pela justiça brasileira, escrevem:

Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas (Creston, 2020, p. 232).

Segundo Creston (2020, p. 233), a carta demonstra a forte ligação dos povos Guarani-Kaiowá com seu território, ao ponto de escolherem permanecer em suas terras mesmo que mortos. Para a pensadora, o docu-

mento demonstra a importância da terra pela conexão com a ancestralidade. Como estratégia de permanência em seus territórios, os povos de Pyelito Kue/Mbrakay utilizaram “a questão identitária na luta indígena brasileira enquanto tática”. Essa articulação também é observada no território Guerém, em Valença-BA. Historicamente, esse povo tem mantido viva sua memória ancestral a partir dos saberes e fazeres partilhados oralmente e praticados até os dias atuais neste território. Todo esse legado tem motivado, contemporaneamente, a defesa do pertencimento e o autorreconhecimento étnico dos Guerém.

Entendemos que a práxis decolonial posta em movimento pelos Tupinambá de Olivença, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hã e, simultaneamente, pelos descendentes Guerém, é um processo inspirador para toda a sociedade brasileira, visto que o território em retomada consiste justamente no Sul da Bahia, àquele mesmo que, há mais de cinco séculos, vem sendo palco da violência colonial que catequizou, escravizou, retirou pau-brasil e outras espécies, e que ainda hoje segue desflorestando o que os nativos e demais povos tradicionais mantiveram de Mata Atlântica. Por isso, os Guerém agem em defesa do seu território, retomando o uso de suas florestas e rios ancestrais, ao mesmo tempo em que reivindicam e decolonizam os saberes e fazeres cultivados em seus modos de vida ancestral.

MOVIMENTOS CONTEMPORÂNEOS NA RETOMADA DA TERRITORIALIDADE GUERÉM

Na busca pela retomada da territorialidade Guerém, esse povo vem se movimentando em ações que envolvem a luta pela memória, cultura e salvaguarda do patrimônio ancestral, que tem sido silenciado há séculos pelas violências colonialista, cristocêntrica, ecocida, genocida e capitalista. Pautada na resistência originária, mantida de pé pelos anciões e anciãs do território, em 2020 nasceu o Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém. O Coletivo Guerém é conduzido por descendentes desse povo e conta com o apoio de outras organizações do movimento indígena, além de entidades indigenistas, artistas, educadores e pesquisadores.

Buscando o reconhecimento e a valorização dos saberes ancestrais a partir da oralidade, em 2020 o Coletivo Guerém apoiou dois mestres dos saberes locais (Domingos Santos Souza “Mestre Grande” e Israel Conceição Duarte “Mestre Israel”) na execução de atividades realizadas

após a conquista do prêmio Maestro Barrinha, patrocinado pela Lei Aldir Blanc, financiada pelo governo federal em conjunto com a Secretaria de Cultura do Município de Valença – Bahia.

Em 2021, o Coletivo Guerém, junto com profissionais do audiovisual de Valença e de outros municípios baianos, executou o Projeto Aldeia o Curta, patrocinado pelo Edital Estadual da Lei Aldir Blanc Bahia, através da premiação Jorge Portugal, com o apoio da Fundação Cultural do Estado da Bahia – FUNCEB. O projeto culminou na criação de um curta-metragem, na realização de oficinas com moradores e na elaboração de redes sociais e de um canal virtual.

Figura 1 – Cartaz de Aldeia – o Curta



Fonte: Campanha em Defesa Do Patrimônio Guerém: Valença-BA tem Aldeia (2021a)

Em vinte e quatro de abril de 2021, um ano após o lançamento da carta aberta em prol da recuperação e valorização dos patrimônios materiais da Aldeia de São Fidélis (essa carta contou com cerca de 300 assinaturas e marcou os três séculos de implantação do aldeamento, chamando atenção para o estado precário da igreja local), foi realizada a atividade “Prosa Decolonizando a Aldeia”. O evento foi transmitido pelo canal virtual “Aldeia Distrito Guerém” e contou com a presença de lideranças indígenas, indigenistas, pesquisadores de universidades públicas baianas e nativos Guerém. Essa atividade teve seu encerramento com o lançamento do manifesto “O Chamado à Retomada: Em Defesa do Patrimônio Guerém”, elaborado pelo Coletivo Guerém em parceria com a comunidade entre os dias 19 e 24 de abril de 2021. Essa semana foi marcada por datas simbólicas: o dia do índio, o dia da invasão portuguesa em 22 de abril e o dia do padroeiro São Fidélis, todas relacionadas à colonização e catequização dos povos indígenas.

Figura 2 – Cartaz da programação da Prosa “Decolonizando a Aldeia”

O cartaz apresenta a programação de três dias para o evento "1ª PROSA 'DECOLONIZANDO A ALDEIA'". O fundo da imagem é uma fotografia de uma antiga igreja de pedra com um telhado de telhas de barro. No canto superior direito, há um pequeno círculo com uma imagem de alimentos e o texto "PATRIMÔNIO CULTURAL ALDEIA - DISTRITO GUERÉM".

1ª PROSA "DECOLONIZANDO A ALDEIA"

Primeiro dia - 26/04/2021
HISTÓRIA, CATEQUIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO DA ALDEIA DE SÃO FIDÉLIS
Convidados: Dr. Marcelo Dias; Profa. Jamille Oliveira; Dona Dete do Distrito Guerém.
Mediação: Fabiano do Distrito Guerém

26, 27 e 28/04/2021
Aldeia de São Fidélis - Distrito Guerém
TRANSMISSÃO AO VIVO VIA YOUTUBE: (CANAL: ALDEIA DISTRITO GUERÉM)

Segundo dia - 27/04/2021
PATRIMÔNIO, CULTURA E IDENTIDADE GUERÉM
Convidados: Dra. Maria Paraíso; Profa. Ayalla Silva;
Dra. Sabrina Damasceno (CAHL/UFRB); Mestre Grande.
Mediação: Avani do Distrito Guerém

Terceiro dia - 28/04/2021
AUTORRECONHECIMENTO, LUTAS E DIREITOS TERRITORIAIS DOS POVOS INDÍGENAS
Convidados: (CIMI); Jurema Souza (UFRB/ANAI); José Augusto Sampaio (ANAI);
Agnaldo Pataxó Hã Hã Hã; Célia Tupinambá
Mediação: Adonias do Distrito Guerém

ÀS 19:00

LIVE COM:

ORGANIZAÇÃO
COLETIVO ÉTNICO CULTURAL PATRIMÔNIO ALDEIA - DISTRITO GUERÉM

Fonte: Campanha em Defesa Do Patrimônio Guerém: Valença-BA tem Aldeia. (2021b)

O Coletivo Guerém continuou se mobilizando e dialogando com a Comissão Indigenista Missionária – CIMI, o Movimento Unido dos Povos Indígenas da Bahia – MUPOIBA, o Fórum de Educação Indígena da Bahia – FOMEIBA, lideranças indígenas de outros territórios, como os Tupinambá, Kiriri e Pataxó Hã Hã Hã, onde há inclusive a presença de descendentes Guerém da Aldeia de São Fidélis. Como fruto desse processo, realizou durante o mês de outubro de 2021 a Prosa “Decolonizando o Guerém”. Este mês, além de celebrar o dia da resistência indígena, no dia 12, também se comemora o dia de Nossa Senhora dos Remédios, padroeira trazida pelo capuchinho da Barra do Rio de Contas, que veio com um grupo Guerém no século XVIII para o aldeamento. Nesse sentido, o Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém, em parceria com o Coletivo Orobó Potências, organizaram o evento. Essas ações tiveram duração de quatro dias.

Figura 3 – Programação da prosa “Decolonizando o Guerém”

1ª Prosa “Decolonizando o Guerém”

Atividade Virtual, De 18 à 20 de Outubro

🕒 19h, Transmissão ao vivo via YouTube (canal: Aldeia Distrito Guerém)

- ❖ Primeira Roda - 18/10/2021
Prosa com mestras e mestres dos saberes do território Guerém
- ❖ Segunda Roda - 19/10/2021
Diálogo com pesquisadores sobre história, paisagens e territorialidade Guerém em Valença-BA
- ❖ Terceira Roda - 20/10/2021
Conjuntura sobre lutas e resistências dos Povos Indígenas na Bahia e no Brasil

Realização:

Apoio:

1ª Prosa “Decolonizando o Guerém”

Atividade Presencial 17/10/2021

Local: Aldeia, próximo à Igreja de São Fidélis

🕒 8h às 16h

- ❖ Manifestações culturais representativas do território Guerém
- ❖ Feira dos saberes e sabores Guerém: venda de produtos locais e sorteios
- ❖ Jangada dos saberes: prosa sobre Educação no Guerém
- ❖ Exibição de Vídeos e prosas com convidad@s

Realização:

Apoio:

Fonte: Campanha em Defesa Do Patrimônio Guerém: Valença-BA tem Aldeia (2021c)

Se mobilizando em prol do cumprimento de uma educação diferenciada, conforme assegurado pela legislação brasileira. Entre agosto e dezembro de 2021, o Coletivo Guerém e o Grupo de Estudos e Pesquisas em Docência, Currículo e Formação/Centro de Formação de Professores/ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - DOCFORM promoveram a “Formação Docente: Desafios e Possibilidades do Fazer Pedagógico à Luz

da Lei 11.645/2008 no Contexto do Distrito Guerém, Valença - BA". Essa atividade foi financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Extensão – PIBEX/UFRB, contando com o apoio de professoras locais e entidades, como o Fórum de Educação do Campo do Baixo Sul da Bahia, a Cooperativa Feminina da Agricultura Familiar de Valença, Bahia – COOMAFES, e a Associação de Produtores e Produtoras da Aldeia e (J) Gereba - ASPAG.

Reforçando a luta pela manutenção das escolas presentes no território Guerém e comprometidas com a aplicação da legislação brasileira que versam sobre o direito à educação escolar indígena, afro-brasileira, em Direitos Humanos e na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, um conjunto de instituições a exemplo do: Coletivo Guerém, ASPAG; Núcleo Territorial de Educação da Bahia – NTE 06; DOCFORM/CFP/UFRB; Coletivo Orobó Potências; Fórum de Educação do Campo do Baixo Sul da Bahia; Secretaria Municipal de Educação de Valença – BA; Instituto Bioeducar; Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI, assinam em dezembro de 2021 o Protocolo de intenções sobre Educação Contextualizada Guerém – CPP Guerém.

Em janeiro de 2022, o projeto “Retomada dos saberes: tecendo identidades culturais através da Educação”, desenvolvido pelo professor Adonias dos Santos Ramos, foi contemplado pela premiação municipal Mestre Barrinha II, pela Lei Aldir Blanc Bahia.

REEXISTÊNCIA: PARA QUE LADO OS GUERÉM REMAM SUA JANGADA?²⁴

A luta dos povos originários presentes no Brasil tem possibilitado reexistências não só para estas etnias, mas também inspira caminhos para fazer emergir tantos outros “brasis” que só sairão das margens a partir do reconhecimento da plurinacionalidade, da retomada dos territórios originários, da educação contra-hegemônica, antirracista e decolonial, da valorização das produções artesanais e da superação do epistemicídio que diariamente impede que o Brasil conheça a si mesmo e as sabedorias ancestrais; milenarmente produzidas nesse chão, sejam utilizadas como parte de um novo paradigma societário, justo e soberano.

Para além da denúncia das amarras coloniais presentes no território, as ações desenvolvidas pelo Coletivo Guerém têm procurado mapear,

²⁴ Trecho de um canto que reverencia encantadas e encantados presentes nos rios do território, esses versos são entoados no toré Guerém (ritual ancestral muito comum entre os indígenas do Nordeste).

construir e partilhar materiais que viabilizem o protagonismo do povo Guerém. Cabe lembrar que “Os povos originários das Américas tinham seus processos de socialização, educação, formação de saberes, modos de pensar e de pensar-se tinham a leitura de seu mundo e de si” (Arroyo, 2014, p. 155).

A exemplo dessas ações, temos a campanha em defesa do Patrimônio Guerém, em Valença – BA, que possui uma aldeia. Segundo o Manifesto “O Chamado à Retomada: Em Defesa do Patrimônio Guerém”, publicado no site Combate ao Racismo Ambiental, a campanha tem como principal objetivo:

[...] apoiar a conservação dos patrimônios materiais e imateriais do território: A igreja, a lagoa, rios, os bens da Mata Atlântica, a APA, a agricultura, às escolas para que cumpram a lei contando a trajetória do distrito e tantos outros passos para fortalecer as tradições locais, mantendo a história, memória, identidade e territorialidade Guerém (Guerém, 2021, [s/p]).

Um grande desafio encarado pelas organizações sociais atuantes no Guerém é a valorização da produção agrícola, as políticas públicas sociais como saúde, segurança pública e a Educação tanto à rede estadual como municipal presente no território, que mantém um currículo extremamente eurocêntrico, somando a isso a falta de infraestrutura das escolas, das estradas e a ausência de formação continuada para as educadoras e educadores atuantes na educação pública, a violação ao direito constitucional a educação é ainda mais grave quando o poder público insiste em não cumprir a Lei 11.645/2008. Segundo Cardoso (2021), “essa lei não foi uma benevolência do Estado, mas é uma conquista de lutas sociais dos povos indígenas e afrobrasileiros”.

E é por isso que, mesmo em meio às opressões e violências, muitos dos elementos originários permanecem no cotidiano Guerém, podendo possibilitar a decolonização de espaços como as tradicionais celebrações nas Festas do padroeiro São Fidélis e da padroeira Nossa Senhora dos Remédios, que emergiram com a catequização, mas também trazem fortes elementos no presente que continuam ligando o povo Guerém a este território, pois as comunidades até hoje mantêm os dias das festas dos padroeiros, impostos desde a catequização. Somam-se a esse processo a manutenção de histórias e cantigas que trazem em versos representações do lugar, o uso de artefatos de caça, pesca, artesanato, conhecimentos sobre ervas medicinais, alimentares, aromáticas e tantos outros usos da fauna

e da flora, além de terapias tradicionais. Tudo isso nos diz muito sobre a presença dos Guerém em um território que segue sendo reconhecido por todo o município pela denominação de aldeia.

REFERÊNCIAS

ALDEIA Distrito Guerém - Valença BA. Ciências Humanas, Linguagens e Educação das Relações Étnico-raciais no Distrito de Guerém Valença/BA. *YouTube*, 11 dez. 2021a. 117min43s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=u-hq0r-PwZwg&t>. Acesso em: 28 jan. 2022.

ALDEIA Distrito Guerém - Valença BA. Descolonizando o Guerém. *YouTube*, 19 out. 2021b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JhsAtrB58WA&t>. Acesso em: 28 jan. 2022.

ALDEIA Distrito Guerém - Valença BA. Material Introdutório: História, Colonialismo e Educação das Relações étnico-raciais no Brasil (2). *YouTube*, 11 dez. 2021c. 36min16s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=blG3VD3HlCY>. Acesso em: 28 jan. 2022.

ARROYO, M. G. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BONIN, Iara. O Bem Viver Indígena e o Futuro da Humanidade. *Encarte Pedagógico X – Jornal Porantim*, dez. 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-bem-viver-indigena-e-o-futuro-da-humanidade/>. Acesso em: 26 jan. 2022.

BRASIL. *Lei n.º 11.645, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Congresso Nacional, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: nov. 2020.

BRITO, Tamires; KAYAPÓ, Edson. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: O que a escola tem a ver com isso? *Cayacó*, v. 15, n. 35, p. 38-68, Natal: Dossiê História, 2014.

CAMPANHA em Defesa Do Patrimônio Guerém: Valença-BA tem Aldeia. Aldeia – O curta. *Facebook*, 19 dez. 2021a. Disponível em: <https://www.facebook.com/aldeiaguerem/photos/436211238110522>. Acesso em: 1 fev. 2022.

CAMPANHA em Defesa Do Patrimônio Guerém: Valença-BA tem Aldeia O Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém promove a 1ª Prosa “Decoloni-

zando a Aldeia”. *Facebook*, 25 abr. 2021b. Disponível em: <https://www.facebook.com/aldeiaguerem/photos/a.101160648282251/282871580111156>. Acesso em: 1 fev. 2022.

CAMPANHA em Defesa Do Patrimônio Guerém: Valença-BA tem Aldeia. Gostaríamos de convidar tod@s para participar conosco dessa prosa virtual, a programação atualizada é a seguinte. *Facebook*, 17 out. 2021c. Disponível em: <https://www.facebook.com/aldeiaguerem/photos/396097122121934>. Acesso em: 1 fev. 2022.

CARDOSO, Jamille Santos Bastos. Ao som dos Maracás e sob a Fumaça do Petum: A Santidade de Jaguaripe e a “Anticatequese” no Cenário Colonial. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, II., 2013, Salvador. Anais [...]. Salvador: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2013. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Jamille_Oliveira.pdf. Acesso em: 1 fev. 2022.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. (Dossiê: Decoloniedade e perspectiva negra). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>. Acesso em: 26 jan. 2022.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón; TORRES, Nelson Maldonado. *Decolonialidade e pensamento Afrodiáspórico*. 2. ed, 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades). ISBN 978-85-513-0605-5.

CRESTON, Helena Tuler. Luta Indígena e Decolonialidade no Brasil: Identidade como Tática, Multiplicidade como Devir. *Redobra*, n. 15, ano 6, p. 231-242, 2020. Disponível em: http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2020/15/13-REDOBRA_15-Experiencias_Helena_Tuler_Creston.pdf. Acesso em: 26 jan. 2022.

DIAS, Marcelo. Henrique; CARRARO, Ângelo. Alves. *Um lugar na história: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau*. Ilhéus: Editus, 2007, 322p.

FRANTZ, Fanon. *Os Condenados da Terra*. Prefácio Jean Paul Sartre, Tradução José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1968.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GUARANI, Vilmar M. Desafios e perspectivas para a construção e o exercício da cidadania indígena. In: ARAÚJO, Ana Valéria et al. *Povos indígenas e a lei dos “brancos”*: direito à diferença. Brasília: MEC/SECADI/Museu do Índio, 2006.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia de Letras, 2020.

LITTLE, Paul E. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da inter-cientificidade*. São Paulo: Annablume, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MANIFESTO. O Chamado à Retomada: Em Defesa do Patrimônio Guêrem. *Combate Racismo Ambiental*, 5 maio 2021. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2021/05/05/manifesto-o-chamado-a-retomada-em-defesa-do-patrimonio-guerem/>. Acesso em: 2 fev. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. *10º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, RJ, 2013. Não publicado.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando*. São Paulo: Editora do Autor, 2010.

OLIVEIRA, Luiz; CANDAU, Vera. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v.26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX. *Revista De Antropologia*, v. 35, p. 75-90, 12 abr. 1992. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1992.111329>.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

TAVARES, Manuel. *Epistemologias do Sul*. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.). *Revista Lusófona de Educação*, Lisboa, 2009.

UnBTV. Diálogos: Desafios para a decolonialidade. *YouTube*, 16 jul. 2019. 20min25s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws&t=3s. Acesso em: 28 jan. 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, Bogotá, v. XXIV, n. 46, p. 39-50, jan./jun. 2005. Disponível em: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view-File/4663/3641>. Acesso em: 1 fev. 2021.

PARTE 2

**Cultura, cosmovisão
e resistências**

Estradas, palavras e sonhos: trilhando cultura e arte indígena na educação do baixo sul da Bahia

Nelma Barbosa

INTRODUÇÃO

Reunidos no I Congresso Indigenista Interamericano em 19 de abril de 1940, no México, indígenas de diversos países defenderam que também era dever da Educação afirmar a cultura e defender os seus direitos. Como consequência da participação brasileira nessa discussão, foi instituído no Brasil o Dia do Índio, através do Decreto-Lei n.º 5.540, de 2 de junho de 1943. Uma das justificativas da implementação da data comemorativa foi a ideia de que o Brasil era o maior exemplo de democracia racial do mundo.

As escolas brasileiras continuaram, entretanto, sem referências para trabalhar a questão dos originários. A ausência proposital da temática indígena na Educação formal do país colaborou para a eficácia da crença do mito da democracia racial brasileira. E, no imaginário coletivo, os povos originários acabaram por ocupar um lugar de passividade e pessimismo, vistos como eternas vítimas do assimilacionismo, incapazes de protagonismos ao longo da história do Brasil (Cancela, 2020; Oliveira; Freire, 2006).

Ainda em vigor, o Dia do Índio teve sua nomenclatura alterada pela lei n.º 14.402, de 8 de julho de 2022, que o rebatizou como “Dia dos Povos Indígenas”. Sugerida pela deputada federal indígena Joênia Wapichana²⁵, essa alteração do termo pretende reforçar a ideia de coletividade e singularidades que transmite a expressão “povos indígenas”.

²⁵ A referida deputada pertence ao povo Wapichana, que vive nas serras a leste de Roraima, em áreas próximas da fronteira brasileira com a Guiana.

Assim como a parlamentar, o que assistimos acontecer nas nossas unidades de ensino durante quase 80 anos de Dia do Índio foi reforçar o olhar estreito e superficial que muitos ainda guardam: a visão homogênea do ‘índio’ genérico (Bicalho; Maciel; Oliveira, 2022, p. 105). Isso decorre de práticas pedagógicas de reforço de estereótipos, preconceitos e distanciamento das realidades dos originários, que lutam até os dias atuais pelo direito de estar vivos e se manterem enquanto povos.

Em 1988, com a Constituição, foi que tais povos obtiveram a garantia legal de uma educação específica, que respeite suas línguas e identidades. Contudo, as reivindicações de que a escola não indígena se abrisse para afirmar a contribuição dos ameríndios sempre existiram. A persistência dessa luta resultou em conquistas como a Lei 11.645, de 2008.

A lei federal obriga o ensino da História da África, dos Povos Ameríndios e das Culturas Afro-brasileira e Indígenas em todas as unidades escolares do país. Entretanto, salientamos que edificar uma cultura antirracista no país não é tarefa apenas de uma disciplina ou modalidade específica da Educação. Em todas as áreas de conhecimento, há a necessidade de revisão e reelaboração no sentido de afirmar a presença de grupos humanos historicamente marginalizados, tais como os negros e indígenas.

Contudo, a temática indígena também enfrenta um desinteresse histórico no universo acadêmico, por isso ainda não temos professores formados ou materiais didáticos suficientes ou adequados para trabalhar o assunto. O pouco de trabalhos que encontramos é, em boa parte, oriundo de estudos realizados sob uma ótica colonial, na qual o indígena era elemento secundário (Cancela, 2020).

A historiadora pertencente ao povo Puri²⁶, Aline Pachamama (2020), nos lembra que, desde meados do início do século XIX, com o propósito de consolidar a nacionalidade brasileira, a educação formal preocupou-se em traçar um perfil identitário da nação. A ideia era fomentar o branqueamento da população, por isso, construiu-se uma proposta de ensino formal que privilegiava apenas um grupo: os brancos. Nesse perfil, sustentado por teorias racistas travestidas de científicas, indígenas, negros e mulheres ocupavam os últimos lugares no pódio do desenvolvimento intelectual e civilizatório. Preconceitos em relação ao indígena podem ser lidos em clássicos da nossa literatura e nas imagens produzidas pelos artistas acadêmicos convocados para ilustrar temas históricos, mitológicos e

²⁶ O povo Puri é original do sudeste brasileiro.

retratos da almejada “nação brasileira”. Os manuais de educação oficiais se encarregaram de difundir estereótipos comuns até os dias de hoje: o da extinção completa daqueles povos, do “índio” preguiçoso, de pouca inteligência, bruto, entre outros adjetivos depreciadores.

Na contemporaneidade, assistimos ao emergir de discursos identitários reivindicando outros lugares para os sujeitos originários e suas subjetividades. A necessidade de novas perspectivas é reafirmada na prática e no pensamento de diversos acadêmicos (Cancela, 2020), intelectuais e artistas indígenas. Como sugere o artista Macuxi²⁷ Jaider Esbell:

A rigor, quem deveria decolonizar seriam os colonizados, ou seus descendentes, nesse caso o brasileiro comum, que tem em alguma parte da Europa a sua raiz identitária. Quando pessoas nativas, ou indígenas se conscientizam de suas matrizes originárias e negam o genocídio lutando para alcançar de volta o rio maior de suas vidas, temos então casos de contracolonialidade (Esbell, 2021).

Esbell (2018, 2021) afirma que a resistência à colonização tomou diversas formas e não se desvinculou da prática cotidiana do indígena. O autor considera que a resistência se materializa na cosmovisão e na cultura em constante reelaboração. A afirmação dos originários está em aspectos como a língua, espiritualidade, concepção de si e do coletivo, a representação imagética dessas dinâmicas... O indígena sempre foi uma presença constante, visível ou não aos olhos!

Na Educação, a abordagem da História e Cultura Ameríndia na Educação deve abarcar as subjetividades dos originários e dos brasileiros não-indígenas. A aproximação dessas experiências coloniais é evocada na expectativa de estimular deslocamentos, interseções e reelaborações das relações de poder. Conforme sugestão de Pachamama (2020) e Cancela (2020), os processos coloniais que sustentam a identidade nacional devem ser reinterpretados por todos no contexto da Educação das relações étnico-raciais. É isso o que conclama a lei federal 11.645/08, que em seu texto destaca a importância da Literatura, História e Artes, mas esclarece que a responsabilidade de sua implementação é de todos os campos do conhecimento (Brasil, 2008).

²⁷ O povo Macuxi vive na região da Terra indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Nessa área, que faz fronteira com a Guiana e a Venezuela, há intensos conflitos relacionados ao garimpo ilegal.

Então, como aplicar essa lei? Como afirmar a diversidade e a cultura de pessoas e povos de territórios como a costa sul baiana, cenário dos primeiros contatos de brancos, indígenas e africanos? O texto deixa explícita a necessidade de articulações interdisciplinares para a compreensão da temática étnico-racial em cada área trabalhada. Mas, por onde começar, se nem a historiografia mínima sobre os nativos de nossa região nós conhecemos?

De que forma podemos atrelar a experiência de sujeitos nativos, elucidando trajetórias de pertencimento, resistências, cotidiano às práticas sensíveis? Como explorar a presença dos originários, sua influência em nossas subjetividades e o ensino antirracista de Arte na escola?

O presente capítulo é bastante limitado para fornecer respostas. Este estudo percorre alguns traços históricos e culturais dos indígenas da costa sul baiana, visando situar o leitor no território. Ao mesmo tempo, apontamos a importância das imagens para o diálogo com esses sujeitos e suas caminhadas. O texto apresenta pensamentos e artistas indígenas contemporâneos, com trabalhos capazes de estabelecer diálogos, perguntas e processos criativos nas aulas de Artes na costa sul baiana, especialmente no Baixo Sul da Bahia.

Por fim, entendemos que o pensamento crítico atual permite novas interpretações de imagens produzidas ao longo do contexto de dominação e resistência dos povos. É possível fazer uma contra leitura dessas imagens a partir de abordagens inter e multidisciplinares, percorrendo a complexidade das questões étnicas e raciais refletidas na arte e cultura ameríndias.

IMAGENS E CONTATOS

A figura indígena, através da narrativa historiográfica ou artística tradicionais, teve sua representação conduzida por artistas euro-referenciados, a serviço de ideias dos setores dominantes que perpetuaram seu poder até os dias atuais. O objetivo de conquistar e subjugar os povos dessa terra teve início assim que a metrópole tomou consciência das novidades e do lucro que a conquista poderia lhes trazer. Os europeus passaram a conhecer as terras brasileiras e sua gente através de produções visuais ou escritas, além de “reliquias” (objetos ou pessoas sequestradas de seu contexto).

Havia grande preocupação da metrópole em conhecer o novo território conquistado. Isto incluía ter acesso às imagens desse lugar e dos seres que aqui viviam, que seguiam para a Europa em cartas e documentos secretos na maioria das vezes. Artistas viajantes também pintavam temas locais, nem sempre a partir da observação direta. Usava-se também pintar em ateliês fora do Brasil, num pleno exercício de imaginação e fantasia obtidas com o auxílio de cartas descritivas ou memórias pessoais.

Cientes da função estratégica da visualidade no projeto colonial, os exploradores e administradores das colônias reconheciam a importância do registro visual de paisagens naturais, fauna, flora e pessoas. Muitos deles tinham a prática da ilustração científica como uma tarefa cotidiana, inerente às suas funções administrativas (Pereira, 2016). Ao lado disso, as descrições verbais também ofereciam elementos para a criação do imaginário a respeito desses lugares e pessoas.

A prática comum daqueles tempos era a contratação de artistas para registrar imagens a partir de viagens exploratórias. Entre as técnicas mais requisitadas estava o desenho e a pintura. O desenho, carro-chefe dos artifícios artísticos desde o século XVI, primava pela observação do modelo natural. E as novas cores que se apresentavam no cenário tropical representavam grandes desafios para a prática artística, pois exigiam novos conhecimentos na obtenção de pigmentos.

Os originários possuíam uma diversidade de saberes artísticos, que variavam entre distintas teorias e técnicas de processos criativos, a exemplo da obtenção de cores, indicada no texto abaixo:

Os Camacãs²⁸, especialmente as mulheres, preparam a cor vermelha com as sementes do urucu (*bixa orellana*, L.), triturando-as na água fria até que se precipite o tegumento colorido. Reduzem esta substância, a orelan, a pedaços quadrados que deixam secar ao sol e utilizam-na como tinta cosmética, depois de moê-la de mistura com óleo de rícino ou com uma gordura animal (Spix; Martius, 2016, p. 187-186).

Apesar do desprezo do europeu pelas práticas culturais indígenas, a apropriação de conhecimentos artísticos dos povos da terra ajudou

²⁸ O povo Camacã era um dos grupos indígenas que vivia na costa sul baiana durante os primeiros contatos com colonizadores. No século XX, se uniu a outras etnias, formando o povo Pataxó Hã Hã Hã.

a suprir necessidades técnicas na criação visual e no desenvolvimento de projetos arquitetônicos. De acordo com Renata Martins (2009), nos contatos, o mundo da arte oficial conheceu novas cores, vernizes, óleos, amarrações, instrumentos, métodos de extração e fixação de pigmentos e corantes, a partir de recursos conhecidos pelos indígenas, tais como os:

- animais: dente de cotia, usado para desenhos;
- minerais: solos diferentes davam cores novas; tabatinga, uma argila branca abundante em beira de rio, substituía bem o gesso na base das pinturas; barro servia para esculturas sacras e objetos utilitários cerâmicos etc.;
- vegetais: pau-brasil (*Paubrasilia echinata*), urucum (*Bixa orellana* L.) ou jenipapo (*Genipa americana*) davam bons pigmentos e corantes; a goma do caju fornecia resinas para tintas e vernizes...

Ainda podemos citar a importância dos grafismos, trançados, tecelagem, ourivesaria e metalurgia, entre outras técnicas, que descortinaram infinitas possibilidades de trabalho criativo ou intelectual de não-indígenas (Martins, 2009). Em contrapartida, muitas imagens foram criadas pelos europeus que serviram para imprimir no imaginário social as representações e projetos coloniais para os povos indígenas.

As pinturas do holandês Albert Eckhout, artista que acompanhou a comitiva de Maurício de Nassau no século XVII, revelam os binômios das representações e categorias criadas pela sociedade colonial. Tanto os quadros a óleo “A mulher Tupi” quanto “O homem Tupi” carregam a representação de características da sociedade colonial dita civilizada. Já nas telas “O homem Tapuia” e “A mulher Tapuia”, são representados com todos os traços de selvageria e barbárie, em um espaço de matas e com vários elementos considerados “tribais” e “perigosos”, tais como a rudeza dos traços e o canibalismo, representados pelo pé que a índia carrega em seu cesto e pela mão decepada que segura em sua mão direita.

Naquele contexto, o binômio Tupi x Tapuia tinha sido criado para designar aliados e inimigos, respectivamente. As imagens citadas representam as formas pelas quais as políticas indigenistas foram forjadas e manipuladas ao longo do processo de colonização. Desvelam as estratégias de fabricação dos inimigos da cristandade e da colonização, e também a reelaboração das alianças possíveis com os aliados, à medida em que estes se submetiam às imposições da sociedade colonial.

Quanto à representação dos nativos, nos setecentos, popularizou-se um imaginário dos indígenas associando-os ao estado de pureza, selvageria e inocência, refletindo o mito do “bom selvagem” (Oliveira; Freire, 2006). No século XIX, imagens produzidas por artistas, viajantes ou integrantes de missões de estudos assumiram grande valor científico e político, e passaram a circular com mais vigor. A busca pelo reconhecimento do território e sua identidade marcou o Brasil.

Estudiosos, especialistas e aventureiros, auxiliados por escravizados indígenas e negros, desbravaram trilhas no interior do país. Registraram imagens das riquezas, paisagens e pessoas encontradas. Para que isso acontecesse com o máximo de segurança e relativo conforto para os brancos, os guias que os acompanhavam eram, em sua maioria, pertencentes a povos originários. Nas expedições realizadas, encontramos referências visuais dos povos que viviam na costa sul baiana. Uma parte desses guias era identificada como “índios Botocudos”.

BAHIA, O CAMINHO PISADO E AMASSADO

A percepção da relação entre humanidade e natureza, entre os indígenas, vai além da exploração dos recursos naturais. As linhas geográficas que separam territórios não fazem sentido quando pensamos sob a ótica indígena, pois o sentimento de pertença ao território ultrapassa nossa concepção cartesiana de lugar. Por isso, conhecer o pensamento de Daniel Munduruku²⁹, Ailton Krenak e outros indígenas representam ferramentas essenciais para a sensibilização acerca de nossas relações com o tema. Atualmente, além de livros, há uma vasta quantidade de debates armazenados na *internet* nos quais os protagonistas são originários. Contudo, ao tentar contextualizar a Bahia, é imprescindível o acesso a estudos históricos que nos permitam compreender a dinâmica de deslocamentos de povos, aprisionamentos, reencontros e ressignificações de lugares e comunidades.

A Geografia da costa sul da Bahia é marcada pela presença indígena, pois há uma série de lugares por eles nomeados e que são referências até os dias atuais. Ressaltamos aqui lugares como a Serra do Abiá, ilha de Tinharé, Boipeba, Pratigi, Guaibim etc.; cidades como Camamu, Aratuípe, Cairu e Ituberá, além de rios decisivos para a colonização e sobrevivência

²⁹ O povo Munduruku vive atualmente no Pará e ao norte de Mato Grosso.

de populações locais, como o Jiquiriçá, Serinhaém, Maraú, Una, Piau, Jaguaripe, Acaraí e outros. Essa paisagem, repleta de restingas, praias, ilhas, serras, cachoeiras, rios etc., era bem conhecida pelos Aimorés e Tupinambás, que batizaram animais, plantas e fazeres.

Quando os exploradores chegaram à Bahia, encontraram os Tupinambás, Aimorés e vários outros povos. Os Aimorés estavam vivendo na parte continental da Costa do Dendê. Os Tupinambá eram falantes de tupi-guarani e viviam na região, concentrando-se, no século XVI, em lugares como Cairu e Jaguaripe.

De acordo com as análises da historiadora Jamille Macedo Oliveira Santos (2021), as aldeias Tupinambá, concentradas entre a Barra da Bahia e a Ponta dos Garcez, comunicavam-se por rios, vias terrestres e pelo mar, mantendo-se por meio da caça, pesca e produção de farinha de mandioca. No Brasil, esse povo ocupava uma vasta porção de terra que compreendia desde a foz do rio Amazonas até Cananéia, em São Paulo, terras da Capitania da Bahia, do rio São Francisco até Ilhéus.

Os Tupinambá são personagens frequentes em narrativas históricas sobre os contatos entre portugueses e os povos originários na costa brasileira (Santos, 2021). De acordo com Amy Buono (2020), sua arte plumária é uma das expressões mais utilizadas pelos historiadores como referência a uma forma de arte emblematicamente brasileira, elaborada antes da conquista europeia. Entretanto, o que se constitui hoje como vestígio material desses trabalhos foi produzido entre os séculos XVI e XVII, em contextos de contatos interculturais com europeus e outros povos.

Mantos e cocares tupi eram usados em contextos religiosos jesuíticos e indígenas e, longe daqui, explorados nas necessidades pedagógicas, ritualísticas e diplomáticas de universidades e cidades europeias. Lá também eram exibidos em: procissões da corte, ritos funerários e espetáculos artísticos. Levados por missionários, mercadores ou naturalistas para o Velho Mundo, as peças eram analisadas sob os aspectos da Ciência e Religião dos brancos e ajudaram a criar imaginários e conceitos acerca das Américas. Esses objetos se tornaram famosos na Europa! Essas peças ainda são abordadas em relação à identidade nacional e indígena do Brasil.

Para os ameríndios,

Plumas na verdade, eram sinais de divindade: materiais raros,
nobres e prestigiosos, acessíveis à indivíduos que ocupavam

espaços de poder, que, em contextos funerários, ajudavam os falecidos em sua jornada para outras dimensões, servindo também como adornos em rituais de sacrifício ou em ritos pós-batalha (Buono, 2020, p. 33-34).

A arte plumária possuía significância cultural para os Tupinambá. As técnicas de elaboração dos objetos buscavam mimetizar a aparência das aves em estágios de vida específicos. Na cultura ameríndia, aquelas peças os conectam com ancestrais e nutrem a comunidade de força espiritual. Os Tupinambá acreditam que a ausência física dos mantos e cocares causou o enfraquecimento dos guerreiros (Buono, 2020).

Atualmente, assistimos ao processo de devolução de alguns desses objetos. Ele envolve a agência indígena na articulação simbólica com instituições estrangeiras e nacionais, que vem demandando momentos de ação política (negociações e reivindicações de lugares e trânsitos), artística (com intervenções em espaços profissionais de arte) e religiosas (ritos de sacralização do retorno das peças). É essa a situação dos Tupinambá de Olivença, um dos sujeitos que reivindicam autoria de um dos mantos do século XVI, guardado em museus europeus, que está sendo devolvido ao Brasil pela Dinamarca (Buono, 2020; Fares; Tupinambá, 2024).

Dados considerados extintos desde o século XVII, os Tupinambá de Olivença lutam pelo reconhecimento enquanto indígenas há séculos (o que só ocorreu em 2001)! Os ameríndios dessa parte de Ilhéus vêm tentando reorganizar seu povo e conseguir, finalmente, a demarcação de suas terras. Ao longo da história, foram identificados como “caboclos” ou “pardos”. Mas, desde os anos 1990, o movimento indígena de retomada da identidade Tupinambá de Olivença tem crescido. Durante as celebrações oficiais dos 500 anos do Brasil, antigos mantos vieram ao país para integrar mostras comemorativas. Esse contato estimulou ainda mais o povo Tupinambá daquele lugar, que tem no manto um de seus signos identitários ancestrais (Fares; Tupinambá, 2024).

Olivença, em Ilhéus, originou-se do Aldeamento Nossa Senhora da Escada, controlado pelos jesuítas. E depois, foi transformada em uma vila de índios. Vítimas dos violentos empreendimentos, o grupo nativo criou diversas estratégias de sobrevivência dentro e fora de Olivença. Essas maneiras de luta incluíam ora a visibilidade, ora o escamoteamento de seus pertencimentos étnicos. Além disso, suas terras foram invadidas e

alvo da expansão das fronteiras agrícolas e urbanização. Famílias tupinambás colaboraram com o crescimento da agricultura no sul da Capitania, segundo Dias (2007), desde o início da colonização.

Os indígenas foram atores tenazes do cenário brasileiro e não ingênuos e deslumbrados espectadores das conquistas europeias, como nos sugere a pintura de Vitor Meireles presente em diversos manuais didáticos. O quadro pintado a óleo chamado “A Primeira Missa no Brasil”, feito entre 1858 e 1860, tinha o objetivo de ratificar um imaginário de subserviência dos indígenas da costa baiana que nunca existiu. Mas, estudos demonstram que houve conflitos armados, guerras, negociações e tensões frequentes para que se estabelecesse alguma relação nos contatos ao longo da história (Paraíso, 2018). Além disso, os europeus tiraram proveito das inimizades que já existiam anteriormente entre alguns povos indígenas. Então, construiu-se um relacionamento que permitiu a exploração econômica do território pelo trabalho escravizado e a apropriação dos saberes locais.

Jamile Oliveira Santos Bastos Cardoso (2015) nos apresenta um relevante contraponto dos Tupinambás do Recôncavo à colonização, em fins do século XVI: Santidade de Jaguaripe. Jaguaripe (Rio das Onças, em tupi) estava no extremo norte da Capitania dos Ilhéus. Esse lugar era ponto estratégico para Kirimurê, que era como os originários chamavam a Baía de Todos os Santos. Por ali circulavam facilmente mercadorias e pessoas (Jesus, 2021).

A Santidade de Jaguaripe foi uma das “[...] expressões da capacidade de reelaboração cosmológica e rearranjo cultural no pós-conquista, incorporando elementos tanto do catolicismo quanto da cultura e cosmovisão tupi” (Santos, 2021, p. 25). Em sua complexidade e amplitude, reunindo profetismo e ação política, indígenas liderados pelos caraíbas (líderes religiosos e políticos) Antônio Tamandaré e Santa Maria, contestaram a realidade colonial por volta de 1580. Antônio era fugitivo de um aldeamento jesuíta na ilha de Tinharé (Morro de São Paulo, em Cairu-BA) e Maria, identificada como “mãe de Deus”, de Jaguaripe. Esse “movimento” atraiu ainda escravizados africanos refugiados dos engenhos, senhores de engenho, mamelucos, índios aldeados e seus descendentes, e teve alcance em outras partes da Bahia, como o Sertão do Orobó³⁰, no sudeste do país (Serra do Mar, em São Paulo) e além-mar. A Santidade não foi

³⁰ Segundo Jamile Cardoso (2015), o sertão do Orobó compreende a região baiana próxima à Chapada Diamantina entre as cidades de Ruy Barbosa, Itaberaba e Ipirá (Camisão).

extinta nem com o Santo Ofício na Bahia! Ela prosseguiu se reelaborando e re-existindo até o século XVII.

A historiadora citada sugere que, antes do início da colonização, indígenas da costa já transitavam por trilhas no interior do continente americano. O trânsito por essas antigas vias facilitou uma multiplicação de santidades e conexões entre fenômenos e territórios de resistência indígena. Santos (2021) assinala que houve trocas e circulações entre povos da América espanhola com a portuguesa nos idos do século XVI, não só do ponto de vista simbólico. As tecnologias também estavam no meio dessas trocas.

Pesquisas localizaram materiais como alguns artefatos utilitários dos Tupi, que viviam na costa brasileira, e os dos originários do Peru. Essas trocas só seriam possíveis se usassem os caminhos de Peabirú para se comunicar. Em tupi guarani, *Peya-beyu* significa caminho gramado amassado (Governo do Paraná, 2024).

Peabirú é uma rota criada pelos indígenas, interligando os oceanos Atlântico e Pacífico. Há correntes que atribuem a autoria desse caminho aos Incas³¹, outras aos Kaingang, ou aos Guarani. Essa trilha conectava São Vicente, palco de uma Santidade no litoral de São Paulo, à Cusco, no Peru:

Essa trilha descortina e desvela mistérios da história de Abya Yala³² com conexões, dinâmicas e mobilidades pouco exploradas e conhecidas pela nossa historiografia. [...] Tal constatação demonstra que o mundo pré-colonial era muito mais fluido, tecnológico e interligado do que supúnhamos. (SANTOS, 2021, p. 171)

Peabirú nos indica que havia muitas estradas e vias criadas e mantidas por indígenas no continente, o que lhes permitiu circular em momentos críticos, como os das guerras pela vida, contra os colonizadores. Vale ressaltar que, na costa sul da Bahia, a expressão “caminho pisado e amassado” é uma antiga expressão usada para se referir a caminhos no meio

³¹ Incas: povo originário da região de Cusco, no Peru, que foi uma das mais importantes civilizações mundiais até a conquista pelos europeus.

³² Abya Yala é um termo Kuna usado para se referir a esta terra, que chamamos América (Kadiwéu, 2024). O povo Kuna é originário da região da Sierra Nevada, ao norte da Colômbia, e atualmente vive na costa caribenha do Panamá (Santos, 2021).

do mato que já são bastante conhecidos pelos locais, e desconhecidos pelos viajantes ou forasteiros.

Na escola, explorar a relação entre os povos ameríndios, abrirá uma brecha para conhecer aspectos artísticos e culturais de sociedades como as dos Incas, Astecas³³, Maias³⁴, de povos amazônicos e outros povos indígenas que também habitavam as terras baixas da América. Há diversos acervos eletrônicos de museus e sítios arqueológicos com exemplares de cultura material, indicando riqueza estética, complexidade técnica e simbologias específicas.

Figura 1 – Recipiente de cerâmica representando o deus macaco (cultura Maia) cercado por grãos e cabaças de cacau, feita entre 600-950. Museu do Sítio de Toniná (México). Foto: Toyotsu, CC BY-SA 4.0



Fonte: Bueno, 2024

A conexão com antigas sociedades indígenas também pode ser feita através da temática do cacau (*Theobroma cacao*), da seringueira (*Hevea brasiliensis*), do açaí (*Euterpe oleracea*) e do guaraná (*Paullinia cupana var. sorbilis*), cultivos expoentes da economia da costa sul baiana. Centenas de

³³ Astecas: grande sociedade que vivia na região da Mesoamérica (México) antes da chegada dos europeus.

³⁴ Maias: originários que ocuparam a Mesoamérica (México, Guatemala, Belize e Honduras), foi uma sofisticada civilização antes da colonização.

anos antes de Cristo, o cacau se desenvolveu na bacia amazônica. Porém, foi levado para a América Central, onde povos o conheceram, dominaram seu cultivo e seus derivados. Para alguns grupos, o cacau tinha valor de moeda e foi usado na medicina, religião e alimentação. Por isso, o cacau é um tema recorrente na arte dos Astecas e Maias (Bueno, 2024). A semente foi introduzida em Ilhéus no século XVIII, e a costa sul baiana se tornou o seu maior centro produtor nos séculos XIX e XX. A sanha pela expansão da lavoura cacaujeira afetou a história e a cultura dos povos originários do sul da Bahia.

A Arqueologia sugere que as antigas sociedades da América pré-colombiana dominavam as propriedades físicas e utilidades da seringueira. Os Maias a chamavam de *cautchuc*. Tais estudos revelam o uso do látex em pinturas e murais astecas. O produto era parte de ritos religiosos, de pagamento de tributos e até mesmo usado em tochas em tempos de guerra (Hosokawa, 2019). A seringueira teve destaque econômico e penetração no Baixo Sul no século XX, principalmente nos municípios de Ituberá e Igrapiúna.

No campo artístico, além das características próprias das civilizações originais de Abya Yala, os contextos coloniais produziram diversos outros pontos na História da Arte oficial. As missões religiosas entendiam a arte como meio de aproximação e de catequização dos originários, retendo-os por meio de trabalhos. Nesses lugares, indígenas adquiriram conhecimentos formais da Arte europeia e se tornaram criadores de trabalhos artísticos de destaque. Ao mesmo tempo, as ordens missionárias religiosas aproveitaram saberes artísticos locais, de modo que isso veio a refletir na criação de diversos elementos daquele contexto. Os processos criativos refletiram as complexidades dos contatos coloniais. Entretanto, há poucos registros sobre autores originários daqueles contextos.

Dentro do estilo Barroco ou do Maneirismo, as oficinas jesuíticas mantinham entre seus mestres não só os inicianos, mas também africanos, indígenas e mestiços. Contudo, as mãos empregadas naqueles ofícios eram, sobretudo, mãos indígenas. A falta de domínio dos cânones europeus por parte dos nativos estimulou uma arte com traços identitários locais. Os ofícios da arte irradiaram modelos e técnicas artísticas com penetração em toda a América, a partir da produção de imaginária e arquitetura sacras (Martins, 2009).

Na experiência hispânica, podemos destacar a influência indígena na Arte Cusquenha. Nos domínios espanhóis, os religiosos europeus difundiam sua fé utilizando a Arte, em especial pelo ensino da pintura a óleo e do desenho, destinado a grupos de uma “elite” ameríndia.

A escola de pintura cusquenha desenvolveu-se em países andinos como uma das estratégias evangelizadoras do cristianismo. Era didática e doutrinária. Segundo Eduarda Solletti (2021), essa arte é reconhecida por mesclar elementos de expressão barroca europeia com elementos locais. Apesar de indicar o Peru como localidade central, o estilo também se desenvolveu no Chile, Bolívia, Equador e Argentina.

A Escola de Cusco teve uma série de mestres e pintores indígenas. Entre o XVI e XVII, o estilo abrangia apenas réplicas de motivos europeus, mas a partir do século XVIII, os pintores começaram a manifestar mais livremente suas características nos trabalhos. Os autores transmitiram mensagens visuais que afirmavam sua ancestralidade, perspectiva e pertencimento.

Os ameríndios conseguiam manter suas cosmovisões em meio a esses processos de criação artística, não só na representação gráfica. As cores, por exemplo, tinham relação com as divindades andinas. Então, na extração de pigmentos para a produção das tintas, realizavam cultos aos seus deuses sem que os espanhóis percebessem o que estava, de fato, acontecendo.

Esses indígenas que transitavam entre os universos distintos do poder colonial espanhol e das sociedades ameríndias não foram sujeitos alienados ou passivos. Eles aproveitaram-se daqueles lugares e interferiram nos contextos de modo consciente, servindo aos propósitos próprios ou de coletivos. Nomes como o do artista Inca Diego Quispe Tito (1611-1681) ecoam ainda hoje como um dos mais importantes artistas indígenas da Arte Cusquenha (Solletti, 2021).

DESLOCAMENTOS

As ações dos nativos não eram ignoradas pelos pares, e chegavam a determinar novos processos de resistência e elaboração dos sujeitos nativos (Barros, 2021; Santos, 2021). No caso baiano, além dos já citados, há trabalhos recentes que nos permitem ampliar a visão sobre os deslocamentos, retumbância e reelaborações dos enfrentamentos dos originários.

Carvalho (2022) e Rego (2009; 2014) debruçaram-se sobre a questão indígena na porção sul do Recôncavo, ou região da Pedra Branca, onde atual-

mente localiza-se a cidade de Amargosa-BA, terra dos Kariri-Sapuiá.³⁵ Os Kiriri ou Kariri pertenciam aos povos Macro-Jê e também eram chamados genericamente de Tapuias, sendo inimigos dos Tupinambás. À medida que os confrontos com esses povos aconteciam, eles adentravam mais os sertões. Possuíam quatro ramos linguísticos distintos. Sapuiá era um deles, falado entre os rios Paraguaçu e Contas. Vistos como inimigos da cristianização, foram violentamente perseguidos pelos colonizadores. Outro ramo da língua Kiriri era o Camamu, falado em Camamu (Rego, 2009; Santos, 2021).

Pertencentes à família linguística Kariri, os Paiaia também eram chamados de Tapuias. Inicialmente, ocupavam o Vale do Rio Paraguaçu. As tentativas de expansão dos domínios portugueses para a economia pastoril no Recôncavo e no sertão reforçaram políticas de ações para o extermínio dos “Tapuias”, com expedições frequentes pelo interior adentro. Os Kariris e Paiaias foram aldeados pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII e levados para viver no litoral, entre Camamu e Ituberá, a fim de combater os “ataques” dos Aimorés (Santos, 2021). Mott (2010, p. 234) informa que, em Ituberá, “[...] os descendentes dos Paiaia especializaram-se numa atividade que foi a primeira forma de exploração da mão-de-obra indígena da terra dos Brasis: o corte, desbastamento e transporte de madeira das matas para os portos de embarque”.

Ao sul de Camamu, no mediterrâneo dos Rios de Contas e Pardo, viviam outros da família Macro-jê: os Camacã-Mongoio. Entre os Rios Pardo e Doce, ficavam os Maxacali, Pataxó, Kutaxó, Kumanaxó, Monoxó, Maconi, Malali e Kutatoi (Rego, 2009).

Barros (2019) e Santos (2004) consideram que, em diversos lugares, negociava-se a garantia de proteção pela Coroa e de apoio contra os inimigos, em troca de defesa contra os ataques de outros grupos indígenas. Essa negociação estimulou a transformação de mestiços e indígenas em soldados para a caça de outros povos, como no episódio da Revolta Indígena e Escrava de Camamu, no século XVII. No alvorecer desta revolta, entretanto, os Aimorés já não ofereciam perigo ou inimizade aos padres jesuítas nem aos seus “protegidos”. O levante citado aconteceu em 1691 e uniu diferentes grupos étnicos do sul baiano.

Diferentes indígenas, quilombolas (africanos e afro-brasileiros) e mestiços agiram juntos contra o poder colonial, algo inédito naqueles tempos.

³⁵ André de Almeida Rego (2009) nos informa que grande parte dos indígenas da região da Pedra Branca, os Kariri-Sapuiá, vivem, atualmente, na Reserva Caramuru-Paraguaçu, entre os municípios de Camacã e Pau-Brasil.

Esse agrupamento fortaleceu e incentivou outras ações coletivas e individuais de enfrentamento, a exemplo da formação de mais quilombos e deserções de expedições de aprisionamento indígena na costa sul baiana. Essa incomum cooperação se formara no interior de movimentos como a Santidade e em mocambos locais. O interessante é assinalar que a aliança entre negros e indígenas fortaleceu o Baixo Sul enquanto espaço de resistência à colonização nos séculos seguintes. (Cardoso, 2015; Santos, 2004; Silva, 2023).

Apesar de originários e seus descendentes integrarem tropas de aprisionamento de outros indígenas e de combate aos quilombos, há na história da região sul baiana mais situações em que a parceria entre indígenas e negros foi fundamental. As insurgências coletivas ou individuais motivaram novos modos de ocupação do território, levando à formação de comunidades quilombolas em que indígenas e negros cooperavam. Entretanto, essa união em torno de quilombos deve ser interpretada também como empreendimento político pela liberdade. As Santidades, por exemplo, existiram em lugares da região do Recôncavo e costa baianas que ficaram conhecidos, nos séculos seguintes ao XVI, como redutos quilombolas (Barros, 2021; Rego, 2009; Santos, 2021). Atualmente, é comum encontrar narrativas de origens de comunidades remanescentes quilombolas da região alicerçadas na cooperação do indígena com o africano, tais como Jatimane e Boitaraca (em Nilo Peçanha-BA), Tapuia, em Camamu-BA ou Lagoa Santa (Ituberá-BA), entre outras.

ENTRE ALDEAMENTOS E VILAS

Marcelo Henrique Dias (2007) destaca em seus trabalhos a importância econômica dos aldeamentos e vilas de índios. Os estudos ressaltam a relevância da região norte da Capitania de Ilhéus na exploração da madeira e da farinha de mandioca, em que os saberes e a mão-de-obra escravizada indígena foram fundamentais. Rodrigo Osório Pereira (2013) descreve a relevância dos saberes indígenas no processo de experimentação de cultivos agrícolas, que tornaram a parte ao sul de Salvador uma potência botânica e alimentícia para Portugal e suas demais possessões. Os estudos de ambos comprovam que a estreita relação dos nativos com a natureza local foi preciosa para o projeto colonial empreendido.

O Baixo Sul tornou-se exportador de madeiras, laboratório de cultivos agrícolas e de conhecimentos botânicos do império português graças

aos conhecimentos dos originários. Os conhecimentos dos nativos foram sistematicamente enviados à metrópole, que os utilizou em empreendimentos científicos e tecnológicos, na produção de alimentos e medicamentos, implementação de vias e meios de transporte, cultivos agrícolas para exportação etc. (Dias, 2007; Pereira, 2023).

Nos primórdios da conquista do território, séculos XVI e XVII, a exploração da mão de obra indígena foi tão intensa quanto a de africanos (Barros, 2019). Enquanto os colonos intensificaram artimanhas para o cativo e trabalho escravo em suas propriedades, os jesuítas defendiam que os nativos deveriam ser tutelados em nome da fé cristã.

Esse conflito resultou na criação de uma legislação no recôncavo sul da Bahia, que permitiu a criação de aldeias administradas por particulares até o século XVIII. Nativos pertencentes a diferentes povos eram capturados e comercializados juntos, criando no local um mercado escravo indígena. Era tão lucrativa a atividade que representantes das câmaras das vilas de baixo, como a de Cairu, se empenharam em financiar expedições para capturar indígenas em outras regiões do estado (Barros, 2019).

Na vila de Jaguaripe, criou-se a aldeia de Santo Antônio, com indígenas especializados em serviços de calafate e na construção de embarcações. Em 1734, a vila de Cairu possuía a aldeia Santa Ana, e a mão-de-obra era aplicada na lavoura da mandioca (Barros, 2019). Os escravizados podiam ser alugados para trabalhar em outras tarefas e localidades.

Aldeados, indígenas ajudaram a compor um arcabouço relevante em arte sacra (esculturas, talhas, mobiliários etc.) e na arquitetura civil, militar e religiosa (Martins, 2009). Colaboraram na construção de povoados e vilas, na edificação de muitos dos monumentos arquitetônicos da região. Entre eles, o Convento Franciscano de Santo Antônio, em Cairu, considerado uma das obras-primas do Barroco brasileiro. Outros empreendimentos deixaram vestígios da escravidão dos nativos, como os aldeamentos de Camamu, que vêm sendo investigados na arqueologia atualmente.

Nos setecentos, a maioria dos aldeamentos administrados por religiosos estava nas mãos dos jesuítas. Eram eles:

- *Nossa Senhora das Candeias*: conhecido também como *Aldeia da Virgem da Purificação junto a Camamu*, estava localizado em Maraú. Era formada por indígenas Tupiniquins e Gueréns, originou a vila de Barcelos (Mott, 2020; Rego, 2009);

- *Santo André e São Miguel de Serinhaém*: fundado em 1683, abrigava paiaias e tabajaras, e indígenas de origem tupi. Ficava na vila de Santarém, que se transformou em Ituberá;
- *São Fidelis do Rio Una*: fundado por um frei capuchinho em 1745, em Valença, inicialmente recebia Tupinambás. Em 1748 passou a receber os gueréns de Nossa Senhora dos Remédios. Distinguiram-se nas lutas pela Independência do Brasil na Bahia. A aldeia foi criada por doações de proprietários locais, interessados na exploração da mão - de - obra indígena nos negócios envolvendo madeira (Rego, 2009);
- *Funis*: região entre Ubatã, Ubaitaba e Ipiáú;
- *Nossa Senhora dos Remédios dos Índios Guerém*: fundado em 1728. Junto com a *Aldeia dos Índios Grens*, de 1758, constituíram os empreendimentos inacianos em Itacaré (REGO, 2009);
- *A Aldeia Nova de Nossa Senhora da Conceição da Almada*, de 1759, não prosperou. Aldeava Gueréns, no pé da Serra Grande, região de Itacaré. Passaram por alguns surtos de doenças, e os sobreviventes foram levados para o Aldeamento de Ferradas, no século XVIII (Mott, 2020);
- *Nossa Senhora da Escada*: é de 1759, em Olivença (Ilhéus), aldeava o povo Tabajara ou Tupi. Ela foi a principal das aldeias jesuíticas do Brasil (Mott, 2020).

De acordo com a legislação da época, cada aldeamento deveria ter, ao menos, 150 moradores trabalhando para seu próprio sustento. Ali, eram instruídos em ofícios, entre eles, os artísticos, empregados na arquitetura e na imaginária sacra. Aos poucos, os religiosos conseguiam minar a estrutura social indígena, catequizando-os. Mas, esses também foram espaços de negociações, mesmo que a imposição religiosa colonial tenha sido extremamente violenta com os corpos, existências e cosmovisões indígenas, por meio de suas lutas e processos de reinvenção e negociação, conseguiram manter, mesmo que limitadamente, suas existências e experiências.

Os agrupamentos eram pensados também como redutos de serviços considerados de interesse coletivo. Para permanecer nas terras “concedidas” pela Coroa, os aldeados eram obrigados a servi-los trabalhando em construções civis, fortalezas, lavouras, transporte de mercadorias etc. Eles podiam ser “alugados” pelos administradores a outrem.

Os aldeados também deveriam se prestar a defender os colonizadores de quaisquer ameaças, mesmo que o inimigo em questão fosse outros indígenas. Por isso, aldeamentos deveriam ser situados próximos às povoações dos colonos, de mangues ou de bocas de rios (BARROS, 2019; SANTOS, 2004).

Figura 2 – Fotografia aérea de Barcelos do Sul (Camamu). O lugar ainda detém o traçado original do Aldeamento jesuítico Nossa Senhora das Candeias. Foto: Assessoria de Comunicação da Prefeitura de Camamu, 2018



Fonte: Prefeitura Municipal de Camamu

Entre os trabalhos desenvolvidos pelos nativos nos aldeamentos da costa sul baiana, chamavam a atenção de administradores:

- a agricultura de arroz e mandioca na região;
- fabricação de vassouras, esteiras e chapéus de palha de piaçava, tingindo com pau brasil, tataragiba os chapéus e tecidos;
- de coco produziam pentes, piteiras, rosários, cuia de beber água, botões etc., comercializados na capital e em outras cidades e vilas da colônia (Spix; Martius, 2016);
- o cultivo de algodão a tecelagem entre Tupinambá, em Olivença;

- trabalhos no corte de madeira (corte, desbastamento e transporte das matas para os portos, feitos pelos Paiaíá e seus descendentes em Santarém (Ituberá);
- tecelagem para redes e a cordoaria feita pelos Guerém no Aldeamento São Fidélis, em Valença, produtos essenciais no cotidiano dos trabalhos ligados ao cotidiano, ao mar e transporte de mercadorias, além do fabrico de embarcações como a canoa, e a hábil navegação em rios como o Mapendipe e Una (Mott, 2010);
- na Ponta do Ramo, os Guerém demonstravam destreza na pesca e no tecer redes, pois “Eles sabem fazer, com as fibras da palmeira tucum e de um gravatá, excelentes redes de pesca, bastante apreciadas em todo país” (Spix; Martius, 2016, p. 192).

Mott (2010) informa que fazer rosários de cocos coquinhos de piaçava e carapaças de tartaruga careta foi uma atividade largamente implementada em localidades indígenas, como Olivença (Ilhéus) e Barcelos (Camamu). O coco usado na produção dos rosários era polido através de uma tecnologia indígena, descrita pelo viajante Maximiliano Wied-Neuwied.

O maquinismo com que se torneiam os cocos é muito simples: uma corda ligada a um arco de madeira fixo no teto, tem preso na outra ponta um pau que se põem em movimento com o pé, o que faz as vezes de roda. Divide-se a noz em pequenos pedaços de dimensões convenientes para as contas do rosário, que são depois furadas e arredondadas. Um trabalhador pode fazer num dia uma dúzia de rosários, que custam apenas 10 réis (7 centimos) cada um. Saindo das mãos desse operário, os rosários são amarelo pálido: mandados para a cidade da Bahia, aí são tintos de preto (Príncipe Maximiliano, 1816, p. 222-223 *apud* Mott, 2020, p. 233)

As olarias, recurso tecnológico indígena de diversas etnias, espalharam-se por toda a costa, em beiras de rios. Há de se destacar, porém, a produção cerâmica, em especial entre os Tupinambá. A herança desse saber é perceptível na produção de alguns lugares, como o Aldeamento de Santo Antônio de Nazaré, que compreende hoje o distrito de Maragojipinho, município de Aratuípe. Maragojipinho é atualmente o maior centro cerâmico da América Latina, e sua produção guarda as técnicas dos originários.

Da piaçava (*Attalea funifera*), palmeira nativa que abundava na região, fazia quase tudo necessário à vida cotidiana e ao trabalho. A farinha de mandioca garantia a alimentação da população que vivia no continente ou embarcada. A madeira mobilizava economicamente a colônia e dependia dos saberes indígenas. Logo após o terremoto de Lisboa, o Baixo Sul forneceu a madeira necessária para a reconstrução da capital do império português. Esses produtos eram os principais em núcleos de povoação indígena.

Nos aldeamentos administrados por particulares ou por missionários religiosos, também houve resistência dos indígenas, como as fugas constantes ou outras negociações. O trabalho de Rafael Barros (2022) elucida uma parte da experiência dos Gueréns ou Aimorés ao norte da Capitania dos Ilhéus, no período de aldeamento da região que se tornou o município de Itacaré. O historiador observa o jogo de interesses pela posse da terra e os modos como os Aimorés se posicionavam naquela sociedade colonial, comprovando que aquele povo foi um estrategista político, para além das descrições históricas tradicionais que os relegam apenas à brutalidade.

A perseguição iniciada no século XVI entre a Ponta dos Garcez (Jaguaripe) e a foz do Rio de Contas (Itacaré), forçou os Aimorés a deslocarem-se rumo ao sul e a concentrarem-se na denominada zona “tampão”. A Zona tampão foi como se chamou a área concernente aos rios de Contas (ao norte) e Doce (ao sul), que ficou proibida de exploração entre 1700 e 1808. Apesar de ter sido proibida a sua exploração naquele período, aquele espaço contava com muitos ocupantes (Dias, 2013). Mas o predomínio de originários transformou a área em reduto indígena (Paraíso, 2014; 2018) e objeto de disputa de fazendeiros, acirrando ainda mais as iniciativas anti-indígenas na costa baiana.

Marcelo Henrique Dias (2013) destaca a diversidade étnica da região ao nos informar que havia não-índios vivendo nos aldeamentos de Itacaré, como o africano Manoel. Manoel havia fugido do Engenho Santana (em Ilhéus), falava a língua dos Gueréns e tinha bom relacionamento com o povo. Em troca da alforria, Manoel se comprometeu, inclusive, em reunir mais casais indígenas no local durante o período em que o empreendimento decaía. Ele conseguiu e, por volta de 1758, foi nomeado capitão dos índios, patente concedida pelo vice-rei.

O novo projeto político e econômico para a região na segunda metade do século XVIII instigou a ação de particulares na conquista de territórios e na exploração do trabalho indígena. O governo distribuiu incentivos, tais como: porções de terras, perdão de crimes, privilégios comerciais e isenção de impostos a quem se instalasse nessa parte do Brasil. A elaboração de

três documentos, as Cartas Régias, garantiu a declaração de guerra aos Botocudos de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia (Paraíso, 2014).

A decretação do Diretório Pombalino, ou dos Índios, em 1757, extinguiu a administração eclesiástica dos aldeamentos e emancipou os índios da tutela dos missionários. Esta lei, elaborada, primeiramente, para servir à realidade do estado do Grão-Pará e Maranhão, foi expandida a todo território brasileiro até sua revogação, em 1798.

Por isso, a partir de 1759, aldeamentos jesuítas puderam ser transformados em vilas de índios e assim foram criadas na Comarca de Ilhéus as vilas Nova de Santarém, Vila Nova de Barcelos e Vila Nova de Olivença, entre outras na Bahia. A constituição das chamadas vilas de índios e aldeias na Comarca de Ilhéus, nos séculos XVIII e início do XIX, foi parte do novo cenário político.

Figura 3 – Planta da Vila de Santarém em 1794, feito em desenho a nanquim; 45,1 x 34,1 cm



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional (Brasil), Rede da Memória Virtual Brasileira
([Planta da] [...], 1794)

Figura 4 – Fotografia aérea da Vila de Santarém (Ituberá) na atualidade



Fonte: Prefeitura Municipal de Ituberá

A nova organização social induzia à subserviência e exploração do trabalho de nativos. Nas vilas de índios, a exemplo de Santarém, falava-se o português, podia-se ter uma estrutura administrativa no modelo de governo civil, com câmara, capitão-mor e a produção regular de alimentos pela agricultura. Essas táticas visavam à manutenção das hierarquias entre originários e brancos, e eram as grandes estratégias de “integração” dos indígenas à sociedade colonial (Marcis, 2013, 2019).

CORREDEIRAS, CACAU E CANOA

Na antiga sesmária dos jesuítas, em distritos mais afastados da vila de Camamu, produzia-se cana-de-açúcar (convertida em aguardente), farinha de mandioca e arroz. Tais lavouras se estendiam até a margem navegável do Rio de Contas, o Porto de Acari ou “Funis” (atual município de Ubatã). Dali também se extraía madeiras como o vinhático, potomuju, pau-brasil e jacarandá. Essa produção vencia as corredeiras do leito do Rio de Contas, escoando a bordo de canoas dos Funis até a sua foz, na vila da Barra (Itacaré). Passava por vários portos até chegar ao da Barra do Rio de Contas, de onde as mercadorias seguiam para Salvador.

As corredeiras ao longo do rio marcavam um trajeto repleto de obstáculos e transbordos, requerendo a experiência dos indígenas para navegação completa. Eram 19 pontos de forte correnteza, que exigiam logística fluvial diferente. Elas originaram povoados como os da Faisqueira (Ubaitaba), Gongogi, Dois Irmãos etc. Ao longo dessas margens, as matas davam lugar às lavouras de mandioca (Dias, 2007; Rego, 2009).

Nos idos de 1770, reclamava-se na Comarca de Ilhéus a ausência de gado para alimentação e serviços das lavouras. Então, contrataram o bandeirante português João Gonçalves da Costa, famoso conquistador e dizimador de índios. O sertanista veio do Sertão da Ressaca (região de Vitória da Conquista) para construir uma estrada ligando os Funis até o sertão. O resto do caminho, o trecho dos Funis até as vilas de Camamu e Barra do Rio de Contas, seria terminado pelas duas câmaras das vilas citadas (Barros, 2021; Dias, 2007; Mendes, 2006).

Então, conforme Dias (2007) e Mott (2020), empreenderam o projeto de criar a vila dos Funis, deslocando os indígenas dos aldeamentos Nossa Senhora dos Remédios e do Almada (ambos em Itacaré). As famílias Guerém predominavam naquelas aldeias. Elas foram deslocadas para estabelecerem uma vila e a abertura de pastos para o gado, que desceria ao longo da estrada. Também visavam a produção de alimentos e segurança para os tropeiros, que eram constantemente ameaçados por outros indígenas. Mas faltou apoio do Estado para as obras, e os originários não se adaptaram àqueles lugares distantes do mar, resultando em deserções e conflitos com o seu diretor. Com a ajuda dos indígenas nos conflitos, o projeto da vila degingolou, mas a estrada continuou aberta, sem manutenção.

A ligação do sertão pecuário com Camamu e Itacaré através da estrada nas margens do Rio de Contas possibilitou o trânsito de boiadas e pessoas para as vilas litorâneas. No século seguinte, notava-se certa alteração naquele caminho, com discreto aumento de população, instalação de pilões e engenhos de arroz, maquinário de aguardente e serras d'água para a confecção de tabuados.

De acordo com Dias (2013), nas primeiras décadas do século XIX, havia confinantes declarados na bacia do rio Cachoeira. Porém, só então a ocupação dali se intensificou, pois particulares adquiriram oficialmente terras na região do Banco da Vitória e imediações do que entendemos hoje como Itabuna. Essas áreas tinham valor mais baixo devido à expressiva presença dos Camacãs e Botocudos. No cotidiano das fazendas, caminhos

e margens do Cachoeira, por exemplo, circulavam indígenas não aldeados, escravizados fugitivos, colonos alemães e muitos sujeitos oriundos das misturas étnicas da região. A expansão da fronteira agrícola naquela parte da costa dependia do controle dos nativos, em especial, com a implementação do aldeamento em Ferradas.

André de Almeida Rego (2014) nos traz alguns desdobramentos em torno da situação do indígena no período imperial, refletindo sobre os núcleos de povoamento, identidades, políticas e protagonismos indígenas na Bahia. Os estudos de Rego (2014) e Cancela (2023) descrevem processos do poder em torno das vilas de índios, sobretudo após a Independência. Os historiadores assinalam a usurpação de terras e outras estratégias de opressão voltadas para desprover a população nativa de qualquer poder sobre o território ou suas coletividades. Alicerçadas em discursos racistas que atestavam a extinção dos indígenas e lhes negavam os poucos direitos, as iniciativas de apagamento da presença dos originários naqueles lugares se alastraram no pós-Independência do Brasil. Então, terras de aldeamentos passaram para as mãos de brancos, muitos em relação de compadrio ou de amizade com os novos administradores das vilas e povoados.

A perda da posse dos terrenos e, em especial, causada pela Lei de Terras de 1850, sacramentou o uso da força de trabalho indígena como machadeiros, puxadores de toras, lavradores ou serradores etc. Marcelo Dias (2013) acrescenta que essa “assimilação” provocou uma reconfiguração de pertença identitária, transformando o sujeito originário em “caboclo”. Mas, assim como as epidemias e as guerras, a expansão da fronteira agrícola não provocou o desaparecimento total das populações nativas, sobretudo na Comarca de Ilhéus (Rego, 2014; Silva, 2017). Então, para onde foram?

Uma ilustração da ausência de referências dos indígenas oriundos de vilas e aldeias no território é o caso do Aldeamento São Pedro de Alcântara ou Aldeamento de Ferradas. Criado em 1814, às margens do rio Cachoeira, em Ilhéus, esse espaço foi elemento importante na dominação dos indígenas da região. Para Ferradas, foram enviados, em 1815, os Aimorés que ainda viviam aldeados em Itacaré. E as terras da antiga aldeia foram concedidas a um suíço-alemão que estabeleceu uma fazenda no local.

A dominação ou “pacificação” dos Camacã e Botocudo teve êxito naquele aldeamento, que concentrava também gueréns e pataxós. Tal empreendimento oferecia segurança e também a possibilidade da explora-

ção do trabalho daquelas pessoas, especialmente na construção da estrada das Minas e na expansão da lavoura cacaujeira. Os índios de Ferradas trabalhavam na abertura de roças de cacau, cana e café nas fazendas da costa sul (Silva, 2017; 2021). Em suma, o sucesso da expansão agrícola e da permanência de fazendeiros dependia exclusivamente do sucesso do Aldeamento de Ferradas (Dias, 2013).

Figura 5— Aquarela *Schwarze Sklaven und Sklavinnen* [Escravos e escravas negros], de Joseph Selleny, de 1860



Fonte: Österreichischen Nationalbibliothek (Áustria), ONB Digital (Selleny, 1860)

Em 1860, Maximilian Wied-Neuwied passou pelo referido aldeamento. A aquarela acima foi realizada por um membro de sua comitiva, o artista austríaco Joseph Selleny. No trabalho, o autor nomeou alguns dos retratados como: capitão Francis Tijanta Camacan, “Joanita” (filha de Tijanta); um homem Pataxó, a quem ele acrescenta o adjetivo de canibal.

Na gravura, Tijanta, um velho cacique Camacã, tem sua patente de “capitão” destacada, e uma das mulheres está agachada, a descascar algum fruto junto a uma peneira. Essa representação transmite com nitidez a diversidade étnica e aspectos do cotidiano de aldeados, como a ocupação militar obrigatória dos homens e o desempenho de tarefas domésticas pelas mulheres. O próprio título da aquarela, que, traduzido

para o português, significa “Escravos e escravas negros”, diz muito sobre o sentido de ser indígena em um aldeamento como esse, ao sul da Bahia (Silva, 2021).

Por esse retrato do século XIX, notamos que a convivência de diferentes grupos étnicos foi uma prática comum. Essa situação favoreceu inicialmente os colonizadores, que se aproveitavam do desprezo e ressentimento de alguns grupos sobre outros. Mais tarde, originários e africanos perceberam que a sua união era uma arma importante na resistência ao escravismo.

O Aldeamento de Ferradas foi administrativamente abandonado a partir de 1861, o que dificulta até os dias de hoje saber o que aconteceu com os aldeados após sua extinção oficial. Os estudos da historiadora Ayalla Silva (2017, 2021) indicam que os indígenas sumidos dos documentos enquanto “aldeados” continuaram suas trajetórias na costa sul baiana. Essas pessoas não desapareceram fisicamente; continuaram a traçar histórias próprias, redirecionando suas vidas de diversas e distintas maneiras naquele extenso território. Os aldeamentos foram extintos legalmente em 1897.

BOTOCUDOS, GUERÉNS OU AIMORÉS: ALGUMAS IMAGENS

Botocudos era o termo usado pelos portugueses para se referir aos indígenas que usavam botoques (pedaços de madeira) nos lábios e orelhas e que se espalharam pela Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Entre si, os botocudos se distinguiam e possuíam nomes locais diferentes: Pojichá, Nacknyanuk etc. (Morel, 2001). Na verdade, o termo “Botocudo” se popularizou no século XIX. Antes, no século XVIII, o mesmo povo foi chamado de Gres, Grens, Krens ou Gueréns. E nos séculos XVI e XVII, eram conhecidos por Aimorés e concentravam-se, sobretudo, ao norte da antiga Capitania dos Ilhéus, especialmente onde se desenvolveu a cidade de Valença (Barros, 2022).

Os Aimorés eram conhecidos por usar discos de madeira nos lábios e nas orelhas. Os cabelos eram cortados até três dedos acima das orelhas, o que os distinguia entre os outros povos. Usavam colares de sementes ou frutos pretos. Espalhados e resistentes por toda a costa baiana, norte de Minas Gerais e o rio Doce, no Espírito Santo, os Gueréns eram hábeis com suas armas e possuíam porte físico destacado (Barros, 2022; Costa,

2008; Paraíso, 2014). Sobre eles, Maximiliano de Wied-Neuwied descreveu que, em situação de guerra,

O corpo, em geral é todo tingido de preto, com exceção apenas da cara, dos antebraços e das pernas, das panturrilhas para baixo; aqui costumam separar, porém, com uma lista vermelha, a parte pintada da que não é. Outros dividem longitudinalmente o corpo em duas metades, uma das quais pintam de negro, deixando a outra em seu estado natural, à maneira de máscara a que se costuma chamar dia e noite; outros limitam-se a pintar o rosto de vermelho vivo (Wied-Neuwied, 1940, p. 279)

Paraíso (2014) ressalta que as armas dos Botocudo assustavam os colonizadores devido à sua potência: mediam entre 1,50 m e 2,10 m, sendo feitas de madeiras elásticas e resistentes; os cordões eram confeccionados de embira ou gravatá e enfeitados com plumas coloridas presas com cera, indicando o proprietário e seu status social. Os Botocudo apresentavam um tipo físico alto e eram hábeis corredores. Quando aprisionados, faziam greve de fome até morrer (Oliveira, 2009).

As mulheres Aimoré são descritas pelos viajantes como aquelas que amarravam em suas pernas um cordão de embira, do tornozelo aos joelhos, e usavam botoques menores que os homens. Elas transportavam a bagagem durante os deslocamentos, responsabilizavam-se pelos cuidados com as crianças, construíam as moradias e uma parte dos artefatos de uso cotidiano. Os homens usavam ornamentos de penas na cabeça, colados com cera de abelha ou como pequenos cocares, além de pequenas faixas amarradas nos braços. Braceletes, tornozeleiras e colares eram amplamente utilizados por adultos e crianças, feitos com sementes coloridas e dentes de animais, como o macaco (Paraíso, 2014).

Figura 6 – Gravura feita por Giulio Ferrario, a partir do desenho de Maximilian Alexander Philipp, prinzh von Wied-Neuwied, intitulado *Kerenguatnuk capo de' Botocudos colla sua famiglia* [*Chefe Guerém com sua família*], em 1821



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional – Brasil (Ferrario; Bonati, 1821)

Como já afirmamos, era costume ter alguém que conhecesse a terra como guia em viagens exploratórias e de outros tipos. Analisando o papel dos guias indígenas, os historiadores Rafael Barros (2021) e André Rego (2009) destacam que, por dominarem os dois códigos culturais, essas relações não eram ingênuas para os nativos. Os originários, por diversas vezes, agiram com lealdade aos interesses próprios ou aos de seu povo ou parentela. Intermediaram importantes conflitos e ajustes políticos no sertão, entre outras situações que demonstram que essas alianças entre indígenas e exploradores tinham significados e estratégias distintas.

A expedição que saiu do Rio de Janeiro rumo à Bahia, chefiada pelo Príncipe alemão Maximiliano de Wied-Neuwied, entre 1815 e 1817, não fugiu à regra. O guia, tradutor e interlocutor foi um botocudo da região do Rio Doce, chamado Guack ou Kuêk, mas houve outros durante a viagem (Costa, 2008; Paraíso, 2002).

Figura 7 – Figura de busto do botocudo Quack, feita à óleo por Karl zu Wied-Neuwied, em 1823. Atualmente, encontra-se na Brasilien-Bibliothek der Robert-Bosch GmbH, Stuttgart, Alemanha



Fonte: Feest, 2022

Já a expedição, chefiada pelo francês Auguste Saint-Hilaire, que chegou ao Brasil na Missão Francesa de 1816, foi guiada pelo botocudo Firmiano Durains, soldado da 7ª Divisão Militar do Rio Doce, oriundo das margens do rio Jequitinhonha, entre outras pessoas.

Tanto Guack quanto Firmiano foram retratados por europeus, destacando suas orelhas sem os botoques de madeira característicos de seu povo. Eles são poucos que tiveram partes de suas histórias conhecidas. Ao fim da expedição, Guack foi levado pelo príncipe para viver na Europa como seu criado e possível amante. Era exibido numa sala especial, onde também respondia a perguntas dos “curiosos”. Faleceu de pneumonia em 1832, após contrai-la numa queda da janela do palácio, bêbado. Seu crânio foi doado à Universidade de Bonn para estudos (Paraíso, 2002; Costa, 2008) e repatriado pelos Krenak em 2011, na cidade de Jequitinhonha-MG.

Figura 8 – Retrato de Firmiano Durains, feito em litogravura por Longlumé a partir de desenho de Auguste de Saint-Hilaire entre 1817–1822. A gravura foi publicada em Paris, 1830



Fonte: Feest, 2022

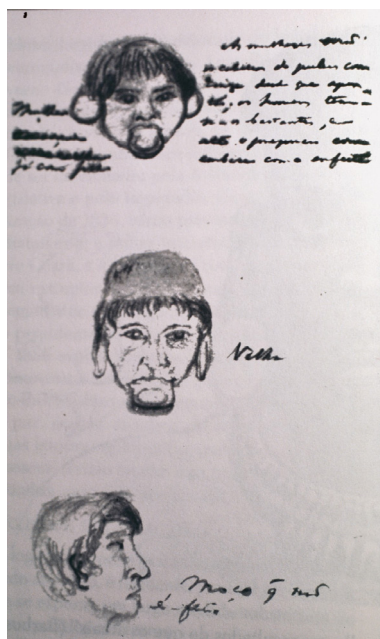
Firmiano era tido como exemplo de índio “manso”, “civilizado”. Mas, em 1826, foi acusado de instigar a rebelião de diversos grupos botocudos, assassinar guardas e gado alheio, além de difamar o Diretório dos Índios na região do Rio Doce. Ele foi mandado em degredo para a região do atual município de Conselheiro Pena-MG (Espíndola *et al.*, 2021).

Outros botocudos acompanharam expedições científicas, tais como: a Expedição Langsdorff, que teve o artista acadêmico Johann Moritz Rugendas, autor de diversos retratos de indígenas Botocudos e de outros povos; e, entre outras, a dos naturalistas bávaros Spix e Martius, que vieram ao Brasil como integrantes da comitiva da Princesa Leopoldina.

Sua expedição científica partiu do Rio de Janeiro em direção à Amazônia. Em uma rápida passagem pela vila de Camamu, em 1819, esses dois alemães notaram que ali havia poucos indígenas. Mas, nos informam, traços culturais herdados dos originários, a exemplo do consumo de frutas como a goiaba, ou a importância dos produtos cotidianos elaborados pelos originários a partir do coité, uma espécie de cabaça. Nessas cabaças, eram cuidadosamente gravadas figuras de flores, animais e homens, e os autores da descrição compararam a decoração ao “gosto chinês” devido às habilidades técnicas e estéticas dos objetos (Souto, 1987).

Entre 1859 e 1860, o imperador Pedro II realizou uma expedição exploratória ao Nordeste. Nessa longa viagem, conheceu diversos pontos da região, inclusive hospedou-se na principal cidade do Baixo Sul da Bahia: Valença (Oliveira, 2009). Entre os documentos produzidos pelo monarca pesquisador durante sua extensa jornada, encontram-se retratos de dois guias indígenas oriundos da costa sul baiana, identificados como Botocudos.

Figura 9 – Desenhos de Botocudos de D. Pedro II, no seu caderno de viagem ao Nordeste (1859-1860)



Fonte: Acervo da New York University (Estados Unidos), Coleção Relics & Selves: Iconographies of the National in Argentina, Brazil and Chile (Alcântara, 1959)

Botocudos tornaram-se uma curiosidade científica de peso. Essa consagração ocorreu em 1882, quando o imperador inaugurou a Exposição Antropológica Brasileira nas dependências do Museu Nacional, no Rio de Janeiro. No evento, sete indígenas chamados de Botocudos ficaram expostos à curiosidade dos visitantes e pesquisadores. Eram descritos como sendo uma família oriunda do Rio Doce, no Espírito Santo, e apresentados como canibais. Submetidos a exames antropométricos antes da mostra “científica”, aquelas pessoas representavam o ápice da “selvageria”, “feiura” e “atraso intelectual”. Naquele pensamento, os indígenas nunca seriam capazes de protagonizar situações favoráveis ao desenvolvimento do território, muito menos da nação (Vieira, 2019).

Contudo, nos primeiros anos do oitocentos, enquanto as empreitadas de pesquisa avançavam sertão adentro para conhecer e difundir informações sobre o interior do país, as terras baianas se constituíam em uma espécie de Bahia indígena rebelde, mobilizada pela luta por cidadania. As diversas etnias guerreavam não só para atender aos objetivos dos brancos, mas também para defender seus próprios interesses, tais como o apoio da monarquia ou o poder sobre seus inimigos étnicos. Foi um período repleto de episódios bélicos protagonizados pelos indígenas, que tinham uma presença ativa na sociedade baiana. Mas, entre todos aqueles movimentos, o mais icônico foi a participação dos nativos na Guerra da Independência do Brasil na Bahia (Cancela, 2023a, 2023b).

Nos idos do século XIX, os grupos que viviam “oficialmente” na Comarca de Ilhéus se dividiam em aldeias missionárias religiosas, como a de São Fidélis e Nossa Senhora dos Prazeres, o Jequiriçá (ambas em Valença), e nas vilas de índios Barcelos (em Camamu), Olivença (em Ilhéus) e Santarém (atual município de Ituberá). Eles já eram experientes em matéria de guerra desde antes dos contatos com europeus. Por isso, o serviço militar obrigatório para os nativos os fazia ser importantes personagens nos conflitos coloniais. No Presídio do Morro de São Paulo, por exemplo, trabalhavam indígenas oriundos de São Fidélis, Jequiriçá e Santarém (Cancela, 2023b).

Oficiais indígenas foram fundamentais para a vitória da Independência. Eles estiveram nas batalhas mais importantes daquela guerra: a do Funil, a de Pirajá e a de Itaparica. Lutaram em pontos distintos do Recôncavo, como quando o general Madeira de Melo ordenou o saque de alimentos em Valença e em Maraú, para abastecer Salvador, e os soldados de Santarém defenderam as vilas. De Santarém também saiu um personagem importante e heroico, o capitão-mor João Francisco da Silva. O

indígena liderou embates contra os portugueses nas vilas do sul baiano e conduziu tropas de Santarém para o Recôncavo (Cancela, 2023a).

De acordo com o historiador Francisco Cancela (2023b), com o Brasil Independente, as elites implementaram um novo projeto, no qual os indígenas, assim como as demais camadas de marginalizados daquela sociedade, não usufruíram de novos direitos e conquistas cidadãs. Havia um temor de que a população se inspirasse na guerra para exigir outras transformações sociais, a exemplo da abolição da escravidão ou cidadania. Nas vilas de índios, por exemplo, houve uma onda de ataques aos indígenas, partindo inicialmente do questionamento de sua identidade e da capacidade intelectual e moral para gerenciar a política e as terras locais. Nas décadas seguintes, os nativos perderam suas posses e seu pouco poder, afastando-se inclusive da narrativa oficial desse marco da história do Brasil.

Mas, a força dos guerreiros indígenas nessa luta sobrevive na memória popular da Bahia, que incorporou o cortejo dos caboclos ao desfile cívico e militar do Dois de Julho. Os festejos oficiais da data magna da Independência convivem com manifestações populares que enaltecem heróis como os indígenas e outros. Os ícones dessa memória são as esculturas dos caboclos. Nos desfiles anuais, o Caboclo e a Cabocla, conduzidos numa carroça enfeitada, são personagens centrais da narrativa.

Em Salvador e na maioria das cidades baianas, o caboclo é representado por uma figura humana masculina que aponta uma lança para a cabeça de um dragão que está sob seus pés. O indígena representa o povo brasileiro forte, ativo e lutador; e o dragão, a maldade colonial dos portugueses. A lança apontada para baixo significa a vitória brasileira na guerra. A Cabocla da capital é uma figura humana com postura dócil, aproximando-se da maneira corporal de uma princesa. Chamada de Catarina Paraguaçu, ela representa a companheira, a mãe do brasileiro. É também assim que se representa a Cabocla de Itacaré, batizada de Catita.

Nas cidades de Jaguaripe e Valença, a cabocla é representada por uma figura humana feminina apontando a lança e pisando no pescoço do dragão. Em Jaguaripe, a cabocla se chama América. Em Barcelos, a festividade é insignificante e a cabocla encontra-se em abandono. Em Ituberá, Taperoá e Nilo Peçanha, não há desfile de caboclos no Dois de Julho... O que isso pode nos dizer?

Um exercício de leitura de imagem dos Caboclos e das celebrações do Dois Julho (data magna do estado da Bahia), de cada cidade, pode

nos revelar muitas camadas das memórias e representações acerca do protagonismo dos originários nos processos da Independência do Brasil na Bahia e de seu papel na sociedade baiana...

FOTOGRAFIA, RACISMO E ARTE

Em 1844, a seis anos antes da Lei de Terras, o sul da Bahia experimentava novos ares com auspícios da modernidade personificada na instalação de algumas fábricas no Baixo Sul. Entre elas, a primeira de tecidos finos do Brasil, em Valença: a Fábrica de Tecidos Todos os Santos. Esses empreendimentos comerciais funcionavam legalizando o dinheiro adquirido com o tráfico de africanos escravizados. Paralelamente, prosperavam na região os mocambos que reuniam africanos e indígenas e seus descendentes em torno da produção de alimentos, como a farinha de mandioca e o azeite de dendê. A bordo de canoas ou seguindo por trilhas, a pé, esses produtos circulavam comercialmente pela região e pelo Oceano Atlântico nas embarcações que pelo Baixo Sul passavam para se abastecer e mercar (Santos, 2023).

Aproveitando-se do vasto saber dos originários sobre os caminhos que ligavam o norte ao sul do Brasil, os administradores iniciaram a construção de uma importante estrada para o país. Ao longo dessa nova rota, eram escravizadas pessoas indígenas e negras, incluindo mulheres e crianças, que trabalhavam na obra e em serviços domésticos. Parte significativa daqueles trabalhadores era chamada de “Botocudo” (Silva, 2017; Paraíso, 2014).

Os botocudos eram o grande mistério para a ciência da época. Aquela ciência partia do pressuposto da hierarquia racial, justificava comportamentos sociais por consequências biológicas (Vieira, 2019). A notícia da construção de uma estrada ligando o litoral baiano, conectando a Bahia e seu Baixo Sul aos estados de Minas Gerais e Espírito Santo foi recebida com entusiasmo em Valença (Oliveira, 2009).

Durante o regime imperial, o pensamento iluminista ajudou a difundir no país, através da Literatura, uma mentalidade sobre os indígenas que sustentou o mito das três raças no século XX. A preocupação com o lugar do indígena e do negro na representação de nação aprofundou debates e comparações acerca das possibilidades “evolutivas” dos originários. Entretanto, as reflexões foram realizadas sob a égide do racismo científico. Esse tipo de racismo associava comportamentos culturais ao campo da Biologia e penetrou em todos os âmbitos da sociedade brasileira.

As teorias racistas na Ciência refletiram-se na proposição de políticas imperiais e republicanas. No Brasil, até a primeira metade do século XIX, a política administrativa indígena indicava que deveria haver certa pureza entre os indígenas para que lhes fosse garantido o direito à terra. Discursos oficiais de falta de autenticidade eram subsidiados por estudos e narrativas pseudocientíficas, favorecendo os brancos, que avançavam impiedosamente sobre os territórios e povos nativos. A busca incessante por uma identidade cristalizada do indígena ajudou a criar o imaginário de que não havia mais indígenas no país, principalmente na região dos primeiros contatos com estrangeiros.

Naquele período, a produção de imagens também visava servir às teorias raciológicas. A questão racial influenciou a produção pictórica acadêmica e também a fotografia, invenção francesa de 1839. Essa técnica aproximou-se do campo da antropologia, fomentando estudos como a antropometria, recurso usado pela ciência da época na perspectiva de estabelecer hierarquias através das qualidades e diferenças étnico-raciais (Morel, 2001).

Morel (2001) e Tacca (2011) nos contam que, em Paris, o fotógrafo E. Thiesson preocupava-se em registrar cinco imagens que se tornariam um dos ícones do encontro do projeto europeu de colonização e de civilização: os retratos de indígenas. Tais imagens representariam a subordinação de culturas diferentes aos paradigmas civilizatórios europeus, sobretudo àqueles desenvolvidos em torno da ideia de conhecimento e ciência.

Entre os indígenas retratados em estúdio, encontram-se duas imagens de uma dupla de Aimorés que foram sequestrados para viver na França, em 1843. Como era de costume, o par de Botocudos foi levado para ser “amostra da espécie”, ou seja, cobaia de estudo. E a fotografia, nesse caso, era uma técnica aplicada à investigação “científica” (Morel, 2001).

A academia da época sugeriu que aquelas pessoas fossem estudadas no âmbito da Zoologia, ramo da Ciência dedicado aos animais. Entre todos os povos originários contactados na costa brasileira, os Botocudos ocupavam o lugar imaginário de seres menos evoluídos, o elo perdido entre o humano e o animal. Afinal, desde o XVI, tinha-se notícia de reações dos Aimoré às empreitadas de colonizadores na costa baiana. Esse povo guerreiro vinha sendo descrito como “violento”, “sanguinário”, capaz de atitudes “vis” e “animalescas”. Para instigar o ódio e a caça aos Botocudos, colonos e soldados espalharam boatos como os de que eram antropófagos, naturalmente traiçoeiros, agressivos e desprovidos de humanidade. Isso foi corroborando para a implementação de ações de extermínio, escravi-

zação e aprisionamento dos Guerém. Na altura do século XIX, os grupos que ofereceram maior resistência aos aldeamentos foram os Botocudos e os Pataxó, na Bahia. Os Botocudos foram sendo combatidos com o uso de estratégias como caçadas de equipes volantes na mata, armadilhas nas áreas em que circulavam e roupas contaminadas pela varíola. Paralelamente, aqueles que foram aldeados integravam as forças de combate aos demais povos indígenas, bem como passavam a trabalhar em roças e na confecção de produtos utilitários, garantindo o lucro dos administradores. Ao final do XIX, os Botocudos já estavam no imaginário brasileiro como os menos evoluídos da “espécie” (Vieira, 2019; Paraíso, 2014).

Nesse raciocínio, acreditavam que o estudo de Botocudos pela ciência europeia desvendaria muitos mistérios relacionados à superioridade dos “brancos”. Viajantes e estudiosos se preocupavam, inclusive, em levar ossos e crânios de indígenas para estudos ou relíquias de viagens nas mãos de colecionadores, expostos em gabinetes de curiosidade na Europa (Paraíso, 2002). O homem e a mulher indígena não gozavam da condição humana, contribuindo para a construção de um imaginário que animaliza o indígena até os dias atuais (Tacca, 2011; Vieira, 2019).

Figuras 9 e 10 – Daguerreótipos dos índios Botocudos (D 80 1320 e E 79 1397), feitos por É. Thiesson em Paris, 1843



Fonte: Morel, 2001, pg. 1049

Os retratados em questão foram “estudados” em campos diferentes do conhecimento. A pesquisa linguística, por exemplo, tinha a intenção de montar um vocabulário da língua nativa dos Botocudos, a ser usado por exploradores franceses. Seus corpos serviram de molde e modelos para reproduções em desenho, gesso ou plástico, utilizados para estudos antropológicos no Museu de História Natural de Paris, a partir de 1850.

Os dois indígenas nunca foram ouvidos como pessoas. Não houve interesse dos europeus em sequer registrar seus nomes originais. Nada se sabe sobre eles, a partir deles. Os autores Morel (2001) e Tacca (2011), entretanto, ao fazer a leitura dessas imagens nos dias atuais, perceberam melancolia e certa altivez naquelas pessoas. Para Morel (2001), seus corpos contam suas histórias, mesmo sendo em fotos posadas. Tais fotos estão hoje na fototeca do Museu do Homem, em Paris. Desde essas fotografias, surgiram diversos estudos sobre os Botocudos no Brasil.

Os botocudos do sul da Bahia estão entre os primeiros a serem registrados pela máquina fotográfica. Depois de Thiesson, vieram os registros de outros botocudos baianos feitos por Marc Ferrez, em 1875. Esse fotógrafo integrou a Comissão Geológica do Império e a Expedição Hartt.

Figura 11 – Fotografia “Indígenas do povo Aimoré, também conhecido como Botocudo”, feita por Marc Ferrez no sul da Bahia, em 1876



Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil (Ferrez, 1876)

Novas leituras das imagens produzidas naquele contexto nos conduzem a perceber uma gama de atitudes e de ferramentas de enfrentamento

ao sistema da época. As estratégias de resistência não foram somente com as guerras e ataques. Além das fugas e deslocamentos, diversos autores ressaltam o suicídio, por greve de fome ou por outros meios, entre os aimorés quando aprisionados por portugueses. O suicídio aparece como estratégia quando analisamos, por exemplo, as circunstâncias da morte do guia do príncipe Maximiliano, Quack, no palácio de Wied, em 1832. O relato da morte acidental de Quack, em Munique, nos põe a pensar: até que ponto o alcoolismo lhe deu coragem para provocar a queda de uma janela que o levou a uma pneumonia seguida de morte? Por outro lado, histórias de insurgência como as de Firmiano Durains, análises de fotografias dos oitocentos, aproximações com as versões indígenas da história nos levam a refletir se as estratégias de dominação e cooptação realmente funcionaram entre os indígenas...

A nossa conscientização quanto ao valor dessa experiência histórica só reforça a relevância dos sentidos para a preservação da condição de humanidade, negada pelos colonizadores. Novas interpretações da presença indígena no território são possíveis quando os consideramos sujeitos de sua própria caminhada; pessoas em sua ampla complexidade, capazes de fazer escolhas, posicionamentos, atitudes, expressando-se em todo o tempo. E essa expressão só é possível pelos sentidos. Os sentidos são o campo de atuação do ensino da arte. A arte é o único campo do conhecimento que se preocupa com o sensível, preparando o indivíduo para protagonizar situações cotidianas, extraordinárias e utópicas. A educação dos sentidos permite o exercício da empatia, da alteridade e do reconhecimento das individualidades e modos de vida.

Os sentidos dos sujeitos, então, se tornam indutores da representação de suas visões de mundo, instigando as representações visuais ou imagens que “[...] podem ser inscritas manualmente sobre uma superfície, pela utilização de instrumentos com lápis, pincel, tintas, tec. Elas podem também ser capturadas por meio de recursos ópticos, como espelhos, lentes, telescópios, microscópios e câmeras” (Santaella, 2012, p. 18).

E nesse contexto, insere-se a fotografia, isto é, a luz gravada numa superfície quimicamente sensível. Esse tipo de imagem, quando multiplicada, desdobra-se nas imagens cinematográficas e nos pixels dos computadores. Elas nos cercam diariamente, levando-nos a erigir pensamentos e a consumir ideias e produtos. Objeto primordial do olhar, a fotografia também é uma técnica. E, enquanto técnica para conhecer e

explorar elementos visuais básicos com a luz e a sombra, ela é tentadora, pois é muito acessível atualmente.

O trabalho com as artes na escola inclui, sobretudo, o estímulo à produção e interpretação de imagens do mundo a partir das sensibilidades de uma pessoa. Isso significa que a práxis educativa no campo artístico deve levar ao conhecimento, à experimentação e às possibilidades expressivas. Na escola, podemos propor: ensaios fotográficos temáticos sobre a indianidade de personagens locais ou anônimos; organização de páginas virtuais em redes sociais sobre essas pessoas; leitura de imagens produzidas por indígenas, releitura de obras, realização de pesquisas visuais sobre produção contemporânea de fotografia e cinema indígenas, sessões de cinema feitas pelos indígenas... Enfim, atividades que podem mobilizar os estudantes para reflexão sobre a ideia de identidade indígena presente em cada um de nós.

Denilson Baniwa³⁶, Gustavo Caboco, Xadalu Tupã Jekupé³⁷, Naine Terena³⁸ ou Edgar Kanaykō (Xacriabá³⁹), entre outros artistas indígenas, são referências para entender que a memória da existência dos originários perpassa não só documentos visuais e verbais, mas heranças presentes nos modos de vida e na percepção enquanto vida. Podemos compor um inventário visual de nossa indianidade viva a partir de retratos ou representações de lugares, indivíduos, trabalhos, paisagens e até de nós mesmos!

KURUKA

De Catarina Paraguaçu a Diacuí, há na história da América diversos exemplos de indígenas que deixaram suas comunidades para casar-se com brancos. Até a República, narrativas informam que nativos eram frequentemente levados para a Europa, em descrições que sugerem que todos foram de livre e espontânea vontade – o que nem sempre correspondeu à verdade. Isso inspirou diversas representações literárias e pictóricas,

³⁶ Baniwa é um povo indígena que vive na região amazônica, nas fronteiras com a Colômbia e com Venezuela.

³⁷ Jekupé é uma palavra guarani que significa “mestiço”. Os Guarani viveram entre a Costa Atlântica e o Paraguai, mas atualmente concentram-se em parte do Uruguai, Argentina, Paraguai e nos estados brasileiros do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Rio Grande do Sul, Paraná, Mato Grosso do Sul e São Paulo (PIB SOCIOAMBIENTAL, 2024).

³⁸ Terena é um povo indígena que vive no Mato Grosso do Sul e São Paulo (PIB SOCIOAMBIENTAL, 2024).

³⁹ Xacriabá é um povo indígena que vive em Minas Gerais.

como a da célebre Moema, personagem do romance de Santa Rita Durão, retratada pelo pintor acadêmico Victor Meirelles, em 1866.

Na versão atual da História Indígena, que privilegia novas interpretações das relações coloniais, Maria Hilda Baqueiro Paraíso (2002, 2014, 2016) e Renata Ferreira Oliveira (2012) nos oferecem outros elementos interpretativos dessa “romântica” convivência entre nativos e colonizadores. Oliveira (2012) e Paraíso (2014) nos informam que, nos séculos XVIII e XIX, o sequestro de crianças indígenas entre povos inimigos foi uma estratégia para vencer aqueles conflitos. Porém, o fenômeno favoreceu a exploração do trabalho indígena pelos colonizadores e dificultou as relações interétnicas, resultando na perda dos territórios.

Crianças sobreviventes de ataques dos exploradores eram comumente raptadas para se tornarem escravas. Elas eram distribuídas entre os participantes dessas expedições, principalmente quando passou a vigorar a Guerra Justa, a partir de 1808. Naquele ano, a Carta Régia também autorizava a tomada de crianças dos Botocudos para serem “civilizadas” e educadas na fé cristã, em troca de seu trabalho por doze ou vinte anos. Segundo os portugueses, as crianças não tinham valor para seu povo. Viajantes observaram que aquelas crianças cresciam com muita liberdade e desenvolviam amor à vida livre, o que dificultava o domínio dos colonizadores. Elas recebiam nomes a partir de qualidades de artefatos, plantas ou elementos naturais (Oliveira, 2012; Paraíso, 2014).

Muitas crianças eram trocadas por mercadoria, dinheiro e promessas de educação e segurança, mas não era isso o que recebiam. Kuruka significava “criança” na língua dos Guerém. Na região do rio de Contas, curuca (*Atya scabra*) também é o nome de um crustáceo semelhante ao camarão de água doce, bastante popular e fácil de pescar na área.

Nos anos setecentos e oitocentos, o comércio de kurukas (crianças) era feito por nativos, administradores, colonos e viajantes. A comercialização e a exploração de seu trabalho nos serviços domésticos, corte de madeira ou lavouras enriqueceram muitas pessoas rapidamente. Os arrabaldes de suas propriedades foram se desenvolvendo, originando povoados, vilas, arraiais e cidades. Proibido em 1831, esse tipo de atividade era lucrativa e permaneceu na região por várias décadas (Oliveira, 2012; Paraíso, 2016).

A mulher era um elemento importante na composição dos grupos guerreiros. A organização econômica dos Aimorés baseava-se na caça e

pesca como atividades masculinas e na coleta de vegetais como atividade feminina. Essas atividades tinham suas dificuldades e exigiam constantes deslocamentos das pessoas. Com a ocupação de seus territórios originais por outros povos coletores e caçadores e por colonizadores interessados em impor a pecuária, a agricultura ou o extrativismo mineral ou vegetal, prover alimentos tornou-se uma atividade de risco. O sequestro de mulheres indígenas afetou os modos de vida dos Botocudos, pois

O equilíbrio alimentar era garantido pela coleta vegetal, atividade predominantemente feminina, o que também se refletia no equilíbrio das relações entre homens e mulheres, já que a satisfação plena das necessidades alimentares só podia ser suprida por um casal (Paraíso, 2014, p. 179).

A ausência de mulheres diminuía a força de resistência do grupo, pois a ela também cabiam as decisões sobre os assuntos internos da comunidade. Com a dificuldade de alimentar-se, as roças dos portugueses passaram a ser alternativas para encontrar comida, sem necessidade de grandes deslocamentos. Para guardá-las, os europeus passaram a usar cães, pois eles avisavam rapidamente a chegada de estranhos (Paraíso, 2014).

As mulheres indígenas eram alvo frequente de estupro e sequestros. Se raptadas ou prisioneiras, eram em seguida distribuídas entre administradores, colonos e viajantes naturalistas para que fossem “civilizadas”. Barros (2019) complementa que a violência sexual sofrida pelas mulheres originárias era notória nessa condição e isto virou objeto de artimanhas de proteção entre os homens originários aldeados (Barros, 2019).

Apesar de muitas crianças e mulheres indígenas terem sido criadas longe de seus contextos comunitários originais, traços dessa identidade foram mantidos ou ressignificados. De acordo com o pensamento indígena de sua conexão com tudo que possui vida, entendemos que as identidades e as culturas se forjam numa dinâmica entre o material e o imaterial, entre o ancestral e o contemporâneo, conectados pelo espírito da vida, que a tudo conecta (Esbell, 2021; Krenak, 2020). De acordo com Jaider Esbell,

Pensamos um pouco mais partindo da possibilidade que cultura é energia e, portanto, não deixa de existir, mas fica disponível em algum lugar. É muito pouco provável que haja alguma cultura, por mais fechada e “pura” que possa

parecer que não tenha deixado algum “herdeiro genético” em alguma outra cultura que ainda está viva (Esbell, 2021).

Nesse raciocínio, o desaparecimento completo de traços identitários de um grupo é impossível. Esses aspectos ou fronteiras manifestam-se em contextos sensíveis e íntimos do indivíduo. Significa admitir que, embora nossos ancestrais indígenas tenham sido impedidos de conviver com sua comunidade original, a experiência dos sentidos nos dá a chance de comunicar com os seres vivos, suas energias e seus lugares. A atribuição de significados pode se alterar, mas a presença dessa cosmovisão ancestral é a prova de que a vida é, enfim, uma transcendência (Krenak, 2020).

TERRA E GENTE ANCESTRAL

A costa que a gente chama de baiana era percebida pelos nativos como ser vivente. Quando os originários perderam o direito de continuar a viver nos terrenos em que nasceram, a terra passou a ser vista como “propriedade” pelos brancos. Os “donos” se voltavam para cultivos únicos, reforçando um modelo de sociedade, vida e condição humana “únicos”. Essa perda produziu – e ainda produz – significados que vão além da necessidade de prover alimentos ou de ter abrigo. Estar no território de seus ancestrais é estar vivo por completo!

No entendimento dos originários, o sujeito é ligado à terra. Essa conexão é celebrada em alguns ritos, como o do enterro do umbigo, praticado por diferentes grupos. Hábito comum dos Kariri-Xocó, no sertão pernambucano; dos Kaingang, em Santa Catarina, e dos Tupinambá, na Bahia, entre outros, o costume de enterrar o umbigo do recém-nascido na terra dos pais conecta aquele sujeito em formação ao território ancestral e o ajuda a ser uma pessoa completa e honrada. Ele ficará vinculado àquele lugar para sempre, mesmo quando não for mais visível (Alarcon; Paciornick; Tupinambá, 2020; Santana, 2021; Sousa, 2021).

Por meio desse rito, a identidade e o pertencimento ao grupo étnico se materializam. Nessa concepção, dentro do corpo da mãe-mulher, o indivíduo recebe, através do cordão umbilical, as características físicas de sua gente. Uma vez fora da barriga, o umbigo do sujeito precisa ser “plantado” no seio da mãe-terra para que a conexão com a ancestralidade se faça completa. O lugar em que o umbigo é depositado também influencia na vocação da pessoa: se enterrado próximo a um rio, pode ser

um bom pescador; se próximo às hortas, bom agricultor ou conhecedor de ervas de cura, e assim por diante. É o umbigo que conecta o indivíduo ao território de seus ancestrais, tornando aquele corpo totalmente pertencente ao grupo. Portanto, perder a terra gera um problema não só ecológico, mas de ordem moral e espiritual para os povos tradicionais (Santana, 2021; Sousa, 2021).

Entre os indígenas, não é o corpo físico que define o conceito de humanidade. A condição humana abarca tudo o que possui vida, isto é, o mundo em toda a sua natureza. A vida é transcendência; ela ultrapassa a materialidade, o visível. A vida se resguarda no campo da sensibilidade, na capacidade de tocar e ser tocado pelo que possui emoção. Ela não é apenas a materialidade do corpo e da forma!

O planeta Terra, na cosmovisão originária, é um organismo vivo. Essa percepção aciona temas como a ecologia, levando-nos a refletir sobre modos de habitar em sintonia e afeto com as plantas, o solo, as águas, entre outros. Essa sintonia é ancestral, está presente em cada indivíduo e manifesta-se no universo dos sonhos (Krenak, 2020).

Os sonhos são como elos de comunicação dessa coletividade com os seus ancestrais e vice-versa. Através deles, as águas, montanhas, animais, parentes, encantados e seres da floresta comunicam-se conosco, nos aconselham. Sonhar assume feições institucionais entre os povos indígenas; ele é a institucionalização do afeto dos seres que se conectam conosco através da vida. Por isso, a capacidade de sonhar está ao alcance de todos e ela é imprescindível, pois orienta a tomada de decisões que impactam a vida coletiva (Munduruku, 2021; Kopenawa; Albert, 2015; Krenak, 2019a; 2020).

O sonho e a coletividade também educam e norteiam trabalhos artísticos dos originários. Mas, não porque se afiliam a um movimento estilístico centrado na valorização do inconsciente. Trata-se de perceber que as formas e cores da produção visual indígena contemporânea correspondem à experiência sensível de pessoas que valorizam o universo espiritual e ancestral de seus povos, como vemos em obras de Jaider Esbell.⁴⁰

Figura 12 – ESBELL, Jaider. *Pata Ewa'n – O coração do mundo*, 2016, acrílica sobre tela, 230 x 250 cm

⁴⁰ Jaider Esbell (1979-2021) foi um artista e curador pertencente ao povo Macuxi, nascido em Roraima Sua produção enuncia a cosmovisão e o sentido comunitário nas lutas dos povos originários.



Fonte: Acervo da Galeria Jaider Esbell de Arte Indígena Contemporânea

São criações mediadas pelos elementos visuais, que exercem a comunicação entre o visível e o invisível, entre o vivido e o vivente, entre o indivíduo e seu grupo. Na escola, ainda separamos tudo o que é racional do que afetivo, percebidos como antítese um do outro, e não como elementos complementares, inerentes à vida. Nela, o pensar é mais valorizado do que o criar, fazer, inventar, vivenciar. O chamado do sujeito à experiência completa do viver, juntando racionalidade e sensibilidade, acontece em campos de conhecimento específicos: as Artes.

Assim como na arte, na perspectiva de mundo indígena, não se separa corpo, território e espírito ou mente. A experiência dos sentidos terá significados distintos de acordo com a cultura do indivíduo. É o caso dos processos criativos de Yakunã Tuxá e Daiara Tukano, artistas que evocam a ancestralidade feminina e a força espiritual de seus povos em diversos suportes expressivos contemporâneos.

Nas criações dessas mulheres, vemos a permanência da força dos antepassados. A ilustração digital, a pintura, a escrita, performance e outros meios expressivos são usados pelas referidas artistas para demonstrar que a arte prepara o sujeito para refletir sobre a sociedade em que vive, facultando-lhe a autoexpressão, a imaginação e ferramentas de elaboração

de novos universos possíveis e impossíveis. Para elas, muitos mundos são possíveis, mas eles não são desconectados de suas origens.

CONSTELAÇÕES DE GENTE

Os nativos da costa baiana tiveram seus corpos explorados de diversas maneiras. O trabalho escravizado repetitivo, manual ou fabril enriqueceu pessoas e erigiu núcleos urbanos. Mas, o fazer tradicional dos trançados, tecelagem, de artefatos de caça e pesca permitiu que a ancestralidade continuasse a se comunicar sensivelmente. Localidades originadas por antigos agrupamentos indígenas ainda mantêm traços originais em seu cotidiano e no modo de partilhar sua subjetividade. A escola pode lançar mão de estratégias de ensino que aproximem as visões de mundo de quem aprendeu a arte de trançar, pescar, tecer, curar o corpo e o espírito, enfim, a arte de viver mais próximo de tudo o que é vivente.

A escola pode explorar novos ambientes de ensino e aprendizagem promovendo oficinas de transmissão dos saberes dos mais velhos, instigando a produção bi e tridimensional a partir do ensino de técnicas desses mestres de saberes comunitários. Em geral, essas pessoas não são reconhecidas como artistas, mas detêm profundos conhecimentos técnicos de criação artística. O arcabouço desses saberes alimenta os ensinamentos da cultura, do modo de vida da comunidade. Os princípios artísticos e culturais educam o sujeito para a coletividade. O trabalho com a expressão tridimensional e a compreensão da complexidade dos elementos (naturais ou artificiais) podem representar essas localidades, seus símbolos ou objetos-síntese da sensibilidade ancestral, elucidando fronteiras de identificação étnica e racial da comunidade. Essa dinâmica é percebida em trabalhos dos artistas indígenas contemporâneos, a exemplo de Jaider Esbell, Denilson Baniwa, Arissana Pataxó, Mahku (coletivo artístico do povo Huni Kuin, do Acre).

Ailton Krenak (2020) nos alerta que os indígenas que trabalham no campo da arte e cultura, assim como os demais, andam em “constelação”. Essa expressão foi usada para realçar a ligação cósmica que os indígenas mantêm com os outros organismos vivos (natureza, espírito e corpo) e o seu comprometimento com a perspectiva do coletivo. São parentes, partes de uma grande família que não está dissociada de outros seres. Nesse aspecto, expressões que chamamos artísticas, como o cantar e o

dançar, dão corpo a momentos de reenergização do grupo, um exercício de comunhão com esse todo entendido como humanidade. Os sentidos que, provocados, manifestam-se criativamente através do corpo, acionam e harmonizam memórias, heranças ancestrais e modos de vida cotidiana. Essa sensibilidade é norteadora de sonhos, mensagens e reelaborações do sujeito e de sua coletividade.

A vida é acionada em outro tempo possível, o da ancestralidade e da subjetividade, eixos compartilhados através dos sonhos em diversos grupos. A extensão do caráter humano a outros organismos desvela o passado de cada indígena como um ser filiado a outro ser, a tudo o que existe e vive no território (animais, rios, árvores...). Essa memória impele o desejo de proteção e preservação do meio ambiente e da vida em toda sua forma (Munduruku, 2021; Kopenawa; Albert, 2015; Krenak, 2019a, 2020).

Tal compromisso é compartilhado em todas as suas dimensões entre os povos originários. A educadora guarani nhandewa Sandra Benites (2015) complementa que, no seu povo, a notícia da vinda de uma criança suscita a responsabilidade da comunidade em manter o espírito e o corpo em pleno equilíbrio para garantir as energias e sentimentos positivos da nova vida.

O cuidado coletivo com a nova vida também é variado e compartilhado em outras sociedades, como a Kariri-Xocó. O parto se constitui de uma série de ritos e cuidados protagonizados principalmente pelas mulheres mais experientes. Aquela que acompanha o corte, a cicatrização e o enterro do umbigo recebe o status de “madrinha de umbigo” e recebe toda a reverência da criança. A coletividade se mobiliza para a colheita das ervas que a recém-parida deverá usar para sua proteção espiritual e física. Para eles, é de responsabilidade da comunidade evitar que a mãe de um recém-nascido seja ludibriada pela “cobra-mamadeira”. Em sua crença, perto da casa de uma mulher parida ninguém pode assobiar à noite, pois a cobra pode entrar pelo telhado ou por debaixo da porta da casa. Se isso acontecer, a cobra se pendura no telhado até alcançar o seio da mulher quando adormecida. O animal mama na mulher e oferece o rabo para que o bebê o sugue, condenando-o à morte por inanição ou por uma abertura de feridas no corpo. Para afastar o réptil, queima-se chifre ou casco de boi nas proximidades da casa, pois o cheiro forte repele a serpente (Santana, 2021).

A vivência em contextos comunitários reforça o modo de vida e o pertencimento do grupo, resultando numa percepção de vida confortável. Em seu estudo sobre a educação de crianças guarani, Benites (2015) resalta que o esforço por uma vida tranquila é trabalho de velhos e novos.

As crianças, quando livres, interagem com o meio, com o território, com tudo o que é vivente. É assim que elas vão constituindo também conhecimento, destaca Faria (2020), ao tratar da infância entre os Pataxó e Xacriabá. Elas são educadas para a convivência e compromisso com esse todo, essa “humanidade” que transcende o corpo do homem ou da mulher. Entre os diversos espaços de aprendizagem, estão o compartilhar de fazeres artísticos (Faria, 2020; Kui; Araújo, 2022).

Aprender com os mais velhos uma tarefa como tecer, grafar, pintar, moldar, esculpir etc., prepara o sujeito para a vida social. A responsabilidade (material e imaterial) da criança com a experiência de seu povo é apreendida através do estar junto. É vendo, ouvindo, cantando, dançando, aprendendo e ensinando técnicas artísticas de artefatos cotidianos; grafismos com seus momentos e simbologias próprias; a corporeidade, a musicalidade... Esse aprendizado na infância vai ficando mais complexo de acordo com a idade e a experiência, como nos informa Kui e Araújo, ao refletir sobre os Huni Kuin.

Conforme a criança cresce, vai aprendendo outras habilidades, com técnicas específicas, tais como: a construção de barcos e de casas, formas de pescar, de caçar, de trabalhar nos roçados, na fiação, na produção de tintas naturais, assim como cantar as músicas, fazer os grafismos e seus significados, etc. Esses conhecimentos não têm restrição de idade, podendo participar desses processos desde pequenos (Kui; Araújo, 2022, p. 44).

As regras dessa produção artesanal são específicas de cada comunidade. Elas servem para organizar o trabalho e facilitar a transmissão de conhecimento, mas podem ser moldadas de acordo com a dinâmica do coletivo. Cada criação possui significados ou mensagens próprias, compreensíveis pelo seu povo. É o que ocorre ainda com os Pataxó: a confecção de adornos e artefatos utilitários implica na divisão de tarefas entre homens, mulheres e crianças, fazendo-os interagir, aprender e ensinar. O processo de extrair, coletar, comprar e usar as matérias-primas de

tornozeleiras, vasos, tangas, cocares, brincos, pulseiras etc. é importante para o reforço do sentimento de pertença ao grupo e ao território. Essa produção é requisitada internamente por questões culturais, mas também tem aceitação comercial atualmente (Faria, 2020; Souza, 2013).

Fora de seu contexto e tempo de utilização, muita coisa perde significado, pois muitas peças circulam no meio comercial e recebem significados e usos distantes e diferentes. São identificadas por sujeitos externos como obras de arte ou símbolos de identidade étnica, interpretados à luz de outras culturas não indígenas, desprezando os contextos de onde saíram. A eficácia, sentido e valor desses artefatos dependem da comunidade que os elabora (Lagrou, 2009).

A vida comunitária do indígena constitui um elemento importante para as sensibilidades do sujeito, para a elaboração e transmissão de normas de convivência, consciência e responsabilidade históricas das lutas. Um intelectual nesse contexto é, segundo Krenak (1992, p. 201), aquele que deverá “[...] estar no meio de seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural.” O autor conclui que todo indígena se apropria da arte como meio de expressão e conexão, portanto, também é um artista (Krenak, 1992).

Desde sempre, nos contextos comunitários indígenas (fazer artesanal, ritos, trabalhos, festas...) se transmitem as histórias e lições importantes para o bem viver de cada povo. E isso vai influenciar a constituição de noções como a de pessoa e de corpo dessas sociedades (Benites, 2015; Krenak, 2020; Munduruku, 2021).

As noções de corpo e pessoa são instituídas de modos distintos em cada comunidade. Corpo e pessoa são moldados de acordo com o pensamento e ação de cada povo, em seus ritos de passagem. Por isso, a produção indígena de artefatos é destacada pela agência do corpo, tais como as pinturas corporais, performances, arte plumária, máscaras e objetos rituais ou peças de uso cotidiano, especialmente os feitos para alimentar ou obter alimentos (Lagrou, 2009).

O trabalho com cerâmica ou pintura corporal, entre outras formas de arte, envolve o conhecimento de mitos ou aspectos históricos e filosóficos que circunscrevem limites e aproximações da identidade do grupo. Assim também, aprende-se a medicina, a cura espiritual, as tecnologias e as condutas. Esses valores, repassados na infância, norteiam a vida comunitária e a força espiritual do indivíduo e do grupo (Kui; Araújo, 2022).

É por meio do entrelaçamento das experiências coletivas de ontem e de hoje que os originários são convidados a viver intensamente a experiência do presente, sem preocupações com o futuro. Essa visão otimista, intensa e coletiva diante da vida constitui a maior força dos povos indígenas (Munduruku, 2021).

ALDEIAS MODERNAS

Não entre o século XIX e XX, em meio às mudanças no mundo da arte e na compreensão das identidades, a questão indígena recebeu grande destaque na produção visual. A mitologia e os motivos ornamentais da cerâmica de indígenas amazônicos eram exaltados nos trabalhos de artistas acadêmicos e precursores do *design* brasileiro. Esses temas eram frequentes na produção de *art déco* que enfeitava salas, galerias e outros locais de prestígio (Godoy, 2012). Essa ambientação desembocou no contexto moderno, ligado à discussão identitária e à ideia de originalidade, autenticidade. Concepção essa de que o autor indígena seria incapaz de emitir algum discurso racional acerca de sua criação artística, necessitando de uma voz suficientemente “civilizada” para interpretar e tornar inteligível a obra. Não à toa, a cultura material dos Marajoara foi uma das principais referências dessa moda...

O movimento moderno ressaltava a língua de certas etnias e alguns traços culturais que permaneceram nos modos de vida de alguns lugares. Na prática, ocultava a diversidade de povos, fechava os olhos para as violentas incursões do Estado e negava o protagonismo indígena em todos os aspectos. O “índio” era concebido como um ente do passado, de cultura homogênea e não contemporâneo (Pachamama, 2020). O modernismo nacional erigiu imagens que diluíam a presença indígena em nome de uma nacionalidade miscigenada, em que não cabia a existência de grupos e seus traços específicos. A ideia da antropofagia, presente no contexto cultural, reforçava esse princípio. Do originário restariam apenas algumas características “impuras” devido ao contato e à assimilação das culturas negras e europeias. A identidade indígena era questionada, pois eram vistos como praticamente extintos no Brasil.

Por outro lado, houve inovação na política indigenista, afetando seriamente os povos da costa sul baiana. O estado da Bahia não reconhecia mais nenhuma comunidade ou grupo indígena em seu território. Com a

criação, em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o estado instalou uma categorização dos povos que hierarquizou no tratamento daquelas pessoas. O órgão entendia que “ser índio” era uma situação transitória, pois o objetivo era incorporar aqueles indivíduos à “nacionalidade brasileira” (Andrade, 2014). Até os anos 1950, houve uma firme “linha divisória entre índios puros, os pegados no mato, e os impuros ou caboclos, aqueles oriundos de antigos aldeamentos” (Souza, 2014, p. 10).

O departamento visava integrar os indígenas à sociedade nacional e transformá-los em força de trabalho a partir de centros agrícolas. Previa a instalação inicial de núcleos de atração de grupos “hostis e arredios” e, posteriormente, a implementação de povoações com hábitos mais sedentários. Adaptados às práticas agrícolas nacionais, os nativos poderiam receber uma porção de terra para que se instalassem juntamente com os sertanejos... Por fim, o SPI organizou expedições em território nacional, estudos, reservas de terras... mas a contradição e a opressão foram seus grandes legados (Andrade, 2014; Sousa, 2014). Em 1967, foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Nos primeiros documentos de sua instalação no sul da Bahia, descreve-se a intenção de iniciar uma expedição seguindo o curso do Rio Jequié, onde haveria condição de montar uma equipe, pois os nacionais e os indígenas mantinham relação harmoniosa por ali. Do rio Jequié, também conhecido como Rio das Almas, em Nilo Peçanha (antiga Vila Nova de Boipeba), seguiriam rumo à “zona tampão”, ao sul de Camamu (Andrade, 2014).

O SPI instalou uma série de Postos Indígenas ao sul da Bahia e em Minas Gerais. Os postos se configuravam numa espécie de conjunto de aldeamentos modernos, onde etnias diferentes eram obrigadas a trabalhar e conviver, submetidas a regras que visavam fortalecer a narrativa de extinção e a exploração do trabalho escravo (Alarcon, 2019; Souza, 2014).

A divulgação da extinção dos nativos brasileiros, um dos desdobramentos das ações do SPI, colaborou para a transformação de territórios dos originários em terras de particulares, especialmente fazendeiros, cacauicultores e pecuaristas. O Serviço era notoriamente corrupto e repressor, funcionava precariamente e não dava conta de proteger os nativos. Ao contrário, o SPI escravizou e empreendeu negociações para o arrendamento e apropriação de terras por parte de fazendeiros, entre outras atitudes que comprometeram os territórios e a vida dos originários. O órgão documen-

tava irregularidades e indícios de crimes por parte de não-indígenas, mas as denúncias nunca foram investigadas (Andrade, 2014; Sousa, 2014).

Apesar de se empenhar em materializar o discurso da extinção indígena, documentos do SPI apontaram a persistência de grupos isolados vivendo no perímetro do Baixo Sul, Sul e Extremo Sul baianos. Pataxós, Maxacalis, Camacã-Mongoiós e outros povos resistiram no entorno das bacias dos rios Gongogi, Cachoeira, de Contas, Jequitinhonha e Pardo, nas primeiras décadas do século XX. Tais grupos, segundo os relatórios, encontravam-se “ameaçados por doenças, invasões, maus-tratos, fragilidades culturais, expansão da lavoura cacaueira e, sobretudo, pela corrupção no próprio SPI” (Souza, 2014, p. 1).

Nessa área do Gongogi e de Contas, ainda pertencente à Camamu, descrevia-se também a existência de três etnias não identificadas e um quilombo. O SPI documentou que a ação de fazendeiros contra as vidas de índios era constante (Andrade, 2014; Souza, 2014). Em 1911, o SPI fundou um posto de atração entre os rios Gongogi e de Contas.

Em 1926, em terras que eram do município de Itabuna (bacia do rio Cachoeira), o SPI criou a Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu, destinada a agrupar Tupinambás e Pataxós. Para lá foram conduzidos, à força, remanescentes de aldeamentos extintos e diversos indígenas da costa, sertões e recôncavo: Baenã, Pataxó, Hã Hã Hãe, Kariri-Sapuiá, Guerém, Kiriri... Alguns desses povos nativos, inclusive, sequer tinham contato anterior entre si. Souza (2014) aponta que, na memória de antigos indígenas dessa reserva, pessoas que lutavam pela retomada de suas terras também eram aprisionadas e tuteladas nesse lugar. Nesses locais, o indígena seria transformado em trabalhador rural, escravizado, atuando no desbravamento de matas, na pecuária e na lavoura cacaueira, principalmente.

De acordo com o regulamento do SPI, aqueles aldeados modernos ficavam impedidos de falar sua língua, proibidos de ensiná-la aos filhos ou manifestar qualquer outro traço de indianidade. Para quem infringia as regras, o castigo era certo. A tutela do estado deixava as pessoas à mercê da vontade dos funcionários do órgão público. Assim, mulheres e crianças indígenas eram “dadas” ou “alugadas” pelos dirigentes às “famílias” ou aos “cidadãos de bem” de Itabuna, Ilhéus, Salvador e até Rio de Janeiro. Os chefes dos postos recebiam favores e presentes em troca dessa mão de obra escravizada. Os indígenas não recebiam salário e sofriam diversas violências (Alarcon, 2019; Souza, 2014).

Apesar de tudo isso, o SPI e seus postos ofereciam certa segurança e assistência aos nativos, pois impunham certos limites aos assassinatos e perseguições. Mas funcionava precariamente, muitos aldeados morreram doentes por falta de alimentos e medicação. Parte das terras utilizadas pelas Reservas ou Postos do SPI se constituíram em alguns municípios e localidades sul baianas. Nessas cidades, a presença indígena continua negada em todos os sentidos possíveis. Uma parte dos terrenos também foi reivindicada por fazendeiros particulares ou transformada em palco de disputas que duram até os dias atuais... (Instituto Socioambiental, 2023).

Em Minas Gerais, em 1967, o SPI criou o Centro de Reeducação Indígena ou Reformatório Agrícola Indígena, um presídio em território Krenak. Os Krenak ou Botocudos descendem dos Aimorés do Baixo Sul da Bahia. Em geral, as ações do SPI eram recheadas de violência física ou de qualquer outra ordem, mas provocavam revoltas. Surgiram novas estratégias de resistência, afirmação e realinhamentos identitários.

EM TERRA DE ÍNDIO

Gustavo Caboco, artista de origem Wapichana, relata que sua mãe, aos dez anos, foi levada para “adoção” por uma missionária e, no fim, era para trabalhar como empregada doméstica, sem salário, na casa de uma família de Boa Vista em 1968. Ela migrou de casa em casa até se fixar em Curitiba, no Paraná, cidade em que seu filho nasceu. Só retornou ao seu povo quando Gustavo tinha cerca de doze anos. Então, o menino conheceu os avós e demais parentes. Isso marcou um processo de reconhecimento de sua identidade e pertença Wapichana, a ponto de ser refletido em todo o processo criativo do artista na atualidade. O autor vem explorando sua criação como uma espécie de retorno de sua indianidade, usando desenho, performance, bordado e outros meios expressivos (Germano, 2021). O que Gustavo Caboco vem fazendo nem todo brasileiro conseguiu fazer... Para sua sorte, a mãe guardou bem as memórias, lugares e nomes, e eles vêm conseguindo fazer o caminho de volta.

Gustavo nasceu em 1989 e cresceu entendendo que a família materna era Wapichana e que isso significava muito para eles. Constituiu-se como “caboclo”, um fruto da miscigenação. E agora, em seu caminhar, busca ressignificar esse adjetivo, afirmando sua identificação com os indígenas.

Gê Viana, artista maranhense não indígena, vem explorando também sua relação originária. Sua família teve origem a partir de uma “Índia pega

mato”, que lhe deixou como herança o fenótipo indígena. Ela partiu para uma investigação e conseguiu identificar a sua origem entre os Anapuru Muypurá. Os trabalhos de Gê Viana são marcados por provocações em torno da miscigenação e da busca pela afirmação da herança indígena. São exemplares disso uma série de fotomontagens que ela fez, usando como base fotografias e outras imagens de familiares, conhecidos seus e indígenas. Ela tem outras criações que marcam o retorno dessa artista à sua ancestralidade (Rhae, 2021).

Assim como as de Gustavo e Gê Viana, diversas famílias baianas admitem sua ligação com os indígenas. Essa relação é, em geral, explicada por sua origem a partir de uma mulher ou criança “catado no mato, amarrado a laço e criado a dente de cachorro”. Mas raros são os registros de nomes e povos pertencentes. Nessas histórias, crianças se tornaram adultos dóceis e devotados às famílias “adotivas”, prestando-lhes serviços domésticos ou rurais com extrema gratidão e lealdade. E as mulheres, lindas moças agregadas e apaixonadas por seus “salvadores”, por quem dispensaram o amor matrimonial eternamente. Aos ouvidos críticos dos dias de hoje, é impossível imaginar uma criança ou uma mulher que, amarrada a uma mesa ou tronco, desenvolva afeto e lealdade por quem lhe “resgatou” da “solidão” da mata e lhe manteve presa. Esse cenário só é possível se interpretarmos a extrema violência à condição humana que ele sugere. Que mulher se casaria com um homem que a acorrenta? Que homem se afeiçoaria a quem lhe violenta? Trazer a presença indígena para a sala de aula requer também coragem para reescrever a história de nossas famílias, seus apagamentos, dores e ausências.

Desde criança, eu ouvia histórias dos caboclos mais antigos, dos quais eu descendia e que, um dia, talvez, eu passasse a cuidar. Como entes vivos, esses caboclos reinavam em pedras, rios, serras, florestas, cheiros, céu. E, portanto, tudo deveria estar sempre bem tratado para que lá permanecesse a força de cada um de minha família. Fisicamente, eles tinham a aparência de pessoas conhecidas, de meus mais velhos.

Durante os anos 1990 e 2000, consegui gravar muitas entrevistas com familiares mais velhos, a maioria já quase octogenária. Quase todos pertenciam à minha linhagem materna. Registro que foram depoimentos difíceis de captar, pois eram repletos de muita emoção, lágrimas e silêncios, especialmente quando entrávamos no tema da propriedade da terra e das histórias das mulheres. Donos e donas de temporalidades distintas, as

conversas traziam a importância da espiritualidade para seguir o curso da história. Foram relatos que mesclavam aparições de encantados, mocinhas defloradas, roubos de terra, trabalho, sonhos compartilhados, perseguições violentas, misturas étnicas, migrações forçadas etc. Com aquelas pessoas, entendi o significado de resistência e da força dos caboclos. E, graças às palavras deles e delas, consegui construir a narrativa que segue.

A partir daquelas conversas, identifiquei personagens que se misturaram no meio da trilha histórica que aqui venho trazendo: Bernadete, Benedita e Firmino. Uma ancestral indígena do meu pai nasceu provavelmente na segunda metade do século XIX. Ela foi encontrada numa cabana abandonada “para os lados da Cajaíba”, em Valença, logo depois de “uma guerra”. Os pais foram dados como mortos e a criança, de pouco mais de dois anos, foi “achada” chorando muito, sozinha. Batizaram-na de Bernadete. Essa mulher viveu como agregada de uma família branca, que a “criou como se filha fosse”. Bernadete não se casou, mas teve filhos. Ela se tornou mãe de algumas crianças e uma delas virou a avó de minha avó paterna.

Meu avô paterno, apesar de nascido na zona rural de Nilo Peçanha, possuía parentes no povoado do Tabuleiro (que pertencia a Camamu, depois a Ibirapitanga) e no povoado do Cristal, o povoado dos Funis de Ubatã, que pertencia a Itacaré, Maraú, depois a Gongogi. Era homem de poucas palavras; a ele sempre foi atribuída uma ascendência negro-indígena, e seu olhar desconfiado e a grande sabedoria com plantas e lavouras eram justificados pela “genética” originária.

O Cristal foi uma vila próspera de negros e índios descendentes, criada por beiradeiros, isto é, migrantes pobres da faixa litorânea de Camamu e Valença. Em meados do século XX, era no Cristal que o cacau daquela região se concentrava e seguia em canoas até Ubaitaba, para ser embarcado no trem até o porto de Ilhéus (Santos, 2008).

O povoado Cristal ficava na rota de muitos tropeiros e caboclos em trânsito, conforme a oralidade local. Essa área, refúgio dos Pataxó, Guerém e Camacã, foi objeto de litígio durante quase todo o século XIX e XX. Palco de intervenções do Serviço de Proteção ao Índio, o lugar da obra da barragem pertencia à Camamu e seu distrito Dois Irmãos (antes chamado de Orojó). As águas da Usina do Funil, construída nos anos 1950 no rio de Contas, cobriram aquele próspero vilarejo. A obra abrange os atuais municípios de Ubatã, Gongogi e Ibirapitanga.

Na religiosidade dos remanescentes do Cristal, destaco a presença do caboclo ou ritos a eles associados. Candomblecistas, benzedeiros, rezadeiras, parteiras e curandeiros que viviam no entorno do referido povoado se espalharam pelas cidades da região. Essas pessoas sabiam dar “passe de cabôco”, que era uma espécie de incorporação de um ancestral indígena durante um rito de purificação espiritual ou cura do corpo. Tanto em meio urbano quanto em meio rural, “samar cabôco” ou “rezar cabôco” tornaram-se sinônimos de participação em ritos religiosos de matriz africana (Santos, 2009; Santos, 2008).

Na mesma época em que Bernadete “surgiu”, um outro ancestral indígena meu, do lado materno, “apareceu” em Ferradas, Ilhéus. A criança de aproximadamente 6 anos, resgatada das matas, perdida de seus pais, foi rebatizada como Firmino. Ele chorava e fugia várias vezes para reencontrar sua gente, mas era sempre recapturado. Firmino, “catado” no mato ainda menino, terminou de crescer “amarrado ao pé de uma mesa”. Recebeu muitos castigos por sua valentia e desobediência até que desistiu de fugir, conquistou a confiança da família que lhe recebera e foi adotado perante a lei, herdando uma pequena porção de terra de cacau. Os pais adotivos faleceram e lhe deixaram por herança legal a fazenda em Ilhéus.

Firmino casou-se com uma mulher negra e teve Manoel Joaquim. Um dia, a fazenda em que moravam foi atacada por jagunços de um certo coronel. Ameaçados, Firmino e sua família fugiram para a região de Água Preta do Mucambo (atual município de Uruçuca), vizinha a Ferradas. Então, de uma hora para outra, apareceram documentos dessa fazenda indicando que o proprietário era o mandatário da ameaça, não mais Firmino. A fazenda mudou oficialmente de proprietário, sem que Firmino a tivesse vendido ou negociado anteriormente. O coronel tomou à força suas terras, repletas de cacauzeiros. Contudo, esse tipo de golpe era bastante comum na região e era conhecido como caxixe. Assim, muitos renomados coronéis do cacau, descritos pela historiografia como “desbravadores do cacau”, enriqueceram (Alarcon, 2019).

Nos idos do século XIX, as terras dos arredores de Ilhéus também eram ocupadas por pessoas distintas das figuras dos coronéis. Ignorados pela história, anônimos formaram comunidades rurais responsáveis pela ocupação daquela parte do território:

A frente pioneira foi formada por colonos livres, índios e forros empregados nas feitorias de pau-brasil e de madeiras de construção, coletores de embiras e piaçavas, pescadores, homens “embarcados”, que viviam da navegação de cabotagem, além de pequenos produtores de farinha de mandioca, milho, feijão, aguardente e algodão, na maioria, posseiros de pequenas datas de terra, com seus poucos escravos, ou contando apenas com os braços da família (Dias, 2007, p. 412).

Para que a cacauicultura concentrasse renda nas mãos de poucos, pequenas propriedades eram tomadas à força pelos fazendeiros. Sem prestígio ou terras, uma legião de pessoas se deslocava de um lado a outro da “zona tampão” em busca de trabalho e segurança ou seguia sertão adentro para se proteger da violência e perseguição.

Não foi diferente com a família de Firmino. Seu filho Manoel Joaquim, de sobrenome Cruz, casou-se com Benedita, negra que “era mais pra cabocla porque parecia até uma índia”. Os parentes dela viviam entre os povoados de Banco Central (distrito no norte de Ilhéus), Macuco (atual Buerarema) e Poço Central (que pertencia à Itacaré e hoje, à Aurelino Leal), próximo ao Rio de Contas. Era uma mulher valente, que não se dobrava a ninguém, e de uma forte herança espiritual, trabalhada no candomblé. Manoel e Benedita mantinham amizade com os indígenas, vizinhos. Entre eles, estava a Mãe Iaiá. Mãe Iaiá era uma comadre deles, de laço familiar espiritual. A cabocla era chamada de “mulher dos índios”, pois era muito valente, “brigava como homem” em qualquer situação e vivia em contato com o seu povo indígena, de Camacã (município da região cacaueira baiana). Ela usava arco e flecha para se defender de ataques e dominava toda sorte de rezas e plantas de cura. Ensinou a muitos de Poço Central e região o correto manuseio do arco e o preparo das flechas envenenadas.

Havia muito engajamento dessas comunidades, ribeirinhas ou escondidas na mata adentro, no preparo do Caruru de São Cosme e Damião ou Mesa das Crianças, nas rezas, ladainhas e benditos, nos encantamentos e outros elementos de grande responsabilidade e mobilização religiosa (sentinelas, por exemplo). São Sebastião, que era a personificação do Caboclo e também de Oxóssi – deus africano das matas, e Nossa Senhora da Conceição, que era Yara, a Mãe d’Água ou Yemanjá ou Oxum – divindades africanas das águas do mar e dos rios, eram bastante queridos naquela região. Além deles, Santo Antônio, o grande protetor daqueles

que guerreavam, porque era a figura de Ogum, deus guerreiro africano, e outros santos, recebiam a devoção de muitos. A assistência espiritual cristã era rara, pois os padres não frequentavam muito as vilas pobres. Quando apareciam, vinham a convite de algum fazendeiro de prestígio da região, e a prioridade era batizar as crianças nascidas. Casamentos oficializados também eram raros. Mas as famílias não deixavam de se formar por isso!

CASA DE BENEDITA

Naquela terra marcada pela violência, era corriqueiro o rapto de moças, com ou sem consentimento delas. A historiadora Cristiane Batista Santos (2022) salienta que casos de mocinhas mestiças defloradas e abandonadas por forasteiros eram comuns no pós-Abolição do sul baiano. Mas os laços de solidariedade existentes entre as mulheres naquelas comunidades não permitiam o abandono das crianças geradas. Talvez por isso, haja muitos silêncios e interrogações a respeito de maridos e pais de figuras familiares mais antigas dali... As pessoas se aproximavam e conviviam juntas tendo a religião (de matriz africana e indígena) como vetor de união fraterna e interétnica. Estar sob a liderança religiosa de alguém era “pertencer à casa desse alguém”, isto é, ser assistido espiritualmente e gozar de proteção, segurança e aporte moral na comunidade (Santos, 2008; Santos, 2009; Santos, 2021). Mãe Iaiá era da “casa de Benedita”.

Benedita e Manoel passaram a viver em Poço Central, e a amizade com Mãe Iaiá e sua gente continuou forte. Os mais velhos moradores da região, tais como meus avós, contavam que, do alto das serras que cercam aquela vilinha, os indígenas conseguiam avistar e atacar com flechas quem se arriscava a navegar nas águas do Rio. Poço Central era uma comunidade de negros, quase todos da família Cruz. O outro ramo dos Cruz ficava em Banco Central. Os dois povoados eram cercados por “caboclos legítimos”, designação que o povo na região cacauieira dá para indígenas ou filhos de indígenas que não vivem aldeados.

As misturas étnicas formavam povoados e famílias que não apareciam em documentos oficiais. Mas, uma vez que a mulher indígena tinha filhos de homens não indígenas, a identidade ancestral era negada aos descendentes. E assim acontecia uma busca pela negação da origem, subsumindo seus modos de vida – muitas vezes marcados pela ancestralidade originária, à herança africana. A família Cruz se misturava muito

com os “caboclos legítimos” de antigamente: casamentos, amizades, compadrios... Mas era um tempo em que poucas pessoas sabiam ler e escrever, algumas viviam toda a vida sem nenhum documento além da certidão de batismo. O que valia era a palavra e a honra da pessoa. As notícias corriam entre os vilarejos, no lombo das mulas e no boca-a-boca dos viajantes. As mudanças sociais aconteciam e demoravam a chegar na vida cotidiana sul-baiana, subordinada a uma violenta relação de poder por conta dos fazendeiros convertidos a coronéis do cacau.

O filho do caboclo Firmino se protegeu da violência dos coronéis, estabelecendo-se às margens do Rio de Contas. No entanto, não conseguiu evitar que sua filha Mariquinha passasse uma parte da vida na escravidão, mesmo sendo a menina nascida livre. Mariquinha, herdeira das tarefas religiosas de sua mãe, ao se libertar, passou a ser conhecida como “mãe de pegação” de muitas crianças dali. “Mãe de pegação” era como se chamavam parteiras ou curandeiras responsáveis pelo corte, cicatrização e enterro do umbigo dos bebês. Mariquinha foi a mãe de pegação de minha avó, que a chamava de Dindinha.

Os descendentes de Firmino se identificavam apenas como negros e foram expoentes candomblecistas, raizeiros, benzedeiros e curandeiros na região. Poço Central era um dos redutos desses “rezadores”. Alguns faziam de suas casas lugares de acolhimento e cuidado de doentes físicos e espirituais. Também eram lugares em que os caboclos legítimos podiam se chegar para “trabalhar para curar” os necessitados. Pessoas eram abrigadas por certo tempo naquelas casas de “cuidar” ou “tratar”. Quando o tratamento acabava, a pessoa voltava para sua origem. Não se negava ajuda ou caridade a ninguém. Havia, de certo modo, a certeza de que a rede de cuidadores espirituais era forte e coesa.

Essa rede teve um importante elo na virada do século XIX-XX: Manoel Cândido. Nascido no mesmo lugar que a sua irmã Mariquinha, o “negro curador” brigou com os índios de Gongogi. Gongogi é uma corruptela de Grungunji, palavra derivada da expressão Guerém-gugi, que na língua borum significava “pequeno Guerém”. Era usada pelos indígenas para se referir à região como um dos últimos redutos daquele povo (Mendes, 2006).

Então, vendeu o que tinha e comprou terras do outro lado, em Itacaré, na região do distrito de Taboquinhas. Suas propriedades também se expandiram por Camamu, onde iniciou, fechou o corpo e curou muita gente. Sua casa tornou-se um novo ponto importante de assistência

espiritual, pois o poder de seus “caboclos” era famoso. Ele construiu um patrimônio considerável por Itacaré e Camamu, mas sempre honrando espíritos ancestrais indígenas.

Nos anos 1910, Camamu ainda abrangia localidades nas margens do Rio de Contas, que possuíam modos de vida parecidos com os dos caboclos. O Arraial da Cachoeira do Pau era assim chamado devido ao corte da madeira e seu transporte pelas águas do Rio Cachoeira, feito pelos moradores. Mais tarde, passou a ser chamado de Ibirapitanga, que significa “pau-brasil” (*caesalpinia echinata* LAM., *leguminosae*) em tupi. Alguns parentes nossos viviam por ali, especialmente nos lugares próximos ao Rio Oricó, afluente do Rio de Contas. Ao lado da Cachoeira do Pau havia outro distrito: Orojó. No Orojó, na localidade chamada de “Funis”, foi fundado um arraial de pescadores devotos de São Sebastião, batizado com o nome do santo. Com o tempo, o lugar passou a ser chamado de Dois Irmãos da Mata, posteriormente Ubatã, que significa “canoa forte”, em tupi.

Em ambas, no mesmo período, homens forasteiros acamparam e resolveram colocar mais homens (os locais) para derrubar as matas de seu entorno e semear os primeiros pés de cacau. Mas, quem eram aqueles habitantes locais: fugitivos, libertos, indígenas nativos, mestiços?... Seriam remanescentes de empreendimentos como os aldeamentos dos Funis do Rio das Contas, Olivença ou Ferradas? A historiografia oficial, bem como os discursos oficiais sobre as origens dos municípios da região, não fornece informações sobre as pessoas que moravam ali. Apenas registram a iniciativa dos “desbravadores pioneiros” que “civilizaram” a região. Esses homens se apropriaram – provavelmente à força – das terras daquelas pessoas sem nome. Eles, com nome e sobrenome na história dos municípios, fizeram florescer, ali, os primeiros pés de cacau daquela parte de Camamu.

Nos anos 1920, quando nasceu Maria, sobrinha de Manoel Cândido e filha de Mariquinha, temia-se a ação dos índios e fazendeiros em relação às terras. Os homens da região organizavam milícias para proteger seus terrenos de aguada e mata das brigas com os índios. Nesse período, muitos membros da família Cruz tiveram terras, herdadas de pais e avós, roubadas por golpes de fazendeiros e de pessoas que trabalhavam no governo. Algumas dessas áreas ainda estão sob contestação legal, pois ficavam em áreas inicialmente abrangidas pela jurisdição da Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu. Essas terras pertenciam a Itabuna no princípio. Em seguida, foram divididas e partes incorporadas como patrimônio de

particulares não-indígenas, que nada tinham a ver com os meus parentes mais velhos ou com os aldeados.

Ao mesmo tempo, muitas pessoas “sem nome”, os indígenas e negros, construíram suas casas nos povoados da região, procurando abrigo e segurança. Assim aconteceu em Dois Irmãos da Mata (que pertencia ao distrito Orojó, de Camamu, e é hoje o município de Ubatã). Como descreve Cristiane Santos (2008, p. 31):

Munidos de pólvora, chumbo e sal e coragem, às margens do rio, os descendentes de índios da terra, e os negros beiradeiros começavam a vida aqui. Com determinação, foram transformando as matas em espaços sociais, compondo o quadro de “marginalização, mando e obediência,” como observado anteriormente, em terras de índios, com a força do braço negro. Construíram as primeiras casas, vendas, armazéns, sempre às margens do rio, partindo da Comissão, Ruinha, o Camamuzinho e terminava no Cristal.

Ignoradas pelos documentos historiográficos oficiais, muitas pessoas ocuparam as margens do Rio de Contas, expandindo a vila de pescadores devota de São Sebastião, em direção ao povoado do Cristal, na beira das matas de Gongogi (Santos, 2008). Assentavam-se no lugarejo em busca de segurança e das frentes de trabalho que a lavoura cacaueteira começava a arregimentar no lugar. Viver numa comunidade mais dinâmica que as fazendas e subordinada aos chefes de polícia proporcionava proteção contra os ataques (de fazendeiros, no caso dos indígenas) e de indígenas “hostis”, no caso de pequenos lavradores. Para um indígena, fixar moradia e trabalho num vilarejo como aquele significava diminuir seu reconhecimento como “índio bravo”. Isso lhe impunha uma categoria de “civilidade” desejável aos olhos de quem fazia a lei e, portanto, possibilidade de vida segura, mas subordinada à sociedade racista. Ser chamado de “índio” naquele lugar era ser comparado a alguém rude, bruto, que brigava sem motivo. Naquele contexto, identificar-se como “negro” era menos perigoso do que como “índio”.

Figura 13 – Fotografia de trabalhadores “Negros, índios, beiradeiros-migrantes” numa obra pública em Ubatã, próximo ao Rio de Contas, nos anos 1920



Fonte: Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Ubatã (Santos, 2008, p. 31)

Na descrição da fotografia, nota-se a indicação do trabalho indígena. Não é possível discernir quem é o indígena e quem não é, pois todos vestem-se de modo parecido e têm seus rostos em sombra. É uma cena de trabalho, em que se percebe a edificação de muros de arrimo, provavelmente próximo ao rio. Há casebres construídos também. Considerando a época do retrato, o emprego da mão de obra indígena nessa empreitada teria sido, de alguma forma, articulado pelo Serviço de Proteção ao Indígena, recém-instalado na região? A qual povo pertenciam aqueles “índios”? Muitos deles mantinham vínculos com parentes em Itacaré e Gongogi (que chamavam de “Grunguji”, como os Guerém). Os negros que chegavam ao vilarejo vinham, predominantemente, de Camamu. Mas na categoria “beiradeiros” se encaixavam também os mestiços e caboclos vindos de faixas litorâneas de Nilo Peçanha e Valença. Outros beiradeiros chegaram da parte continental de Valença — notadamente do território Guerém, de Itacaré e adjacências. Ocuparam-se de pescaria, negócios ligados ao cacau (transporte em canoas, lavouras etc.), derrubavam matas, cuidavam da alimentação de gado e de pastagens temporárias, instalaram pequenos portos para suas canoas, casas de farinha, comércio de cestaria e trançados, olarias, serrarias... Essas pessoas também sabiam “curar” com rezas e “passe de caboclo”. Onde se instalavam, muitas casas de curador (ou casas de candomblé) surgiram. Essa área levantada por indígenas e afrodescendentes em Dois Irmãos, que corresponde à fotografia acima,

é chamada até hoje de Camamuzinho (meus pais cresceram nesse lugar, 50 anos depois!).

No tempo em que essa foto foi feita, Maria era mãe pequena na “casa” de uma de suas tias, em Poço Central. Lá, conheceu José, um mascate branco. Ele vinha do garimpo, em Lençóis, mas nascera mesmo numa das fronteiras da Espanha. José desejou se casar com Maria, a negra de apenas 13 anos. A família foi contra o matrimônio, pois o rapaz era um “jagunço” no seu entender. Mas era preferível ter uma filha moça casada com um tipo duvidoso a ter uma filha desonrada e solteira...

José gozava de muitas amizades com os coronéis da região. Ele sabia ler e escrever e, por isso, era sempre convocado para acompanhar o registro de “documentos de roça” nos cartórios da região, em especial nos de Itabuna. De vez em quando, ele passava tempos distante de sua família, acompanhando os negócios e administrando algumas fazendas dos coronéis. Andava muito pelos lados de Itapetinga, Buerarema etc. Então, confiava a proteção de sua esposa e filhos a algum parente, compadre ou funcionário seu. Em troca de seus leais serviços, José ganhou cabeças de gado, dinheiro, terrenos, casas... Os coronéis eram generosos com ele!

José não queria que os filhos se envolvessem com coisas de “preto”, como o candomblé, ou com coisas de “índio”, como os cultos aos caboclos nas roças. O pai não conseguiu distanciar-los de sua ancestralidade. Com o fim daquele casamento, nos idos da década de 1940, José foi morar no Rio Novo (Ipiaú). Maria e seus filhos, por segurança, foram viver no povoado Dois Irmãos da Mata. Era onde José tinha amigos até na chefia da polícia. Mas lá, Maria e seus filhos continuaram suas cosmovisões.

O QUE MOVE É O SAGRADO!

As práticas religiosas mais antigas que identifiquei em minha família integram uma rede de sacerdotes e iniciados nas artes da cura pela natureza e pelos espíritos dos caboclos das matas. A partir de um exercício superficial, consegui identificar pessoas (sacerdotes, rezadeiras etc.) distribuídas em localidades situadas no entorno de afluentes dos rios de Contas (Oricó, Gongogi, Brumado...), Jequitinhonha, Itanhém, Una e Jequiriçá. Coincidência ou não, essas mulheres e homens que “manifestavam caboclos” e conheciam os segredos (espirituais) das matas estavam distribuídos em um grande território formado por povos indígenas em

trânsito ou em luta desde o século XVI. Numa época em que a maioria não sabia ler ou escrever, a comunicação era feita por cartas, escritas e lidas por terceiros; e os recados eram transmitidos por mensageiros. Essas pessoas também se deslocavam no perímetro anteriormente descrito, a convite de outras para tratar da saúde (física ou espiritual) de alguém. Essas pessoas sobreviviam como trabalhadores em fazendas de cacau, café e gado. De Camamu à Guanambi, de Teixeira de Freitas à São Miguel das Matas, de Morro de São Paulo à Itapetinga, de Vitória da Conquista à Itaobim, de Medeiros Neto à Valença, de Buerarema à Lençóis, de Itacaré à Jaguaripe... Por todo lado, dos sertões ao litoral da Bahia, eles caminhavam. Compartilhavam uma espécie de calendário anual de celebrações de caboclos e, embora não estivessem presentes em todas, conseguiram manter suas sociabilidades e identidades no meio rural pelo intermédio de rezas, rituais, festas como as de São Sebastião, São Roque, Cosme e Damião e dos inúmeros caboclos que evocavam sua fé. Essas rotas de viagem para o cumprimento de obrigações ou celebrações religiosas se constituíam em trilhas a pé ou montados em cavalos e mulas, travessias de rios e, mais recentemente, transporte rodoviário.

Eu interpreto esses traços religiosos como formas de resistência daqueles indígenas e de seus descendentes. No século XX, os indígenas e seus descendentes, os caboclos, que ficaram na região, se transformaram em trabalhadores nas fazendas, especialmente nas de cacau. E conseguiram subsumir o discurso identitário originário no contexto afro-brasileiro das sociabilidades “permitidas”, tais como a religião. As festas religiosas do povo da roça eram identificadas como festas de devoção de pretos. Mas, nesses momentos, a voz do caboclo podia ser ouvida, suas músicas podiam ser cantadas, seus cachimbos podiam ser acesos e seus ancestrais podiam ser evocados. Às vezes, até a roupa (de palha ou penas) podia ser vestida. Fora desses momentos, nenhum outro traço de indianidade podia ser visto. Nas casas do povo da roça, havia sempre um cantinho sagrado. Às vezes, eram chamados de “quarto do santo ou do caboclo” quando dentro da moradia. Quando era em um cômodo fora, recebia o nome de casa, casinha do santo ou aruanda. Quando esse canto era na mata, chamavam de “ponto do caboclo”. Nesses espaços, fazia-se a liturgia de devoção aos ancestrais, inclusive usando o cachimbo, saia de penas, chocalho ou maracá. Isso demonstra que o lugar de prestígio do domínio de plantas medicinais da região, o originário, foi dividido com os negros, potencializando os conhecimentos de ambos. Até hoje, eles caminham

juntos na genética do Baixo, Litoral e Extremo Sul baianos e no espírito de cura da sabedoria das benzedeiras, curandeiros, raizeiros e sacerdotes de religiões de matriz africana da região.

Nas pequenas cidades baianas, a circulação de grupos indígenas em trânsito era frequente. Vindos do litoral ou do extremo sul baiano, ou do norte mineiro e capixaba, os pequenos grupos normalmente acampavam, e alguns esmolavam até conseguir trabalho em lavouras, casas ou meios para seguir a viagem. Até os anos 1980, dizer-se “índio” ou “caboclo” e andar em grupo (familiar ou não) significava ser visto como ameaça à segurança dos fazendeiros e à integridade dos “cidadãos de bem” dos povoados e cidades. Na intimidade, as famílias dos cidadãos mais pobres idealizavam os ancestrais caboclos como os invisíveis protetores.

Mas nada apagou a força da ancestralidade indígena dessa população. Ela sempre esteve na força e delicadeza das águas escuras dos rios conduzindo canoas, no mel de cacau escorrendo dos panacuns trançados, nas redes que abraçaram nosso descanso, no ofício de oleiros e bruni-deiras fazendo artefatos cerâmicos, na fermentação da puba à beira dos ribeirões, nas pescarias em grupo, nos manzuás e nas tarrafas, na caça de animais, no cheiro doce da mandioca se transformando em farinha, nos beijos tomando forma com sabor de brincadeira infantil, nos remédios de folha, nas palavras de cura... Enfim, a presença indígena está na vida de quem cresceu à sombra da grande Mata Atlântica, cercada de energia ancestral. Nascimento e vida se conectam como continuidade energética desse extenso território.

A vida daquelas pessoas pulsava com a natureza do lugar. Seus umbigos eram enterrados por ali. Se curavam com remédio da mata. Todos, assim como meus pais e meus tios, respeitavam suas “mães de pegação” como madrinhas.

Caruru e mingau de puba tornavam as crianças fortes. Os meninos viviam nus e descalços até a idade de ir para a escola. Mas, educavam-se antes nos contextos comunitários das casas de farinha, da pescaria de tarrafa, das colheitas de cacau e milho e da feitura do azeite de dendê. Sentavam-se em roda para ouvir os mais velhos e aprender as coisas da vida com eles. Do cacau, além de todo o ciclo da planta, conheciam o mel, as cocadas e o número adequado de sacos para transportar nas canoas e nos panacuns (do tupi *pana'ku*, isto é, cesto grande). Agradavam a Caipora com o fumo, para não se perder na mata. Nas olarias, crianças se faziam

homens e mulheres do barro. Construía um vocabulário de peixes e espécies nativas daquela área. Dominavam diversificadas técnicas de pescaria e conheciam toda sorte de madeira adequada para fazer remo e canoa. Dentro de canoas, desbravavam as águas sem medo. Sabiam até como atravessar rios caminhando sobre passarelas de bambu, amarradas e estendidas em cima (literalmente) das águas. Era como se o Rio de Contas fosse parte deles!

Canoa acima, canoa abaixo, ao nascer nessa região, a criança precisava ter seu umbigo enterrado no solo da origem de seus pais. Meu umbigo, assim como o de minha mãe e o de minha avó, está enterrado sob uma pedra, porque, em algum momento da vida ancestral de minha família, nós também fomos rocha ou fomos associados à força dela. Ao lado dessa pedra, ainda corre um filete de água límpida, onde mora a Mãe d'Água. Minha bisavó, meu “tronco velho”, como se dizia antigamente, enterrou meu umbigo no meio da lavoura de cacau, aos pés de uma serra onde vivem os encantados, como ela dizia. Do alto desse lugar, a Serra Pelada de Ibirapitanga, os encantados veem tudo o que a gente faz nas duas margens do Rio de Contas e além.

Havia muitos cuidados coletivos quando na comunidade tinha uma mulher grávida ou parida. O “resguardo” de uma grávida e de uma parida era também compartilhado com outras pessoas da família e vizinhança. Quando eu era recém-nascida, por exemplo, tanto meus pais quanto os vizinhos se preocupavam com assobios noturnos para não atrair cobra. Meus pais e familiares se preocupavam em olhar sempre o entorno da casa e o telhado para que nenhuma cobra entrasse, atraída pelo cheiro do leite materno. Os mais velhos diziam para meu pai ficar muito atento ao telhado quando minha mãe adormecesse para que nenhuma cobra viesse mamar em seu seio e condenar a bebê à morte.

Quando Mariquinha, já centenária, morreu, minha mãe ainda era pequena. A velha faleceu, mas já estava “virando Onça Cabocla”, diziam. É que, por ali, os mais velhos, quando muito velhos, não morrem, encantam-se, envoltam-se ou viram Onça Cabocla (Alarcon; Paciornick; Tupinambá, 2020). Esse desaparecimento do campo da visão comum lhes eleva a um estado mágico, a própria dinâmica do contato entre os viventes visíveis e os não visíveis. Os encantados são seres não visíveis, mas viventes nessas famílias que reaparecem em momentos sustentados pela fé que guiava os mais antigos.

Os encantados manifestam-se em corpos humanos, atendendo por nomes como Gentio das Matas, Sultão das Matas, Caboclo Tupinambá, Cabocla Jurema, entre tantas outras evocações de nossa ancestralidade indígena. Um outro fenômeno variante do encantamento é a transformação em Onça Cabocla. Quando um idoso é longevo, ele passa a engatar a força espiritual, que lhe confere uma experiência de vida com uma qualidade superior espiritual.

A presença do espírito indígena é tão frequente na cultura regional que, na antiga Cachoeira do Pau (distrito que pertencia à Camamu e atualmente é o município de Ibirapitanga), existiu um afoxé de caboclo. Nos anos 1970 e 1980, desfilava na micareta daquela cidade o Afoxé dos Caboclos Tupinambás, conduzido por Elias Salustiano Ramos (1915-1999?) ou Mestre Elias. Com os corpos pintados de urucum, usando cocares e roupas de pena colorida, colares de coquinhos e outros adereços, quase toda a população desfilava ou acompanhava o cortejo. O cordão concentrava-se na frente de um terreiro, em um sítio fora do centro da cidade. Nesse espaço religioso, o candomblé de Mãe Diná, a população buscava auxílio espiritual e cura de doenças através das plantas (Lopes; Lopes; Paixão, 2017). Em outro distrito desse antigo território do Baixo Sul, Camamuzinho, onde cresceram meus pais, havia o Bloco dos Índios, que também desfilava na micareta. O grupo desfilava com roupas emprestadas dos caboclos do candomblé de dona Idália, moradora antiga do lugar. Para Camamuzinho, foi transferida boa parte dos antigos moradores do Cristal, nos Funis (Santos, 2008).

Em cidades da costa baiana, em geral, vemos mais traços culturais herdados dos indígenas, ligados ao cotidiano das periferias. Destacamos o fabrico de canoas, o ciclo da piaçava, as técnicas de pesca e mariscagem e as casas de farinha que ainda pulsam na economia local. Além disso, a alimentação e a arquitetura nos reservam mensagens de resiliência indígena. Em Ituberá, há um lugar chamado Bairro dos Índios; em Valença, há um distrito rural chamado Guerém, e a Unidade Educativa de Campo do Instituto Federal Baiano está instalada no território da Aldeia São Fidélis. Em Camamu, durante estudos arqueológicos para a implantação de uma mina de gipsita, foram localizados fragmentos de cultura material indígena em Barcelos do Sul...

ANTEPASSADOS, PRESENTES!

Alguns heróis da história indígena ainda são lembrados pela população originária da costa baiana. Anualmente, os Tupinambá, em Olivença, organizam a Marcha em Memória do Massacre do Rio Cururupe para relembrar seus antepassados guerreiros, por exemplo. O período de vigência do SPI no sul da Bahia também resiste na memória dos originários a partir de personagens icônicos da luta, ainda vivos na memória das comunidades.

Caboclo Marcelino ou Marcellino José Alves era de Olivença (Ilhéus), nasceu em 1896 e é um símbolo da mudança do jeito político dos indígenas se posicionarem. Sua atuação inspirou uma nova forma de organização política indígena, aproximando-se do jeito de pensar e fazer a política entre os brancos. Era o único que sabia ler em sua comunidade, era eleitor e, portanto, sabia reivindicar nos termos da lei. Saber ler e escrever, inclusive, lhe tornava um “falso índio” na visão daquela sociedade. Foi uma das principais lideranças contra o poderio dos coronéis do cacau e seus atos de violência contra os nativos. Filiado ao Partido Comunista nos anos 1930, Caboclo Marcelino assimilou modos de enfrentamento que refletem nas lutas atuais ainda.

Em 1937, foi denunciado e condenado como comunista. Enviaram Marcelino ao Rio de Janeiro, onde foi solto pouco tempo depois. Retornou a Ilhéus, mas foi aconselhado a sair da região. Depois disso, não se teve mais notícias de seu paradeiro (ANDRADE, 2014). Após seu desaparecimento, as polícias e milícias dos coronéis continuaram a buscar por Marcellino por anos a fio. Invadiam casas, prendiam e torturavam pessoas para que dessem alguma pista. O Caboclo Marcelino é um dos heróis do povo Tupinambá de Olivença, que o crê como “encantado” (Alarcon; Paciornick; Tupinambá, 2020; Caboclo [...], 2023).

Em 2018, a Defensoria Pública do Estado da Bahia montou uma encenação teatral mesclada com o julgamento de Marcelino, 82 anos depois de seu desaparecimento. A atividade, chamada “Série Júri Simulado – Releitura do Direito na História”, visava mesclar a Arte, a Educação e os Direitos Humanos. Após a apresentação-julgamento, realizaram um debate entre estudiosos, indígenas e estudantes ilheenses sobre a questão indígena em Ilhéus.

A resistência nem sempre foi no campo da articulação política; ela aconteceu também no foro mais íntimo, na decisão de continuar vivendo

e mantendo viva a memória de sua gente, como no caso de Bahetá. Bahetá, uma mulher Pataxó Hã Hã Hãe, foi testemunha viva das artimanhas do SPI no sul da Bahia. Ela é lembrada como a última guardiã da língua e história originais de seu povo. Graças à sua memória resistente, foi possível sistematizar uma parte da língua nos anos 1980, estimulando a retomada de territórios e traços culturais Pataxó (Instituto Socioambiental, 2024).

Bahetã silenciou sua voz definitivamente em 1992, ao falecer. É em exemplos de transgressão e de força como os dela que os jovens indígenas, sobretudo os artistas, vêm se espelhando também. Como nos informa o macuxi Jaider Esbell:

Fazemos política de resistência declarada com a arte em contexto contemporâneo aberto. Em contexto fechado, ressignificamos nossas estruturas culturais e sociais com arte e espiritualidade em um mútuo alimentar de energias para compor a grande urgência de sustentar o céu acima de nossas cabeças (Esbell, 2018).

Ainda que estejam com suas obras transitando no sistema da arte internacional, esses autores compreendem a arte como instrumento de resistência. Através dela, ativam temporalidades, territórios distintos e situações corpóreas que estão além do figurativo. Enquanto isso, para o sistema, a arte feita por originários limita-se em molduras e espaços físicos, para os originários, seus processos criativos estão para além do que é visto e medido (Esbell, 2018).

Bahetá desempenhava o papel de silenciar, conforme exigido pelo SPI. Contudo, nos anos 1980, ela transmitiu aos pesquisadores e aos demais indígenas o vocabulário que possibilitou a retomada da língua Patxohã, a língua dos guerreiros Pataxó. Ela carregava em sua vida experiências nefastas de perseguições e injustiças que sofrera seu povo, os Pataxó Hã hã hãe.

Hã hã hãe é uma expressão que significa união de vários povos. O grupo étnico ao qual pertencia Bahetã foi formado por remanescentes de outros povos, como os Guerém de Valença, Kariri-Sapuiá de Pedra Branca, Camacã de Itapetinga, Tupinambá de Olivença... Esses povos não aceitavam a expropriação de suas terras para a expansão da lavoura cacaueteira e da criação de gado (Silva, 2017). Parte dos Pataxó Hã Hã Hãe, cuja principal

liderança à época se chamava Nelson Saracura, foi assentada na Reserva Indígena Fazenda Bahiana (Nova Vida), em Camamu, por volta de 1989.

Galdino Pataxó ou Galdino Jesus dos Santos (1952-1997) foi uma das principais lideranças desse movimento. Esse homem foi assassinado em Brasília em 1997, durante uma viagem no contexto das batalhas pelo reconhecimento à terra dos Pataxó Hã Hã Hãe. Atearam fogo em seu corpo enquanto dormia em uma parada de ônibus. Ele deixou um legado de heroísmo para todos os indígenas, especialmente para os seus pares que vivem ainda na costa sul baiana (Silva, 2017; Silva, 2024). A praça em que o crime aconteceu foi renomeada com o nome da vítima e um monumento foi instalado em sua memória.

Inspirados nessa escultura, podemos exercitar, na escola, processos criativos tridimensionais, explorando os conceitos de cheio e vazio, mineral e vegetal, positivo e negativo, figura e fundo. As linhas, pontos e outros elementos visuais podem ser explorados na composição de projetos de espaços e monumentos públicos que celebrem a herança e a presença indígena em nossas cidades. Mas nunca devemos perder de vista os significados e processos específicos de perceber o corpo nas sociedades indígenas.

Nos corpos podem ser inscritas informações resultantes da comunicação com o mundo espiritual, bem como as conexões do território com aquele povo e sujeito. As pinturas corporais também são suportes para mensagens visuais, fortes como “palavras”, como entre os Pataxó. Aspectos da vida social e da história daquele povo são marcados na pele e nos grafismos dos artefatos. Para os Tupinambá, essas “palavras” também podem ser escritas em corpos, cerâmicas, trançados...

Nas narrativas de viagens de europeus no Brasil, encontramos descrições de cenas de experimentação dessas “palavras” e ausência de respostas para as dúvidas sobre os significados entre os observadores. Durante a viagem de Spix e Martius (2016, p. 185-186) à região de Ilhéus, é descrita a seguinte cena em um aldeamento:

[...] um rapaz ocupava-se em depilar as sobrancelhas de algumas crianças, desfiguração geral, contra a qual o missionário lutara, em vão, até aquele momento. Uma índia desenhava arcos na fronte e na face de seus filhos e uma grande cruz vermelha no peito, porém, o intérprete não conseguiu que nos dissesse alguma coisa sobre o motivo da escolha deste último desenho.

Os viajantes presenciaram um momento de intervenções corporais dos Camacã, uma das etnias que compõem os Pataxó Hã Hã Hã. Mas os europeus nunca souberam os significados e sentidos daquelas “palavras” colocadas nos corpos dos sujeitos na cena descrita. Mesmo aldeados, os valores civilizatórios e a memória daquele povo continuavam a ser compartilhados e reificados entre eles.

PERFORMANDO A POLÍTICA

Entre os indígenas, com frequência os sentidos e o corpo assumem grande importância enquanto meios e suportes expressivos do indivíduo e de sua coletividade. Em diversas sociedades, o corpo é um elemento central da produção artística. Essas práticas criativas possuem outros objetivos e funções na vida individual e comunitária (Lagrou, 2009). Por exemplo, desde os tempos mais remotos, as sociedades arrumam seus corpos para momentos específicos, como os de guerra. E durante os embates, os corpos podem performar força, luto, vitória etc.

Distante da intenção artística, mas não esvaziada dela, o corpo indígena performa sensibilidades que ultrapassam a dimensão da arte. Profundamente conectados entre o sentido da vida e as subjetividades, a corporeidade dessas pessoas emana suas visões e atitudes e está a serviço de causas coletivas. Na história do Brasil recente, há momentos históricos em que as performances indígenas se tornaram divisores de água na questão dos direitos.

Em 1983, o cacique xavante Mário Juruna (1943-2002) conseguiu ser eleito como deputado na Assembleia Constituinte, consolidando uma nova visibilidade das lutas dos originários. Entre suas reivindicações estavam, além da demarcação das terras, a representatividade indígena entre os parlamentares, as eleições diretas para presidente da República e a educação dos originários. O deputado carregava um gravador em suas reuniões para registrar as palavras e os compromissos assumidos pelos não indígenas.

Com o gravador, o chefe guerreiro comprovava e denunciava negociações, falácias e acordos no meio político nacional. Mas essa contraposição corajosa não chamava a atenção da mídia. A imprensa se preocupava em veicular e repercutir fotografias e reportagens comentando a performance corporal do xavante com o gravador. O racismo fazia com que sua indiana fosse questionada pelo fato de o indígena acessar e tirar proveito da tecnologia contemporânea.

Entretanto, vários outros nomes de líderes indígenas se destacaram nos anos seguintes. Com o processo de construção da Constituição Cidadã, surgiu uma outra personagem icônica: a de um jovem líder indígena chamado Ailton Krenak. Em 1987, em Brasília, um remanescente da diáspora dos Aimorés do Baixo Sul da Bahia fez-se ouvir e ver.

Numa ação performática, Krenak discursava no Plenário da Câmara Federal de Deputados enquanto pintava seu rosto com tinta de jenipapo preta (Krenak, 2019b).

Figura 14 – Ailton Krenak durante seu icônico discurso, em 1987. Foto: Reynaldo Stavale



Fonte: Acervo da Assessoria de Divulgação e Relações Públicas da Câmara Federal dos Deputados – ADIRP (Krenak, 2019b)

A cor preta sobre a pele era um sinal de luto entre os Krenak. Esse momento resguarda muitos significados para os indígenas, inclusive entre os artistas. De acordo com Jaider Esbell (2018), fazer arte não está dissociado do fazer política e vice-versa. E esse momento performático de Ailton Krenak é o sinônimo mais conhecido dessa premissa indígena.

Através de atitudes políticas como essa e outras, a reivindicação dos originários alcançou a inclusão de um capítulo na Constituição sobre a proteção dos Direitos Indígenas. A partir da Constituição de 1988, os indígenas passaram a ter assegurados direitos como o de falar e ensinar em sua própria língua e de ter uma educação escolar específica, intercultural, respeitando sua cultura e identidade.

Com o passar do tempo, Ailton Krenak tornou-se um dos principais divulgadores do pensamento indígena e uma liderança política reconhecida internacionalmente. Sua trajetória política e intelectual tem divulgado não apenas os direitos indígenas, mas também aspectos culturais desses povos, sua cosmovisão, ecologia, arte e modos de vida.

Uma performance entre os artistas indígenas também aborda temas políticos atuais, como podemos observar na produção de Denilson Baniwa e Daiara Tukano. Denilson, que pertence ao povo Baniwa, no Amazonas, explora o entre-lugar e o não-lugar indígena em seus trabalhos, que incluem performances, desenhos e outras formas de expressão. O artista não perde de vista as cosmogonias e as lutas políticas de seu povo e dos demais indígenas, produzindo na história da arte “[...] um movimento de tensionamento das fronteiras entre arte, cultura, signos e tradição” (Almeida; Queiroz, 2021, p. 253).

Daiara Tukano é de origem Tukano – Yé’pá Mahsã, no Alto Rio Negro, na Amazônia. Realizou, na abertura da 34ª Bienal Internacional de São Paulo, uma performance intitulada “Kahtiri Eõrõ – Espelho da vida”, feita em 2020, inspirada no Manto Tupinambá levado pelos conquistadores no século XVII.

Tanto Denilson quanto Daiara usam as mídias digitais como meio expressivo ou de mobilização cultural e política. Daiara também foi uma das fundadoras da Rádio Yandê, uma das iniciativas pioneiras de comunicação em rádio dos nativos.

As tecnologias nos permitem conhecer as versões dos povos indígenas acerca de acontecimentos históricos ou hodiernos. Rádio, televisão e outras mídias também são ocupadas por narrativas dos originários. Há diversos episódios e narrativas protagonizadas por indígenas que se conectam aos processos históricos de vulto “nacional”.

Com a implementação das Políticas Afirmativas no Brasil dos anos 2000, indígenas vêm se profissionalizando nas universidades e penetrando em espaços antes restritos do sistema da arte, enquanto sujeitos de suas próprias narrativas. Há uma geração de pessoas que desenvolvem teoria, processos criativos e curadoria de arte feita por indígenas. Essa arte começou a circular em galerias, bienais, trienais e plataformas destinadas às visualidades profissionais, deixando os campos antropológicos de antes. Contudo, os processos criativos dos originários continuam imbuídos da verve política, independentemente do meio expressivo usado.

Histórias em quadrinhos (HQs) vêm ganhando força enquanto instrumento de resistência indígena. Por meio delas, são apresentados heróis, mitos, episódios históricos, culturais e filosóficos de alguns povos. Com textos visuais elaborados por desenhistas ou participantes indígenas, é possível conhecer novas narrativas. Entre os quadrinistas indígenas, destacamos, entre outros, Raquel Teixeira, pertencente ao povo Sateré-Mawé⁴¹. Ela integra um coletivo com artistas da região Norte. A designer manauara tem se dedicado a produzir visualidades sobre os originários, colecionando alguns trabalhos relevantes na ilustração de publicações e destacando-se no cenário nacional da história em quadrinhos. A artista Georgina Sarmento, de origem Macuxi, explora a temática feminina originária e de seus corpos. Tem ilustrado livros e trabalhos de repercussão nacional, com indicações de prêmios prestigiados na literatura nacional, como o Jabuti. A ilustradora Yakunã Tuxá, do povo Tuxá Mãe, região do Rio São Francisco, também se destaca pela criação visual que problematiza as questões de gênero, a identidade e o direito dos originários.

Entre os originários ou descendentes da diáspora indígena da costa sul baiana, podemos destacar duas experiências com as HQs. A primeira é o livro “Os donos da terra” (2020), que conta partes da trajetória dos Tupinambás em luta na Serra do Padeiro, região de Ilhéus. A publicação, ilustrada pelo não-indígena Vitor Flynn Paciornik, é o resultado da pesquisa de Daniela Fernandes Alarcon e de Glicéria Tupinambá (Glicéria Jesus da Silva). A HQ reflete informações levantadas entre os nativos acerca do processo de retomada do território e de seus modos de vida na região cacauieira. A HQ demonstra uma fecunda parceria entre indígenas e estudiosos, em busca de uma linguagem acessível e didática da perspectiva originária da costa sul baiana (Alarcon; Paciornik; Tupinambá, 2020).

Entre os descendentes dos Aimorés, podemos citar um segundo exemplo, elaborado pelo designer Eá Borum⁴² Krenak. O quadrinista vem desenvolvendo narrativas visuais, como a “Territórios Compartilhados: Antologia Indígena em Quadrinhos”. Essas histórias em quadrinhos misturam cosmovisões com realidades históricas, a partir das narrativas de povos como os Borum, da região do Rio Doce (Espírito Santo). Podemos

⁴¹ Sateré - Mawé é um povo originário que vive na fronteira dos estados do Amazonas e Pará. São considerados os primeiros domesticadores e inventores da cultura do guaraná como hoje conhecemos (Instituto Socioambiental, 2024).

⁴² Borum é um dos nomes atribuídos ao povo Krenak, que vive na região do Rio Doce, no Espírito Santo.

entender esses processos criativos como tentativas de compreensão da vasta história brasileira, mas com os pontos de vista dos originários.

Esses olhares também são provocados em outras ferramentas e lugares. A ausência de referências dos originários para entender o país repercute em trajetórias artísticas como a de Denilson Baniwa. Esse artista, juntamente com o macuxi Jaider Esbell, iniciou a composição do painel e lambe-lambe chamado Terra Indígena, na intenção de provocar reflexões sobre as narrativas de cidades brasileiras, que omitem seu pertencimento identitário indígena.

Xadalu Tupã Jekupé, artista de origem Guarani Mbyá, tem diversas ações no meio urbano, utilizando instrumentos diferentes. Lambe-lambes, instalações, sinalizações murais, placas, entre outros, são algumas intervenções urbanas que o artista tem feito para problematizar a presença e origem indígena de cidades. Já Carmézia Emiliano, artista macuxi, celebra seus laços com a cosmovisão e a ancestralidade através da pintura sobre a cultura indígena da região do Monte Roraima. Em seu trabalho, a mulher indígena aparece como protagonista da vida comunitária cotidiana. Carmézia é uma pintora premiada no meio da arte naif, com exposições nacionais e internacionais em seu currículo.

PALAVRAS PARA ALÉM DA ALDEIA

Ao leitor que até agora seguiu minhas palavras escritas, peço desculpas por não lhe entregar métodos de ensino ou manuais didáticos de arte indígena. Essa escrita me obrigou a investigar a caminhada de minha gente no território e isso me fez criar muitas perguntas. Essas dúvidas certamente me conduzirão a uma prática docente mais comprometida com a igualdade racial e a afirmação do legado indígena em nossas culturas e identidades. A construção desse texto me abriu e bagunçou certezas. Me transportou para lugares pessoalmente difíceis...

Muita coisa deixou de ser dita, mas encontro resposta e acalanto em imagens produzidas pelos indígenas citados ao longo dessa redação. É como se experimentássemos um “lugar de segredo”, que só a forma artística me permite penetrar. As palavras deixadas aqui cumprem o dever de dar visibilidade a trajetórias de homens e mulheres que buscaram manter o legado de seus ancestrais vivos entre nós, seus descendentes na costa sul baiana. É preciso que cada uma dessas palavras e imagens sejam sentidas

por você, leitor ou leitora, para que possamos nos imbuir, ao menos, de empatia para com os outros.

Esse “sentir” palavras corresponde também a um preceito cultural yanomami. No livro “A queda do céu: palavras de xamã yanomami” (Kopenaw; Albert, 2015), Davi Kopenawa reflete brevemente sobre o valor da palavra e do pensamento para seu povo. Na sua perspectiva, o pensamento yanomami se expande em todas as direções, renovando palavras antigas. As palavras são revigoradas porque seu povo se permite senti-las. Essa experiência acontece em sonhos, que é quando os espíritos se comunicam melhor com a pessoa; e nos corpos, através das danças, cantos e intervenções pictóricas. Dessa forma, materializam os significados no sujeito, fazendo com que ele jamais se esqueça do amplo vocabulário de valores de seu povo; não precisam ser escritas no papel para fazer sentido! As palavras yanomami têm uma força atemporal, que sustenta a memória e o compromisso com a coletividade.

Essa concepção de “escrita” inspirada pelos espíritos e materializada em gestos, danças, pinturas ou outros meios sensíveis, repete-se em outros povos. Os significados, próprios de cada sociedade, funcionam como códigos, segredos que mantêm no coletivo o sentimento de pertença, o compartilhamento da memória e a força coletiva. As “palavras” também podem ser inspiradas pelos sonhos.

A visualidade onírica, motivada por cosmovisões, trajetórias e valores civilizatórios, é frequente na arte produzida por artistas indígenas nos dias de hoje. O diálogo desse tipo de arte é possível na contemporaneidade em alguns pontos de interseção entre o indígena e o que o sistema da arte compreende enquanto tempo e arte (Esbell, 2018). Nem tudo o que é produzido pelos originários tem seu significado explícito para os não-indígenas. É justamente por isso que a presença do autor indígena nesse meio profissional, por si só, já é um marco político, pois “Não há como falar em arte indígena contemporânea sem falar dos indígenas, sem falar de direito à terra e à vida” (Esbell, 2018).

As mudanças de paradigmas na produção de conhecimento e nas relações sociais permitem que novas vozes ecoem no meio profissional da Arte, potencializem protagonismos centrados nas questões identitárias e abram espaço para novas proposições políticas. Para compreender ou sentir uma obra dessas, é preciso se abrir a experiências de visão inter, pluri e multidisciplinar. Não há como esvaziar a criação indígena de seu

contexto de resistência, porque o compromisso da luta é transmitido de geração em geração.

Podemos nos aproximar da temática indígena conhecendo melhor nosso território a partir das narrativas sensíveis de Arissana Pataxó e Célia Tupinambá, entre outros artistas que, junto a seus respectivos povos, vêm escrevendo “palavras” no meio da arte. A escola da costa sul baiana deve enxergar que, apesar das lutas e das diásporas, povos indígenas continuam vivos.

- Descendentes dos Gueréns vem se articulando para reivindicar a memória e identidade em Valença;
- Os Pataxó Hã Hã Hã mantém uma parte de seu povo vivendo na Terra Indígena Fazenda Bahiana, em Camamu;
- Remanescentes Paiaíá vivem na região da Chapada Diamantina em processos de ressurgência étnica;
- Tupinambás e Pataxós resistem na região de Ilhéus e Porto Seguro, travando batalhas icônicas contra empreendimentos ligados à agricultura e ao ramo turístico...

Esses povos vêm reescrevendo palavras em seus corpos, renovando as memórias e o espírito de pertencimento e luta. Seus sonhos, compartilhados, reconectam civilizações e ancestrais. Esses encontros materializam expressões políticas e artísticas para além da aldeia. A arte se tornou território da escrita indígena na contemporaneidade brasileira. E, com a Lei 11.645/2008, resta-nos o esforço da alfabetização sensível, da empatia e do engajamento nas causas indígenas para que aprendamos a ler e escrever “palavras” de esperança num mundo antirracista.

REFERÊNCIAS

[PLANTA DA] VILLA DE SANTAREM DA COMARCA DOS ILHEOS. 1 planta ms.: color., desenho a nanquim; 45,1 x 34,1 cm. Fundação Biblioteca Nacional (Brasil), Rede da Memória Virtual Brasileira, Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino, 1794. Disponível em: https://objdigital.bn.br/acervo_digital/rede_memoria/projeto_resgate/iconografia_AHU/ahu-ba_1039/ahu-ba_1039.html. Acesso em: 5 mar 2022.

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. São Paulo: Elefante; 2019.

ALARCON, Daniela Fernandes; PACIORNICK, Vitor Flynn; TUPINAMBÁ, Glicéria. *Os donos da terra*. São Paulo: Elefante: 2020.

ALCÂNTARA, Pedro de. *Desenhos de Botocudos de D. Pedro II, no seu caderno de viagem ao Nordeste (1859-1860)*. New York University – Faculty Digital Archive, 1859. Disponível em: <https://archive.nyu.edu/handle/2451/47984>. Acesso em: 13 jul. 2022. (Coleção Relics & Selves: Iconographies of the National in Argentina, Brazil and Chile).

ANDRADE, Kelly Silva Prado. *Trocadilhos étnicos: a política indigenista, suas resistências e interpretações no Sul da Bahia (1926-1938)*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

BANIWA, Denilson. *Portfolio do Artista Denilson Baniwa*. 2020. Disponível em: www.denil-sonbaniwa.com.br. Acesso em: 11 ago. 2022.

BARROS, Rafael dos Santos. Índios escravizados na Bahia: apenas uma questão de terminologia. *Especiaria – Caderno de Ciências Humanas*, Ilhéus-BA, v. 18, n. 33, p. 124-150, 2019. (Dossiê: Sociedades, natureza e territórios: História e Arqueologia).

BARROS, Rafael dos Santos. *Os sertões em movimento: sertanistas, indígenas e escravidão na Bahia Colonial 1651-1720*. 2021. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

BARROS, Rafael dos Santos. *Protagonismo Indígena: arranjos e conflitos nas sesmarias dos jesuítas*. Ilhéus: Editus, 2022.

BENITES, Sandra Ara Rete. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ*: Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica com ênfase em Linguagens e Línguas Indígenas) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BICALHO, Poliene Soares Dos Santos; MACIEL, Roseli Martins Tristão; OLIVEIRA, Fernanda Alves da Silva. *O Dia Do Índio na escola não indígena - uma tradição que precisa ser (des)inventada do Decreto-Lei n.º 5.540/1943 à Lei 11.645/2008*.

Revista História em Reflexão, v. 15, n. 31, p. 102-128, 2022. (Dossiê: Ensino de História e Cultura Indígena nas escolas).

BRASIL. *Lei n. 11.645/2008, de 10 de março de 2008*. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da Educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

BUENO, Isabel. O cacau, a bebida sagrada dos maias e dos astecas. *História/Civilizações. National Geographic - Portugal*. 16 jun. 2024. Disponível em: https://www.nationalgeographic.pt/historia/cacau-bebida-sagrada-maias-e-aztecas-amazonas_5119. Acesso em: 18 jun. 2024.

BUONO, Amy. Historicidade, acronia e a materialidade nas culturas do Brasil colonial. In: AVOLESE, Claudia Mattos; MENESES, Patricia D. *Arte não-europeia: conexões historiográficas a partir do Brasil*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020, p. 29-42.

CABOCLO Marcelino na Memória dos Anciões. *Thydêwà*, [s. d.]. Disponível em: <https://www.thydewa.org/livros1/memoria/tupinamba/caboclo-marcelino-na-memoria-dos-ancioes/>. Acesso em: 20 fev. 2023.

CANCELA, Francisco (org.). *Povos Indígenas, a Independência e a formação do estado brasileiro*: Documentos da História Indígena e do Indigenismo na Bahia (1821-1836). Curitiba: CRV, 2023a.

CANCELA, Francisco. *Os indígenas e a Independência na Bahia*: conhecer uma História esquecida a partir de documentos. Salvador: Sagga Editora, 2023b.

CANCELA, Francisco. Velhos e novos desafios da História Indígena no Brasil. In: SANTOS, Fabrício Lyrio. *Os índios na história da Bahia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, p. 13-22.

CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. *Ecoss de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

CARVALHO, Maria do Rosário. *Trajetórias e histórias insurgentes*: Os kariri-Sapuyá da Pedra Branca, Recôncavo Sul Baiano. Salvador: EDUFBA, 2022.

CUNHA, Renata Vieira da. *Artesanato Pataxó: diversidade de materiais, práticas culturais em processo*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2007.

DIAS, Marcelo Henrique. Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822). *Especiaria – Caderno de Ciências Humanas*, Ilhéus-BA, v. 14, n. 25, p. 53-65, 2013.

ESBELL, Jaider. A língua é o corpo, o corpo é a linguagem. *Língua Viva*, mar. 2021. Disponível em: www.linguaviva.org. Acesso em: 28 mar. 2022.

ESBELL, Jaider. Arte indígena contemporânea e o grande mundo. *Revista Select*, 22 jan. 2018. Disponível em: <https://select.art.br/arte-indigena-contemporanea-e-o-grande-mundo/>. Acesso em: 4 abr. 2023.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen *et al* (org.). *Histórias antigas do rio Doce*: Caderno Temático 2. Governador Valadares-MG: Univale Editora, 2021.

FARES, Khadyg; TUPINAMBÁ, Glicéria. A Volta do manto tupinambá: restituição e colonialismo interno. *Cultura Indígena*. 7 fev. 2024. *C&America Latina*. Disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/the-return-of-the-tupinamba-cloak-restitution-and-internal-colonialism/>. Acesso em: 3 mar. 2024.

FEEST, Christian. Botocudos in Europe in the 1820s. *ResearchGate*, set. 2022. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/363885283_Botocudos_in_Europe_in_the_1820s?channel=doi&linkId=63335e2123ead926115ceff7&showFulltext=true. Acesso em: 22 nov. 2022.

FERRARIO, Giulio; BONATTI, Domenico Klemi. *Kerenguatnuk capo de' Botocudos colla sua famiglia*. 1821. Gravura (água-forte, água-tinta e aquarela sobre papel), 23,8 x 31,4 cm, Milão, 1821. Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/20064/kerenguatnuk-capo-de-botocudos-colla-sua-familgia>. Acesso em: 1 jul. 2022.

FERREZ, Marc. *Indígenas do povo Aimoré, também conhecido como Botocudo*. Fotografia Monocromática (Albumina/Prata), i:8,2 cm x 5,5 cm sp:11,5 cm x 18,0 cm., Sul da Bahia, 1876. Coleção Gilberto Ferrez – Instituto Moreira Salles / Brasiliana

Fotográfica Digital. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/7033>. Acesso em: 3 dez. 2022.

GERMANO, Beto. O retorno à terra de Gustavo Caboco em busca de suas raízes. *Arte que acontece*, 4 fev 2021. Disponível em: <https://www.artequaeacontece.com.br/o-retorno-a-terra-de-gustavo-caboco-em-busca-de-suas-raizes/>. Acesso em: 8 maio 2023.

GODOY, Patrícia Bueno de. Theodoro Braga e a obra de nacionalização da arte brasileira. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPAP, 21., 2012, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: ANPAP, 2012. Disponível em: http://www.anpap.org.br/anais/2012/pdf/simposio8/patricia_godoy.pdf. Acesso em: 6 ago. 2023.

GOVERNO DO PARANÁ. *Caminhos do Peabiru*. Disponível em: <https://www.caminhosdopeabiru.pr.gov.br/#:~:text=O%20E2%80%9CPeya%20Beyu%20E2%80%9D%2C%20do,mercadorias%20e%20expans%C3%A3o%20de%20territ%C3%B3rios>. Acesso em: 9 out 2022.

HOSOKAWA, Antonieta Buriti de Souza. *Análise Semântica do Vocabulário do Seringueiro do Vale do Rio Acre*. Rio Branco: Blucher Open Access, 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil*, 2023. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

JESUS, Josene Antônia de Paula Neres. *O que há de indígenas em nós?* O ressoar da Santidade de Jaguaripe no ensino de História. 2021. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2021.

KADIWÉU, Idjahure. Terra, Arte e Língua Vivas. *Língua Viva*, 2020. Disponível em: <https://www.linguaviva.org/>. Acesso em: 28 mar. 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. “Discurso De Ailton Krenak, em 04 09 1987, na Assembleia Constituinte, Brasília, Brasil”. *GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia*, v. 4, n. 1, 2019b, p. 421-422. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162846>.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: ABENSOUR, Miguel *et al.* (org.). *Tempo e História*. Secretaria Municipal de Cultura, Companhia das letras, 2019a, p. 201-204.

KUI, Rasu Inu Bake Huni; ARAUJO, Hanna Talita Gonçalves Pereira de. O ensino da arte na aldeia e na escola indígena: conhecimentos tradicionais e conhecimentos contemporâneos. *Cadernos CEDES*, v. 42, n. 116, p. 41-50, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/CC251976>. Acesso em: 12 jun. 2024.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.

LOPES, Delma Vieira; LOPES, Margarete Regina Ribeiro; PAIXÃO, Denise Mendes. *Arte e memória na região cacaueira: um estudo sobre o Afoxé Cordão dos Caboclos Tupinambás, de Ibirapitanga – Bahia*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Artes Visuais) – Departamento de Ciências Humanas e Tecnologia do Campus XXI, Universidade do Estado da Bahia, Ipiáú-BA, 2017.

MARCIS, Terezinha. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822*. 2013. Tese (doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

MARCIS, Terezinha. Vilas de índios da Comarca de Ilhéus: moradores e autoridades em confronto, 1759-1809. *Especiaria - Caderno de Ciências Humanas*. v. 18, n. 33, p. 271-284, 2019. (Dossiê: Sociedades, natureza e territórios: História e Arqueologia).

MARTINS, Renata Maria de Almeida. *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*. 2009. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MENDES, Sandra Regina. *Nos caminhos das tropas: história, cultura e turismo em Ipiáú e entorno*. 2006. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus-BA, 2006.

MOREL, Marco “Cinco imagens e múltiplos olhares: “descobertas” sobre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX”. *História, Ciência, Saúde*, v. 8, p. 1039-1058. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/fb47BLQGwJcCVmtFpDwQ6H/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 4 maio 2022.

MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição & sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. São Paulo: Global, 2021.

OLIVEIRA, Edgard Otacílio da Silva. *Valença: dos primórdios à contemporaneidade*. Valença-BA, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença Indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. *Índios paneiros do planalto da conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacé Metlon Palavra é coragem: Autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 20-41.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Caminhos de ir e vir caminho sem volta: índios, estradas e rios no Sul da Bahia*. 1982. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: EDUFBA, 2014.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Botocudos do leste na ótica dos viajantes do século XIX (1815-1820). In: ALMEIDA, Luís S. e GALINDO, Marcos. *Índios do Nordeste: Temas e Problemas 3*. Maceió: EDUFAL, 2002, p. 97-128.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Trabalho escravo de crianças indígenas: uma realidade do século XIX*. [s. l.]: [s. n.], [s. d.]. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto51/FO-CX-51-3312-2003.PDF>. Acesso em: 3 mar. 2023.

PEREIRA, Rodrigo Osório. *Império botânico: as políticas portuguesas para a flora da Bahia Atlântica Colonial (1768-1808)*. Feira de Santana: EDUEFS, 2016.

QUEIROZ, Elisa Vieira; ALMEIDA, Débora Caroline Viana. Entre vistas, mundos e rios: arte e tecnologia digital na pussanga de Denilson Baniwa. *Palíndromo*, Florianópolis, v. 13, n. 29, p. 250-267, 2021. Disponível em: <https://periodicos.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/19247>. Acesso em: 14 mar. 2022.

REGO, André de Almeida. *Cabilda de facinorosos moradores* (Uma reflexão sobre a revolta dos índios da Pedra Branca de 1834). 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

REGO, André de Almeida. *Trajetórias de vidas rotas: terra, trabalho e identidade indígena na província da Bahia (1822-1862)*. 2014. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

RHAE, Nina. Plantar o corpo: Os artistas Gê Viana e Gustavo Caboco constroem suas trajetórias a partir da compreensão da própria ancestralidade. Reportagem. *Revista Select Arte e Cultura contemporânea*, São Paulo, 25 jun. 2021. Disponível em: <https://select.art.br/plantar-o-corpo/>. Acesso em: 12 mar. 2023.

SANTAELLA, Lucia. *Leitura de imagens*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. “*Cada panela com o seu texto*”: Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. *Africanos e seus descendentes no sul da Bahia*. Ilhéus: Editus, 2022.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. *Cacau na canoa, negros no rio e contas no pescoço: Labutar, Festejar e Crer no Camamuzinho - BA entre 1960 e 1990*. 2008. Dissertação (Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus-BA, 2008.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. *Entre aldeamentos, vilas e engenhos: etnogêneses e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1640)*. 2021. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SANTOS, Lara de Melo. *Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

SANTOS, Silvana Andrade dos. *Tecido pela escravidão: tráfico e indústria na Fábrica Textil Todos os Santos (Bahia, c. 1840-1870)*. São Paulo: Hucitec, 2023.

SANTOS, Valdineia Oliveira dos. *Entre cultivar a fé e colher o cacau: memória, cotidiano e religião (1950-1990)*. 2009. Dissertação (Mestrado em Memória, Linguagem e Sociedade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista - BA, 2009.

SELLENY, Joseph. *Schwarze Sklaven und Sklavinnen*. 1860. Aquarela, 12 cm - 17 cm. Österreichischen Nationalbibliothek (Áustria), ONB Digital. 1860. Disponível em: <http://data.onb.ac.at/rec/baa13726678>. Acesso em: 21 jul. 2024.

SILVA, Ayalla Oliveira. De inimigos a bons amigos? Os Camacã e o Barão Fernando Steiger no quadro da interiorização da colonização na província da Bahia. *Revista Brasileira de História*. v. 41, n. 88, p. 81-105, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472021v41n88-06>.

SILVA, Ayalla Oliveira. *Ordem imperial e aldeamento indígena: Camacãs, Guerens e Pataxós no Sul da Bahia*. Ilhéus: Editus, 2017.

SILVA, Iglesias de Jesus. Biografia Galdino Pataxó: Pataxó Hã Hã Hã e Kariri Sapuiá, Galdino pataxó e outras histórias indígenas. *Os Brasis e Suas Memórias*, [s. d.]. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-galdino-pataxo/>. Acesso em: 2 fev. 2024.

SILVA, Iglesias de Jesus. *Pataxó Hã Hã Hã e Kariri Sapuiá*, Galdino Pataxó e outras histórias indígenas. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena em História) – Instituto Federal da Bahia, Porto Seguro - BA, 2017.

SILVA, Pedro Ivo Basílio Bandeira da. *Impressões Rebeldes: Uma análise da revolta escrava de Camamu de 1691*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2023.

SOLETTI, Eduarda Ferrari. Reelaborando códigos e intermediando culturas: análise da atuação do artista indígena Diego Quispe Tito dentro da Escola Cusquenha de Arte. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 49-77, 2021.

SOUSA, Emilene Leite de. *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

SOUTO, José Carlos. *Anotações as doze léguas: a História de Camamu*. Salvador: Acaraí, 1987.

SOUZA, Arissana Braz Bomfim de. A aranha vive do que tece. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 2, n. 2, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cadernosaa/413>. Acesso em: 30 abr. 2019.

SOUZA, Jurema Machado de A. Souza. “A “conquista” teve dois lados”: uma análise sobre a atuação do SPI no sul da Bahia. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. *Cadernos de Resumos [...]*, Natal: ANPAP, 2014. Disponível em: https://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402020943_ARQUIVO_AConquistatevedois lados_JuremaMachadoAndradeSouza.pdf. Acesso em: 2 ago. 2022.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Phillip von. *Através da Bahia*. Salvador: ALBA, 2016.

TACCA, Fernando de. O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 18, n. 1, p. 191-223, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/5gpPVzJGV8r4WrHcd8c-4dCg/?lang=pt>. Acesso em: 22 jul. 2023.

TERENA, Naine. “Eu estava aqui o tempo todo, só você não viu [?]” – a arte brasileira feita por indígenas. *Itaú Cultural*, 2025. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/manuais-escolares-e-artebraileira-feita-por-indigenas>. Acesso em: 19 jul. 2023.

VIEIRA, Marina Cavalcante. A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro, *Horizontes Antropológicos*, v. 53, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/3023>. Acesso em: 17 fev. 2024.

WEB FOLK. *Daiara Tukano*, 2023. Artista, curadora, educadora e comunicadora. Disponível em: <https://www.daiaratukano.com/arte>. Acesso em: 2 jan. 2024.

XADALU Tupã Jekupé. *Home*, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://www.xadalu.com/>. Acesso em: 9 jan. 2024.

Diálogos epistêmicos entre as cosmologias e cosmovisões indígenas e suas potencialidades para a escrita e o ensino da história e a imaginação de novos mundos

Jamille Macedo Oliveira Santos

PARA INÍCIO DE CONVERSA: MEMÓRIAS, SABERES E ANCESTRALIDADES INDÍGENAS QUE ATRAVESSAM A (MINHA) HISTÓRIA

Nasci no Recôncavo da Bahia, às margens do Rio Paraguaçu, filha de pais sertanejos que migraram para a cidade de Cachoeira a fim de buscar uma “vida melhor”. Sou mulher, lida como “mestiça” ou “parda”. Desde a tenra idade, tive contato com saberes e experiências conectadas aos mundos afro-indígenas, aqueles relacionados ao cuidado, por meio de plantas medicinais, benzeções, e aos saberes que envolviam o parto, através das vivências na infância com a parteira, “mãe de pegação”, da minha irmã, Mãe Baía, uma mulher negra de origem indígena. Todas as vezes que íamos visitá-la, a encontrávamos em meio às suas muitas plantas em seu quintal, um belo jardim, regado com sua sabedoria e mãos hábeis e perspicazes, que inscrevia “a trama de nascimentos documentados pelas marcas na palma das mãos” (Brum, 2017, p. 20), responsáveis por trazer muitas crianças ao mundo e preparar “remédios do mato” para o cuidado do pré e pós-parto.

Minha avó paterna, uma mulher de origem afro-indígena, já havia migrado para a região metropolitana de Salvador anos antes, nos idos de 1985, pela necessidade de tratar uma doença, já que na zona rural de Ipirá, no distrito de Umburanas, não tinha acesso ao tratamento hospitalar. Como muitos de nós, brasileiros, minha origem está fincada nas raízes de um Brasil profundo e na confluência entre as identidades e pertencimentos negros, indígenas e brancos. No último ano, tenho buscado me conectar e mapear minhas memórias, origens, ancestralidades e pertencimentos afro-indígenas; faz parte de um caminho de (re)descoberta de algo que sempre estive aqui em meu coração, em minhas escolhas, em quem eu tenho sido e naquilo que pretendo ser: o encantamento, a conexão e o enxergar das belezas em relação às experiências, saberes e epistemes indígenas, que vêm de longe, são passos que vêm de lá de trás dos meus ancestrais, dos meus avôs paternos e pais migrantes, do meu avô materno, neto de uma mulher indígena “pega no mato/laço”⁴³.

O contar histórias sob a luz do candeeiro, histórias essas que meu avô narrava e algumas das quais minha mãe (re)contava enquanto penteava os nossos cabelos, e que não estão escritas em nenhum livro, acompanhou a minha infância. A tradição de contar e narrar sempre fizeram parte da minha família, meus avôs maternos e paternos não foram alfabetizados, por isso a oralidade sempre foi fundamental para eles. Meus pais, embora tenham “aprendido a ler”, estudaram apenas até a 4ª série primária, atual 4º ano dos anos iniciais do Ensino Fundamental, e continuaram mais conectados com as oralidades do que com as escritas. As histórias, saberes e ensinamentos eram transmitidos no dia a dia na casa de farinha, na beira do fogão a lenha, ao redor do lampião ou do candeeiro, na roça, na mata e na beira do rio. Não esqueço das muitas vezes que meu avô contava suas histórias, aquelas que na perspectiva ocidental acadêmica seriam chamadas de “lendas” e “mitos”, sempre repletas de personagens “não humanos”, seja o pé de andu, o grilo, a onça, a suçuarana, o sapo e a raposa, entre outros, seres encantados que nessas narrativas eram provi-

⁴³ Essa expressão, recorrente na memória e no imaginário social, remete às experiências de violência em relação a mulheres indígenas que começaram sistematicamente a partir da invasão colonial no século XVI e perpetuaram-se ao longo da história do Brasil. Conforme a pesquisadora e artista visual indígena Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri, tais imagens evidenciam o peso discursivo da violência contra as mulheres indígenas, “O significado da frase, embora implícito, veicula a mensagem da mulher retirada à força (no laço) do seu grupo, da sua família, de seus filhos. A história nos informa que uma mulher indígena pega no laço significa que será violentada, levará surras, será deixada sem comida e torturada para ser ‘amansada’ e ‘extinguir o jeito violento’, obedecendo a todos os comandos agressivos sem reações” (Silva, 2018, p. 755).

dos de consciência; e aquelas vivências na mata, como a ocasião em que foi picado por uma cobra venenosa, e que sobreviveu mesmo sem tomar nenhum soro antiofídico; sempre nos falava da importância de pedir permissão antes de adentrar na mata e pisar suavemente sobre a terra, compreendendo seu valor sagrado. Os saberes em relação ao plantio, à colheita e tantos outros eram compartilhados cotidianamente.

A relação com a temática indígena, particularmente suas histórias, foi se moldando a partir dessas vivências. Na graduação em História, cursada na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, tive contato com a História dos povos indígenas na América. Meu primeiro encontro teórico com essa temática se deu a partir do estudo das experiências históricas dos indígenas em outras partes do continente americano, sobretudo a partir dos territórios mesoamericanos e andinos. Os estudos sobre a América me mostraram o caminho, e as leituras documentais e bibliográficas apontaram horizontes epistemológicos. Escolhi caminhar, nessa trajetória acadêmica, as trilhas que me conduzissem às experiências históricas indígenas em seus contextos cosmológicos e políticos, particularmente no primeiro e segundo século da invasão colonial. Por isso, me encontrei já na graduação numa busca por compreender algumas das suas cosmovisões e experiências.

COSMOVISÕES, COSMOLOGIAS E EPISTEMES INDÍGENAS: EM BUSCA DE NOVAS ALIANÇAS

A colonialidade não foi apenas uma estrutura política, administrativa e econômica que delineou o projeto colonial no Brasil em suas nuances, ela influenciou as cognições e as estruturas psíquicas e de pensamento que foram gestadas nessa sociedade e imprimiu uma perspectiva que inviabilizava e marginalizava os pensamentos, epistemes e cosmologias indígenas ao longo de todo o processo de colonização e no cenário de formação da sociedade nacional, chegando à contemporaneidade. Conforme expõe o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 131),

[...] apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos,

nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente.

Esse processo (a colonialidade) desencadeou outros três, a saber: genocídio, etnocídio e epistemecídio, que desvelam as faces mais obscuras da modernidade ocidental em sua ânsia por sair “civilizando” outros mundos, que, conforme Ailton Krenak, estavam fincados na ideia de que existia apenas uma maneira de existir neste mundo, e que homens brancos cristãos – influenciados pelas estruturas de poder gestadas na Renascença e no interior dos estados absolutistas, tendo como parâmetro o pensamento cristão “hegemônico” e “universal” – podiam sair “por aí” colonizando o resto do mundo, levando todos para “essa incrível luz” da qual eram detentores; sujeitos de uma “humanidade plena” (Krenak, 2019, p. 11).

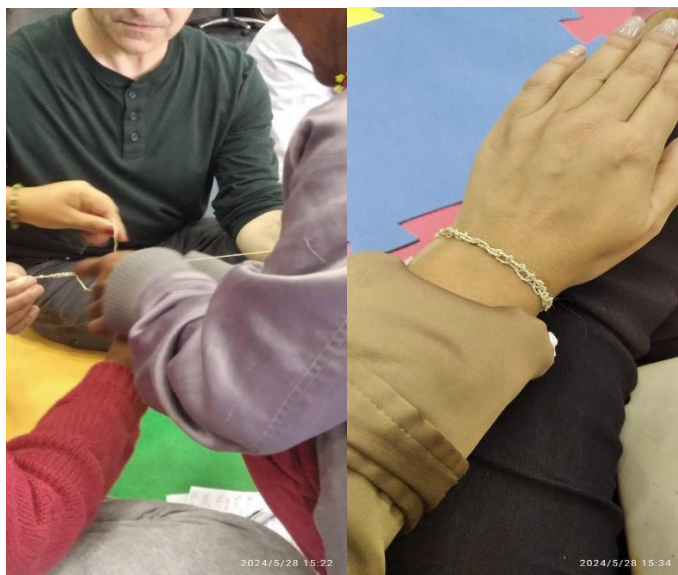
Desde o início da invasão das terras de Abya Yala (América), diferentes formas e manobras de apagamento e destruição das existências indígenas, suas cosmologias e epistemes foram gestadas. A catequese serviu para instrumentalizar um projeto de apagamento não apenas das identidades indígenas, suas línguas e culturas, mas também de suas filosofias, cosmovisões e cosmologias, lidas de forma genérica, cristalizada, simplista e estereotipada como “heresias”, “superstições”, “feitiçarias”, “crenças gentílicas inspiradas pelo demônio”, entre outras designações amplamente violentas.

Para dialogar com o tema aqui proposto, no texto a seguir, iniciaremos uma interlocução com pensadores indígenas, com o propósito de “entrever” seus universos cosmológicos e de pensamento. Em seguida, dialogaremos com antropólogos que se dedicam a estudar e “sistematizar” os pensamentos e cosmologias indígenas, sobretudo a partir do conceito de “perspectivismo ameríndio”, proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2002), pensando em suas contribuições para a Antropologia e para a História. Por fim, adentramos ao universo cosmológico tupi-guarani para pensar o xamanismo como fio condutor e chave para a compreensão das cosmologias desses grupos, bem como em diálogo com outras cosmologias, sobretudo a Yanomami. Concluiremos o texto lançando horizontes possíveis para o aprendizado junto aos repertórios cosmológicos e de pensamento indígena, que articulam suas lógicas de temporalidade e regimes de historicidade de forma distinta do que é proposto pelo Ocidente, articulando presente, passado e futuro, não necessariamente nessa

ordem, para o enfrentamento da ferida infringida pela colonialidade e com potencialidades para a própria disciplina histórica e para a reinvenção de outros mundos possíveis.

De acordo com a historiadora indígena Márcia Mura (2016), na língua wayoro ou ngwayoro do Povo Wajuru, não existe a palavra escrita, mas esse exercício é pensado em correspondência à prática de “tecer” ou “costurar com as mãos”, que pode ser uma tradução possível para a palavra escrita. “Para os Wayoró, tecer também se tornou o ato de escrever que, para além da imagem poética, é palavra viva na prática cultural das mulheres Wayoró tecendo com linhas feitas de fios de tucum uma bolsa tradicional, o **indu**, conhecido como **marico**” (Mura, 2022, p. 22).

Figuras 1 e 2 – Vivência de artesanato Tucum com mulheres indígenas do Alto Rio Negro⁴⁴



Fonte: arquivos pessoais da autora

⁴⁴ A vivência fez parte da Oficina de Saberes Indígenas, que compôs o evento “Caminhos da cutia: Os saberes das mulheres indígenas no Reflorestamento do mundo”. Este foi o evento inaugural da titularidade de Arissana Pataxó, Francy Baniwa e Sandra Benites na Cátedra Olavo Setubal de Arte, Cultura e Ciência, no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP). Entre os dias 28 e 29 de maio de 2024, o encontro reuniu mulheres indígenas de diferentes etnias e regiões do país. Na primeira foto, alguns participantes da vivência tecem juntos os fios de tucum; na segunda foto, está a imagem da pulseira de tucum que teci junto com uma colega de vivência.

Conforme Mura, as palavras e epistemes indígenas podem trazer conceitos e iluminar nossa compreensão dos processos históricos e antropológicos gestados pelos coletivos indígenas e/ou no interior de suas sociedades, podendo também iluminar a elaboração de trabalhos acadêmicos. E é precisamente essa elaboração que Mura consegue desenvolver em sua tese de doutorado intitulada *Tecendo tradições indígenas* (2016), que em parte foi publicada como livro em 2022 com o título *Tecendo Memórias do povo Mura e outros parentes*. Nesta obra magistral, a historiadora do povo Mura “costura com as mãos” uma narrativa e discurso de veia coletiva que a permite, por meio das tradições, vivenciadas por ela, tanto em “trabalhos de campo”, quanto em outras vivências e experiências junto ao seu povo e seus parentes, e pelas memórias narradas pela oralidade, fazer ecoar diversas histórias indígenas da região amazônica, particularmente na região de Porto Velho e do lago Uruapeara. Por meio da história e tradição oral, Marcia Mura nos faz entrever muitas das cosmologias e tradições dos povos indígenas, que são pensadas não como objetos de estudo, para serem interpretados e instrumentalizados, mas como repertórios epistêmicos que permitem a compreensão e atuação no mundo de forma individual, coletiva e ontológica.

Seguindo os caminhos traçados por Mura e por outras/outras intelectuais e pensadores indígenas da contemporaneidade (Krenak, 2019; Pachamama, 2020), é possível compreender que as tradições indígenas de pensamento se estruturam de forma distinta da colonialidade e, por vezes, acionam mecanismos de enfrentamento ao *modus operandi* colonial e às feridas que ele gestou. Conforme Ailton Krenak, em um precioso ensaio, “Antes o mundo não existia”, publicado em 1994 na coletânea *Tempo e História*, a imagem construída em relação ao que o Ocidente convencionou chamar de intelectual está restrita a um modelo de sujeito ligado estritamente ao que seria denominado “acadêmico” e até “erudito”, restrito aos espaços que foram denominados já na modernidade como locais de saber e produção do conhecimento. Nas palavras do sábio,

Os intelectuais da cultura ocidental escrevem livros, fazem filmes, dão conferências, dão aulas nas universidades. Um intelectual, na tradição indígena, não tem tantas responsabilidades institucionais, assim tão diversas, mas ele tem uma responsabilidade permanente que é estar no meio do seu povo, **narrando a sua história**, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural (Krenak, 1992, p. 201, grifos nossos).

As representações e imagens ligadas aos intelectuais das sociedades não indígenas ainda estão ancoradas em uma tradição que nasce sobretudo no século XIX, e incorpora um ideal positivista de sujeito que produz o conhecimento de forma isenta e impecável, contribuindo para o progresso da ciência e, por consequência, da humanidade. Nesse escopo, separa-se o indivíduo de sua experiência coletiva, o “sujeito” do seu “objeto”, o “pensamento e cognição” do “sentimento e fruição” (Krenak, 2019). Segundo Krenak, os intelectuais indígenas estão em seus territórios, nas matas, nas casas de reza, nas escolas indígenas, nas roças, às margens dos rios e nas copas das árvores, e em tantos outros espaços nos quais é possível estabelecer uma relação “imane e transcendente”, não apenas uns com os outros, mas com os espíritos, os ancestrais, os encantados e os outros organismos vivos que povoam os seus mundos.

Os intelectuais indígenas, além de estarem nesses espaços “indígenas”, também atuam naqueles tidos como ocidentais, como as academias e outras instituições, e, em muitas ocasiões, tensionam as estruturas de pensamento ocidental, lutando pelos seus direitos e reconhecimento de suas sociodiversidades e existências, à revelia do epistemicídio e racismo que ainda estão em curso. Recentemente, Francy Baniwa, ao tomar posse como nova catedrática do Instituto de Estudos Avançados da USP, junto com suas parentes Arissana Pataxó e Sandra Benites, que também tomaram posse na cátedra Olavo de Setúbal de Artes, Cultura e Ciência, fez questão de começar se apresentando como “dona de roça”, embora esteja desenvolvendo um trabalho riquíssimo no âmbito acadêmico e político. Ela prefere começar se apresentar como “dona de roça”, antes de intelectual e acadêmica, e acrescenta que essa tarefa/função, além de sua beleza e singularidade, incorpora saberes sofisticados e altamente bem elaborados nas tradições indígenas de seu povo e de outros parentes, que inclusive vão influenciar a formação de saberes em outros territórios denominados rurais ou campestres, tais como coletivos e comunidades quilombolas, ribeirinhas, caçaras, sertanejas, entre outros/as.

Sendo assim, para dialogarmos com pensamentos e epistemologias indígenas, é preciso iluminar o que foi obscurecido pelas lentes da colonialidade, incorporando ao debate epistêmico, inclusive, elementos, processos e experiências que, por muito tempo, não fizeram, e por vezes ainda não fazem, parte desse domínio. Ou seja, é preciso adentrar aos territórios, aos conhecimentos e às ontologias que fazem parte dos mun-

dos indígenas. Nesse ponto, a antropologia tem contribuído de forma significativa no estabelecimento de diálogos simétricos que permitam a conexão com esses mundos.

As obras escritas pelo antropólogo Bruce Albert e pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa, *A queda do céu* (2015) e *O Espírito da floresta* (2023), inauguram uma nova etnografia, uma “verdadeira revolução etnográfica”, nas palavras de Emanuele Coccia ao prefaciá-lo o segundo livro. Nestas obras, os Yanomami não figuram como “objeto de pesquisa”, mas como sujeitos de sua própria história. Esse deslocamento de lugar de “objeto” para “sujeito” tem sido fundamental para a renovação dos estudos antropológicos, e também históricos e historiográficos (Pereira, 2019; Bianchi, 2023; Fernandes, 2022), embora para a ciência histórica ainda exista muita resistência (Seixlack, 2024). Nas obras de Albert e Kopenawa, segundo Coccia (2023, p. 13), “os estudos da capacidade da vida simbólica em produzir sociedades diversas não pode se limitar a uma só espécie, a nossa, mas deve se tornar o filtro através da qual se estuda a multiplicidade das formas (espécies) que a vida na terra produziu”.

Nesse escopo, opera o conceito ou perspectiva antropológica “Perspectivismo ameríndio” ou amazônico, que tem sistematizado muitos dos pensamentos e cosmologias indígenas em suas próprias ontologias. Segundo Ailton Krenak (2019, p. 32), o conceito formulado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro chama atenção para o fato de que “os homens não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência, muitos outros também o têm”.

Viveiros de Castro, ao sistematizar um conjunto conceitual, ou pensamento que vem das epistemes indígenas, elaborou uma síntese conceitual operada por ele e Tânia Stolze Lima. Trata-se de uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo. Esse perspectivismo dá lugar a uma noção não ocidental, que tem sempre em seu horizonte a ideia de uma humanidade compartilhada. Ao utilizarmos o perspectivismo ameríndio, buscamos apreender, em nossa narrativa, as elaborações e concepções dos povos indígenas para compreender as experiências históricas por eles vivenciadas. Assim, “as concepções ameríndias que sustentam o conceito de perspectivismo apontam, para a irredutibilidade dos seus contextos a uma distinção ontológica entre natureza e cultura” (Maciel, 2019, p. 1). Essa percepção diz respeito a uma virada ontológica nos estudos antrop-

lógicos, que leva a diferença realmente a sério e permite que os materiais etnográficos ditem as regras de nossas reflexões. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos” (Castro, 2002, p. 347).

Conforme a antropóloga Aracy Lopes da Silva (1994), em um texto sobre cosmologias e tradições indígenas, estas precisam ser compreendidas dentro das sociedades que as gestaram e a partir de suas lógicas; portanto, o ideal é não partir para generalizações, embora existam muitos elementos dessas cosmovisões que confluem e se articulam entre si. Nas palavras da autora,

Cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vivência cotidiana, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões. São, de modo sintético, expressas com clareza exemplar através da linguagem altamente simbólica da dramaturgia dos rituais (Silva, 1994, p. 75).

As cosmologias e tradições de pensamento indígenas estão povoadas de mitos, narrativas que incorporam e (re)conectam humanos e animais, antes do tempo imemorial em que foram separados, estes últimos dotados de consciência e poder de escolha. São ricas em saberes que explicam o mundo (natural, espiritual ou transcendental, sem essa separação que o mundo ocidental e o pensamento cartesiano estabeleceram). Dialogando com Lévi Strauss, Emanuele Coccia (2023, p. 17), definiu mito como “uma história do tempo em que homens e animais ainda não eram diferentes”. E ainda, como uma maneira de pensar a não distinção entre as formas que a vida articulou.

Nesse sentido, de acordo com Silva o universo cosmológico faz parte de todas as dimensões da vida, “é assim que símbolos, sentimentos, concepções e matérias se encontram e se mesclam no universo do mito e da cosmologia, permeando vida e pensamento, sociedade e natureza, dando sentido à experiência humana no mundo”. Há, portanto, uma conexão entre cosmologias e a consciência de mundo e seus próprios repertórios de pensamento “não como ideologia que aliena, distorce e distancia, mas como consciência do valor das coisas, esquema interpretativo à disposição do sujeito que conhece o mundo e age sobre ele”. Portanto, cosmologias indígenas “e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências”. Sendo assim, constituem-se historicamente: “Constroem-se e reconstroem-se ao longo do tempo, dialogando com as alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos atores” (Silva, 1994, p. 76).

Logo, as cosmologias estão bastante vinculadas aos mitos e tradições indígenas. Aquilo que o Ocidente convencionou chamar de mito, em oposição à história, está repleto de narrativas, significâncias e modelos explicativos da realidade, em uma relação imanente e transcendente. O mito é uma interpretação sofisticada da realidade, com projeto de futuro. Segundo a socióloga indígena aymara, Silvia Rivera Cusicanqui, a superação da perspectiva instrumental do mito nos leva à compreensão de sua conexão com a realidade “objetiva”. Sendo assim, “Historia cíclica e historia mítica permiten aún otro descubrimiento: la interacción entre el pasado y el presente corre por diversos caminos en una sociedad como la nuestra” (Rivera Cusicanqui, 1987, p. 9).

Segundo Guilherme Felipe, “a mitologia indígena, para além de uma tradição oral que visava à reprodução de um conhecimento anterior ao mito, era uma forma de conhecimento geradora de práticas rituais, simbólicas e sociais”. Dessa forma, o mito geria as demais esferas da vida “tanto a guerra como as trocas e o regime de produção e consumo da economia indígena fundamentavam-se como práticas relacionadas à mitologia, que dava razão às suas existências e atualizava-se de acordo com a situação vivenciada” (Felipe, 2014, p. 28). É nesse sentido que “o mito torna-se estruturante e (re)ordenador da sociedade que se apresenta em colapso. O mito carrega em si uma função social e intelectual, haja vista que este constitui uma reflexão ou esforço de explicar a realidade e dar sentido ao futuro” (Santos, 2019, p. 210).

O historiador Guilherme Bianchi, ao desenvolver sua pesquisa sobre as historicidades dos Ashaninka, da Amazônia peruana, e dos Misak, dos Andes colombianos, parte das epistemologias indígenas, que são definidas como “os modos de organizar e representar conceitualmente a experiência” e, nas perspectivas indígenas, “não se dão, como processos, a partir de uma separação do tipo formal ou hierárquica com os modos pelos quais eles experimentam o mundo na prática”. Essa conexão intrínseca entre o modo de conceber, representar e o modo de viver não podem se

[...] dividir em dois momentos complementares, mas separados por algum tipo de fronteira segura, os modos de viver e os modos de representar. Pelo contrário, um de nossos objetivos é articular os níveis dissimilares em um esforço de compreensão da experiência histórica a partir das categorias conceituais nativas, ao mesmo tempo em que tais categorias serão avaliadas no interior de processos históricos por excelência: a cosmologia sendo remetida à política, e a política como uma forma de mobilizar as cosmologias na vida prática (Bianchi, 2020, p. 26).

Portanto, a compressão das cosmologias e cosmovisões indígenas precisa estar articulada às suas próprias concepções de tempo, da história e seus demais repertórios epistêmicos; só assim alianças e diálogos simétricos podem ser possíveis.

XAMÃS INDÍGENAS, NARRATIVAS E PERFORMANCES DE CURA

O Ocidente cristão imprimiu nas estruturas de pensamento uma perspectiva que separava e, por vezes, opunha e colocava em contradição, Natureza e Cultura; Mito e História; Mente e Corpo; Espiritual e Material, entre outros, o que legou para as ciências em geral um ideal de construção do conhecimento alheio à amplitude, complexidade e conexões entre essas esferas. Em diversas cosmologias e pensamentos indígenas, essas oposições não fazem sentido, pois todas essas dimensões de existência estão conectadas. O que se esboça nas linhas de *O Espírito da floresta* “é mais a ideia de que os verdadeiros sábios são menos os Yanomami do que os espíritos da floresta, os *xapiri pë*, pois estes conheciam a ecologia antes dos brancos lhe darem esse nome” (Kopenawa; Albert, 2023, p. 17).

Semelhantemente, temos nas cosmologias Tupi-guarani a figura central dos xamãs, particularmente mencionados, desde as fontes do século XVI, como caraíbas. Estes homens eram os *pajés açu*, grandes pajés, possuidores da capacidade de se conectar e comunicar com os “diversos mundos”. A partir das fontes quinhentistas, é possível pensá-los historicamente e compreender seus papéis como sujeitos da “ação política indígena” (Sztutman, 2012). Estes homens, dotados de poderes “sobrenaturais”, elaboraram, nos contextos coloniais, respostas ativas, criativas e curativas frente às violências coloniais e imposições dogmáticas do catolicismo, interpretaram, enfrentaram e (re)significaram a colonialidade e suas frentes. Nesse contexto, incorporaram e adaptaram suas próprias cosmologias e crenças para explicar e superar a nova realidade imposta.

Readaptaram inclusive o “mito” da “terra sem mal”, expressão cunhada pela Antropologia, sobretudo pelo etnólogo alemão Curt Nimuendajú (1952), para sistematizar as crenças tupi-guarani relacionadas a um lugar de abundância e existência plena “onde não será mais necessário trabalhar”, “e os alimentos por si só crescerão”, “e os machados e enxadas irão ao mato trazer seus alimentos”, “e as velhas tornarão a juventude” (Nóbrega, 1988 [1549], p. 99). A terra sem males era, para algumas tradições, a morada do grande ancestral Maira Porã.

A terra sem males, ou paraíso tupi-guarani, que compunha a essência da religião desses povos era a “Ybymarã-é’y dos tupis, a Yvy marã-é’y dos guaranis” (NAVARRO, 1995, p. 65), morada de Maira Porã, lugar de abundância e juventude plena, localizada, em algumas tradições, onde o sol nasce após o grande rio (PARAISO, 1994, p. 193), e em outras “por detrás das grandes montanhas” (NAVARRO, 1995, p. 68) (Santos, 2021, p. 49-50).

A anciã indígena tupi-guarani, Catarina Nimbopyruá, importante liderança indígena do litoral paulista que atuou junto com outras lideranças indígenas como Ailton Krenak no contexto da constituinte, conta em suas falas e também no livro escrito por ela, Simone Takuá e Adreza Poitema, *Remédio do mato*, que seus ancestrais chegaram ao seu território na busca da terra sem males, quando avistaram o grande rio (o mar) em uma terra cheia de bananais.

[...] meus antepassados por parte de pai vieram do Mato Grosso, caminhando em busca da Terra Sem Males. Foram dias e dias caminhando, buscando um novo lugar para sua família. Em um momento, se viram em meio à uma mata muito bonita, com muitos animais, muitas plantas e uma cachoeira e pensaram que ali seria um bom lugar para ficar. Seguiram viagem até chegar ao mar e ter a certeza que ali era realmente a Terra Sem Males (Poitema; Nimbopyruá; Takuá, 2023, p. 13).

Na terra indígena Piaçaguera, localizada no litoral sul paulista, região pertencente ao município de Peruíbe, onde atuou como cacica, Catarina foi fundamental no processo de sua retomada, nos anos 2000, época em que esse território ainda estava dominado por uma mineradora. Através da luta coletiva e com outras lideranças, conseguiram retomar sua terra, que foi homologada em 2016. Catarina nos conta que, para enfrentar todas essas lutas, ela e os seus ancestrais sempre se apegaram às forças espirituais, que são captadas através da fumaça do cachimbo; por isso, seus rituais com o *petynguá* são fundamentais para a manutenção da comunidade. Em suas palavras “A gente tem que estar muito preparado espiritualmente para enfrentar a luta [...]. A nossa arma é o nosso cachimbo. Pela força da natureza e de Nhanderu. [...] Desde 1500 que vimos enfrentando essa luta” (Catarina Nimbopyruá no I Encontro de Medicinas Tradicionais Brasileiras e Promoção da Saúde Global, MCI, 2024).

Após a invasão colonial, a terra sem males passa a ter uma concretização de vingança contra os colonizadores, com seus rituais e cerimônias de cura. Os carábas esperavam restaurá-la ou alcançá-la. Por meio da elaboração de rituais, cerimônias coletivas e um repertório discursivo que, em grande medida, se apropriava e (re)significava as próprias armas do colonizador, como a catequese e o catolicismo, os Tupi da Costa, em suas Santidades, teceram formas de enfrentamento e reorganização de seus mundos frente ao colonialismo. As Santidades indígenas e seus carábas, com seus rituais de cura, buscavam, no século XVI, a superação da ordem colonial e a cura das feridas do colonialismo, como o escravismo e as próprias doenças trazidas pelos brancos. Por isso, por meio de seus rituais, pretendiam reverter os infortúnios impostos a eles, e, quando a terra fosse curada, seus ancestrais viriam livrá-los do cativeiro da gente branca, e os portugueses seriam seus cativos (Santos, 2021).

Nesse sentido, o mito torna-se estruturante e (re)ordenador da sociedade que se apresenta e colapsa. O mito carrega em si uma função social e intelectual, haja vista que este constitui uma reflexão ou esforço de explicar as realidades e traçar horizontes para um futuro possível. Como analisa Roger Bastide, “não se pode considerar o mito como uma ‘narrativa’ pura e simples; ele pertence a práxis, é criador de gestos ou de ritos, assim o sagrado, de simples metáfora, se torna provocador de necessidades sociais” (1976, p. 21). Para a socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (1987), o mito aciona possibilidades para um mundo em devir. Segundo a análise esboçada pelo antropólogo Renato Sztutman (2012), com a conquista colonial o profetismo tupinambá é reconfigurado, tornando-se um elemento “(re)articulador” e “(re)configurador” das sociedades tupi, das suas crenças, suas liberdades e seus espaços territoriais e simbólicos. O profetismo, então, se transforma em um conceito que serve para entender os elementos da cultura e cosmologias tupinambá, mas também a agência dos personagens principais da ação política indígena, que, com a colonização, se tornou uma resposta à dominação colonial. Nesse sentido, político e religioso, que no pensamento cartesiano estão separados e até opostos, são articulados e operam no sentido de recriar mundos possíveis, conforme iluminou o antropólogo peruano Rodrigo Montoya, no artigo “Quando a cultura se converte em política” (2011). Dialogando com Renato Sztutman, a partir da obra *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e os seus personagens*, é possível compreender que o profetismo tupinambá também era um elemento de coesão em suas sociedades. Aos grandes xamãs indígenas, caraíbas, eram outorgados poderes proporcionais aos chefes de guerra. Eram eles que, com sua retórica persuasiva, incitavam os guerreiros a lutar e irem em busca da terra sem males, o que desencadeou migrações em muitas ocasiões. Como analisa Sztutman (2012, p. 42), “cabeças de grandes migrações que contavam com adesão de membros de diferentes comunidades, por vezes inimigas entre si, esses profetas acabaram por construir uma espécie de nova liderança política, conformando novos coletivos, ainda que abundantes”.

Retornando às narrativas Yanomami, segundo contam os seus xamãs, quando o mundo foi criado por Omama, havia uma unidade ontológica entre os seres humanos e as outras espécies, os animais (*yara pë*), ex-humanos que foram transformados em caça no tempo das origens. Há também nesse repertório cosmológico a categoria dos “seres invisíveis”, ao menos aos olhos comuns, entre os quais se distinguem “os espíritos

xamânicos” (*xapiri pë*). Os xamãs têm a tarefa de “fazer descer” e “fazer dançar” esses seres, imagens que se tornam, “à guisa de espíritos auxiliares, seus filhos”. Além disso, sendo “homens espíritos” (*xapiri thë pë*), “os xamãs se identificam com essas entidades durante os seus transe (coreografia e cantos) e endossam, alternadamente, suas subjetividades de humanos - animais do tempo das origens” (Kopenawa; Albert, 2023, p. 45). São, portanto, seres em trânsito, entre os mundos, “adquirem por esse viés a capacidade de manter relações amistosas ou hostis com a legião de entidades não humanas versáteis e perigosas que povoam o universo. É essa diplomacia ontológica que lhes dá o poder de cuidar dos seres humanos e garantir a regularidade dos ciclos metrológicos, ecológicos e cósmicos”. Nesse sentido, as curas xamânicas “encenam, assim, o enfrentamento dos espíritos auxiliares dos xamãs com esses seres da floresta que veem os humanos como caça [...] e se apossam de sua imagem vital para devorá-los” (Kopenawa; Albert, 2023, p. 45).

Por essa capacidade de trânsito e comunicação com os espíritos, os xamãs são os que curam, tanto as feridas do corpo-alma quanto as feridas da terra impostas pelo “povo da mercadoria”, quanto as feridas que persistem na memória dos povos, ferida esta infringida pela colonialidade. Nas diversas sociedades indígenas, é comum a figura dos que curam e narram, e essa concomitância não é coincidência; na verdade, o narrar a história tem um potencial curativo e regenerativo.

HISTORICIDADES E CURA: ENFRENTAMENTOS DA FERIDA INFLIGIDA PELA COLONIALIDADE

O antropólogo Michael Taussig em seu artigo *Violence and Resistance in the Americas: The Legacy of Conquest* (1990)⁴⁵, narra uma experiência muito rica e reveladora sobre a percepção de cura em relação a História, a partir de um diálogo que teve com o xamã indígena Ingano⁴⁶ Santiago Mutumajoy, na ocasião em que viajaram do distrito de Putumayo na Colômbia

⁴⁵ O artigo (1990), que inicialmente foi proferido como palestra de abertura na “Conferência Smithsonian do Quincentenário de Colombo” em 1989, foi publicado em 1992 como capítulo no livro *The Nervous System*, de Michael Taussig. O historiador mexicano Federico Navarrete Linares, retoma esse relato em seu capítulo intitulado *Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental* (2020), com o propósito de explicar a Cosmo-história como regime de historicidade não ocidental.

⁴⁶ Ingano ou Inga é um povo indígena, do grupo quéchua da Colômbia, estão presentes em alguns departamentos e cidades colombianas, sobretudo no departamento de Putumayo. Seus xamãs são conhecidos pelas suas habilidades da medicina tradicional através do uso de plantas.

até as montanhas do Equador e Peru, chegando a Machu Picchu. Taussig, impressionado com a imponência daquelas construções, teria perguntado a Mutumajoy o que achava das edificações. O xamã não esboçara muito interesse por aquele lugar e disse que ali só viviam ricos, e que já havia visto aquelas pedras e montanhas várias vezes antes, **“quando estava curando com yagé”**⁴⁷. Segundo o antropólogo australiano, é preciso se atentar para a forma pela qual o xamã evoca essa narrativa, “isso significa algo mais do que apenas ver alguma coisa, porque é uma imagem potencialmente poderosa e até curativa” (Taussig, 1990, p. 13, tradução nossa). Bastante curioso, Taussig quis investigar melhor a conexão de Mutumajoy com aquele lugar e passou a lhe falar sobre o tamanho das pedras, questionando como seria possível construí-las assim. O xamã lhe disse que isso era fácil de explicar: “os espanhóis construíram tudo isso”, sem compreender, Taussig pergunta o que ele queria dizer, “foi com chicotes”, “disse ele num tom claramente desinteressado”. “Os espanhóis ameaçaram os índios com o chicote e foi assim que carregaram essas pedras e as colocaram no lugar”. Conforme Taussig, “para ele, este foi um evento completamente comum, assim como a própria Machu Picchu foi comum”. “Foi exatamente isso que os espanhóis fizeram ao meu sogro”, Mutumajoy acrescenta, “um índio foi e disse-lhes que ele era um feiticeiro e então eles o puniram, obrigando-o a carregar pedras para construir sua igreja. Disseram que iriam chicoteá-lo se ele não fizesse o que ordenaram. Sua esposa e filhos o seguiram pelo caminho também carregando pedras” (Taussig, 1990, p. 13, tradução nossa). A narrativa do xamã Ingano compõe uma forma de percepção, bem sofisticada e aprofundada em termos de explicação e compreensão histórica, que parte de outro regime de historicidade, no qual o colonialismo é evocado como um mal, um mecanismo de poder, que não esteve restrito apenas a uma cronologia histórica e necessita de **cura, se este mal não for curado, reparado e superado, estamos fatalmente fadados a repeti-lo/revivê-lo continuamente**. Dialogando com este relato, Federico Navarrete Linares analisa,

[...] a **demonstração de poder necessária** para construir este tipo de edifícios monumentais, com os seus indispensáveis chicotes para obrigar pessoas como ele a carregar as suas pedras, é

⁴⁷ O yagé ou ayahuasca, é uma preparação de ervas procedente da medicina tradicional indígena do Putumayo colombiano, é uma bebida sagrada. Segundo Taussig, “é o medicamento mais importante do Putumayo. Provém de um cipó da floresta, que tem a capacidade de estimular visões tanto no curador, quanto no doente, que também o bebe, e podem ter relances de entendimento sobre a causa de um grave infortúnio e poder para superá-lo” (1990, p. 213, tradução nossa).

um ‘mal’ que exige cura, um perigo que já existiu no passado, mas sobretudo do qual devem ser protegidos no presente e no futuro (Navarrete Linares, 2020, p. 230-231, grifos nossos).

A equivalência elaborada pelo xamã, entre as ruínas daquela cidade monumental e a violência que as produziu, aciona a compreensão de que elas não são passadas, nem foram superadas, mas persistem como uma “ferida” infligida pela colonialidade que insiste em golpear pessoas como ele. É uma ameaça que sempre está presente. Conforme, Navarrete Linares “Podemos dizer que o xamã Ingano recusa conscientemente entrar na nossa história, com os seus passados distantes e gloriosos, com as suas cronologias fixas e as suas distinções essenciais entre povos e nações indígenas e invasores e entre poderes legítimos e ilegítimos”. Sua agência histórica, também é outra, é deslocada – se partirmos de uma concepção ocidental – “pois consiste fundamentalmente em aliviar os efeitos da dominação e em procurar uma cura contra as visões destrutivas dos monumentos e dos açoites que os produziram” (Navarrete Linares, 2020, p. 231-232).

Ao deslocar e inverter as cronologias da história tradicional, o xamã indígena aciona outra historicidade, para enunciar, denunciar e combater um mal que, se não for curado, está fadado a repetir-se continuamente na História. A esse mal, que fez e faz com que pessoas como ele fossem obrigadas a fazer construções monumentais, é preciso curar-se, por meios dos rituais, que lhe permitem trânsitos entre passado, presente, futuro, mundo material e espiritual, mito e história.

HISTÓRIA INDÍGENA E NOVAS EPISTEMES: DIÁLOGOS E ENFRENTAMENTOS POSSÍVEIS

O historiador Eduardo Natalino dos Santos lança um olhar sobre o “estado da arte” da historiografia sobre os povos indígenas na América. Segundo pontua:

[...] os esforços das pesquisas acadêmicas sobre a história indígena têm se concentrado em empreendimentos lentos e laboriosos: a) se aproximar, tentativamente, das cosmo-histórias e agendas sociopolíticas dos povos indígenas, o que requer o estudo das fontes históricas e dos idiomas indígenas; b) ler e analisar os trabalhos de Arqueologia e Etnologia indígenas, o

que requer a compreensão dos debates e arcabouços conceituais próprios a duas outras disciplinas das Ciências Humanas; c) por fim, mas não menos importante, realizar intercâmbios intelectuais com os próprios povos indígenas (Santos, 2023, p. 46).

Portanto, o grande desafio da agenda historiográfica atual é justamente o de tecer histórias indígenas em diálogo com estas, dando centralidade às suas epistemologias plurais. A historiadora Alessandra Seixlack lança um olhar sobre essa necessidade e aprofunda sua compreensão:

Se a potência do conhecimento histórico no Antropoceno reside no reconhecimento de mundos e regimes de historicidade plurais, torna-se imprescindível a escrita de uma história centrífuga e contrahegemônica, que seja **guiada pelo princípio da simetria** e que promova o diálogo com o Outro, seus tempos e semânticas, sem reduzir esses aspectos a uma singularidade que tudo abarca (Turin, 2022, p. 159). Referimo-nos aqui a uma história comprometida com a figuração de porvires alternativos a partir da recuperação de narrativas sobre o passado e de formas de performar a realidade que excedem, em muitos casos, o âmbito da modernidade (Seixlack, 2024, p. 8, grifos nossos).

Para o Brasil, conseguimos identificar três frentes de pesquisa que seguem esse sentido. A primeira diz respeito às produções e às abordagens produzidas por historiadores não indígenas que se dedicam a pensar a escrita da História Indígena, a partir dos próprios regimes de historicidade dos povos originários. Seria a produção historiográfica feita com os indígenas, e não apenas sobre os indígenas. Não é apenas “dar voz”, é ouvir essas “vozes que são plurais” e corroborar para sua amplificação. Na primeira instância, aqueles trabalhos elaborados a partir das perspectivas indígenas e seus repertórios cosmológicos, como o de Juliana Ventura Fernandes (2020)⁴⁸,

⁴⁸ A “Guerra dos 18 anos” repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória (2020), também publicada como livro em 2022, na qual a centralidade de análise é dada aos conceitos produzidos pelos próprios indígenas, Xakriabás, e a maneira pela qual eles pensam e constroem significados para suas experiências. Fernandes conclui que “as formas do povo Xakriabá compreender e vivenciar a temporalidade da ditadura evidenciam estratégias de existência ou práticas de se ‘fazer-mundos’ específicas, sustentadas por sua cosmovisão” (2020, p. 9).

Guilherme Bianchi Moreira (2020)⁴⁹, Alessandra Seixlack (2023), Ana Carolina Pereira (2019).⁵⁰ E também aqueles trabalhos produzidos junto com indígenas, em coautoria ou colaboração, tendência que vem da antropologia, a exemplo dos já citados *A queda do céu* (2015) e *O espírito da floresta* (2023) de Bruce Albert e Davi Kopenawa. Cada vez mais, desconstrói-se uma antropologia que vê as alteridades como objetos. O livro *Povos Indígenas, Independência e Muitas Histórias: repensando o Brasil no século XIX* (Moreira, 2022) inicia a partir de diálogos com lideranças e pensadores indígenas. A coletânea *História Indígena na Bahia: Políticas, Trajetórias, Memórias e Identidades* (Paraíso, 2024), que organizamos e foi lançada este ano para homenagear a professora Maria Hilda Baqueiro Paraíso, tem o primeiro capítulo escrito por Rafael Xucuru-Kariri, que tem orientado e construído junto conosco o GT História Indígena da Bahia, dando novos rumos às nossas pesquisas e atuações. Ele também coordena, junto com Suzane Lima Costa, o projeto “Cartas indígenas ao Brasil”⁵¹, que tem por objetivo “compilar, pesquisar, organizar e apresentar as cartas indígenas produzidas em três importantes períodos da história literária e política do Brasil: 1630-1680 (antes do Brasil), 1888-1930 (na nação Brasil) e 1999-2020 (no presente Brasil)” e organizaram a obra coletiva *Cartas para o Bem Viver* (2020).

A obra *Povos indígenas entre olhares* (Machado, 2022), organizada pelo historiador André Roberto Machado e pela antropóloga Valéria Macedo, privilegia esse diálogo simétrico; o livro é resultado das pesquisas e projetos desenvolvidos pela Cátedra Kaapora da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo) que busca “trazer para a universidade o diálogo simétrico entre saberes acadêmicos e saberes contra-hegemônicos, convidando conhecedores de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades

⁴⁹ *Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos* (2020), este ano a tese foi publicada em formato de livro. Bianchi “investiga as dimensões da experiência histórica de duas comunidades indígenas da América do Sul: os Ashaninka do rio Ene, da Amazônia peruana, e os Misak de Guambia, dos Andes colombianos”, refletindo sobre os dilemas teóricos da ciência histórica e apresentando novas possibilidades para repensar a historiografia e a teoria da história. Segundo o historiador, “a ação política e a produção cosmológica dessas comunidades desestabilizam potencialmente, quando levadas a sério, parte fundamental do repertório conceitual de nossa disciplina”. O autor conclui a tese com um convite para repensarmos “a rigidez e a suposta universalidade de pares conceituais caros à nossa tradição disciplinar, de modo a imaginar um espaço interpretativo aberto às tensões produzidas de forma não imanente ao discurso histórico” (Moreira, 2020, p. 6).

⁵⁰ *Na transversal do Tempo: Natureza e Cultura à prova da História* (2013).

⁵¹ NEAI – UFBA. *Cartas Indígenas ao Brasil*, 2020. Projeto as cartas dos povos indígenas ao Brasil. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br>. Acesso em: 24 maio 2024.

tradicionais ou periféricas na condição de professores e conferencistas” (p. 12). Além do corpo de autores ser formado por historiadores e antropólogos não indígenas, a obra reúne autores indígenas, tais como o educador Luiz Weymillawa Suruí do povo Paiter Suruí e a educadora Poty Poran Turiba Carlos, do povo Guarani.

Há outros projetos que propõem a construção desse diálogo, como o “Caminhos de Abya Yala - Intelectuais indígenas do continente americano”, projeto de extensão que visa o diálogo com intelectuais indígenas, com o propósito de tornar visíveis as ideias, lutas, histórias e propostas epistêmicas dos povos indígenas das Américas, assim como construir pontes entre a academia e o pensamento indígena, fomentando a comunicação entre os modos de existência e as práticas de conhecimento presentes nos mundos indígenas e ocidental (Caminhos de Abya Yala)⁵². O projeto compõe o Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História (LPPE), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), e é coordenado pela professora Alessandra Seixlack. Conta com uma equipe de estudantes, pesquisadores indígenas e não indígenas, da qual faço parte. Recentemente, foi publicada a obra *Vozes de Abya Yala: Perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano* (Seixlack, 2024), fruto das entrevistas com intelectuais indígenas realizadas na primeira temporada do projeto, organizada em parceria entre pesquisadores indígenas, Rafael Xucuru-Kariri e Natalia Caniguan, e não indígenas, Alessandra Seixlack, Fidel Velásquez e Jaqueline Freitas. Junto com Bruno Araujo, Danielle da Silva e Jaqueline Freitas, escrevi o capítulo que trata dos povos indígenas presentes na obra, e também fomos responsáveis pela transcrição das entrevistas.

Há também outros espaços acadêmicos além das publicações, que têm tecido essa construção dialógica, como os eventos. O CEMA, Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos, organizou em 2022 o IX Colóquio de História, Arqueologia e Antropologia da América Indígena, trazendo mesas com historiadores e outros pensadores indígenas⁵³.

⁵² LPPE – UERJ. *Caminhos de Abya Yala*, 2023. Projeto de extensão Caminhos de Abya Yala - Intelectuais indígenas do continente americano que faz parte do projeto Prodência Descolonizando o Conhecimento e o Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História (LPPE), ambos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.descolonizandoconhecimentouerj.com/in%C3%ADcio/caminhos-de-abya-yala>. Acesso em: 20 maio 2025.

⁵³ Como a mesa *Mulheres indígenas em movimento* com Luana Kumaruara (antropóloga kumaruara), Márcia Mura (historiadora e oralista mura), Yakuy Tupinambá (educadora e ciberativista tupinambá) Vanda Ortega Witoto (líder indígena e técnica de enfermagem do povo Witoto).

Este ano ocorreu o V COIMI, Congresso Internacional Mundos Indígenas, em Boa Vista-RR. Uma proposta do evento foi estabelecer um diálogo simétrico com os povos indígenas. Diversos palestrantes que fizeram parte do evento são indígenas: Davi Kopenawa, Rosilene Tuxá, Graça Graúna, Marcia Kambeba, entre outros/as.

Neste ano, propusemos (nós do GT História Indígena da Bahia, ligado à ANPUH-BA) um diálogo contemporâneo, junto com a profa. Diádiney Helena de Almeida Pataxó, no Encontro de História da Associação Nacional de História - Seção Bahia (ANPUH-BA), que ocorreu na Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, em Ilhéus-BA. A mesa “Indígenas na História: Escritas e abordagens plurais, diálogos e enfrentamentos contra-coloniais” buscou ampliar os horizontes e as possibilidades de escritas e abordagens para a pesquisa histórica e demais ciências humanas, reunindo intelectuais indígenas e pesquisadores não indígenas que se dedicam à História Indígena e têm o propósito de promover um diálogo simétrico que possibilite pensar esse mesmo diálogo dentro dos fazeres, saberes, abordagens e metodologias na elaboração do conhecimento histórico e antropológico, a fim de ampliar e possibilitar a abertura de espaços contra-coloniais, demarcando o território da academia como espaço indígena.

Por fim, e com grande importância, temos a produção feita pelos historiadores indígenas, tais como Márcia Mura (2016), Aline Rochedo Pachamama (2020), Edson Brito Kayapó (2012), Diádiney de Almeida (2018), Adriana Mĩnky Kókoj Belino Padilha Biazi (Kaingang) (2023), entre outros. Além dos diversos antropólogos que também produziram trabalhos sobre a História Indígena, como Florêncio Vaz Filho (2010), Gersem Baniwa (2006), Almiros Guarani (2015), entre outros.

Uma questão que tem pautado o debate atual em relação às pesquisas sobre a História Indígena é como então escrever a história das pessoas e coletivos indígenas, e também negras, e ao mesmo tempo romper o silenciamento histórico imposto pela colonialidade. É no encontro com essas vozes e com suas escritas e no reconhecimento de suas potências que podemos permitir que elas falem, não as suas cicatrizes, fazendo referência ao rap Emicida em sua canção Amarelo (2021), que podemos ecoar uma História Indígena, escrita e ensinada, comprometida com um mundo em devir e aliada às lutas indígenas. No encontro com as outras histórias, com as perspectivas indígenas, suas epistemes e repertórios

cosmológicos, que estão presentes nos escritos de autoria indígena e na oralidade, no escutar as suas vozes e contribuir para amplificá-las.

Ao longo do processo histórico de formação do Brasil, nós, índios, fomos vestidos com todas as roupas da discriminação e desrespeito. Tentaram sufocar nossa cultura, mas, ela resistiu na copa das árvores da densa floresta de nossos corações. Tentaram tirar nossas terras, procuramos outras, pois em cada lugar onde montamos nossa oca, este lugar passa a nos pertencer e nós pertencemos àquele lugar; porque cuidamos e somos cuidados. Tentaram nos fazer não-índios, nos mascarando com sonhos sem alma, porém, a tradição dos sons da floresta, do canto dos pássaros, do murmúrio do rio, não se acaba tão fácil assim. (Carlos Thiago - povo Sateré-Mawé/ AM *apud* Brito, 2009, p. 60).

As palavras de Carlos Thiago, desvelam o quanto de luta e resistência há nas histórias indígenas, que estão não apenas nas páginas de papel de velhos livros, mas também nas “copas das árvores”, “nos sons da floresta”, “no murmúrio dos rios”, “no canto dos pássaros” e em toda a amplitude e vastidão de suas existências permeadas por uma vida em fruição. A partir dessas vozes, dessas narrativas e desses conhecimentos, é possível encontrar um tom, o som e o compasso, caminhos e possibilidades para começar a desatar o nó que a colonialidade impunha. Essas vozes/discursos retomam, articulam e ressignificam as inúmeras experiências e saberes de suas/seus ancestrais, que foram silenciadas/os pelo projeto de dominação da colonialidade. Conforme salienta Aline Pachamama “A partir de nossas inquietações, escrevemos. Para honrar nossas ancestrais, escrevemos” (Pachamama, 2020, p. 26).

Narrar a história, particularmente para os povos indígenas, não é tão somente um exercício epistemológico; é sobretudo a possibilidade de lidar com a ferida da colonialidade, recontar suas histórias e (re)encantar seus mundos e cosmologias em conexão com seus ancestrais e em uma perspectiva de cura. O fio condutor da análise que procuramos tecer aqui são as perspectivas tecidas pelos próprios indígenas, com relação à história e à educação. Tomando essas narrativas, tanto orais quanto acadêmicas, como produtoras de conhecimento, repletas de sentidos da realidade imanente e transcendente, que nos permitem (re)pensar o próprio fazer histórico, historiográfico e a educação escolar.

Outro apontamento importante a ser feito é o fato de que a racionalidade ocidental institui a posse e o domínio da escrita como premissa da historicidade humana. Em outras palavras, a história do ser humano só teria começado com o desenvolvimento da linguagem escrita; a divisão tradicional entre “pré-história” e antiguidade/história antiga tem no surgimento das grafias arcaicas suas balizas. Neste raciocínio, sociedades ágrafas não possuíam história, sendo relegadas a uma sub-humanidade, um degrau inferior nas hierarquias que organizariam as relações entre povos e culturas. Daniel Munduruku (2018) nos fala que há um fio tênue entre oralidade e escrita, mas que ele prefere pensá-los como complementação e não como ruptura. Conforme desenvolve Aline Rochedo Pachamama,

[...] a oralidade é a forma de preservação das Línguas e Culturas dos Povos Indígenas e tem a capacidade de revelar a identidade de uma etnia, seus rituais, assim como o *modus operandi* de cada grupo. [...] A oralidade desempenha um papel crucial, não apenas como uma ferramenta de comunicação, educação, integração social e desenvolvimento, mas também como um repositório para a singularidade das identidades, a história cultural, as tradições e a memória (2020, p. 28).

Através das escritivências de mulheres e homens indígenas, temos o erguer da voz, de quem tem o direito de enunciar e vocacionar novos mundos e uma outra história do Brasil. Aline Pachamama dialogando com Graça Graúna enuncia: “Os Povos Originários, por muito tempo, foram ‘objeto’ de estudo; tornou-se lugar comum escrever sobre os indígenas, mas nunca com eles, ou mesmos sendo eles os próprios autores. Como ressalta a autora potiguara Graça Graúna, a escrita indígena é um lugar de vozes silenciadas e exiladas (escrita) ao longo dos mais de 500 anos de colonização” (2020, p. 27).

Em seu capítulo intitulado *Boacé Metlon Palavra é coragem Autoria e ativismo de originários na escrita da História*, a indígena do povo Puri desconstrói esse lugar dos grupos indígenas apenas como objetos de pesquisa e os apresenta como protagonistas e escritores de suas próprias histórias através da sua autoria e ativismo. Passando pelas imposições do período colonial, como a proibição das línguas indígenas, às representações do indianismo, tais como Iracema, e as negações, que forjaram o “desapa-

recimento dos povos indígenas” no período imperial, à construção do seu protagonismo histórico. Conforme Julie [Trudruá] Dorrico (2018), os povos originários vêm “lutando pela demarcação de suas terras, e de resistência simbólica, reivindicando uma revisão dos registros oficiais que os escanteiam” (Dorrico, 2018, p. 229). Sobre esses registros também reflete Pachamama, “os documentos, referentes a vários grupos indígenas e produzidos no decorrer do tempo, não obstante suas muitas deficiências, constituem, em muitos casos, a única fonte para o estudo histórico da cultura de uma etnia e podem também contribuir para um melhor conhecimento do povo existente” (Pachamama, 2020, p. 33).

A autoria acadêmica indígena tem se colocado como uma estratégia para os povos indígenas que, através da apropriação da escrita como conhecimento por parte de novas lideranças, buscam acionar mecanismos e ferramentas para manejo dos códigos culturais do mundo branco, conquistando o acesso a espaços importantes para atingirem suas demandas societárias. Nesse movimento em que indígenas se tornam pesquisadores, a autoria acadêmica indígena tem se apresentado como um projeto coletivo que, aportando às ciências modernas as epistemologias ameríndias, promove deslocamentos nos modos de se pensar a autoria pautada no indivíduo e que caracterizam o pensamento ocidental, com potência para desocidentalizar a universidade e a ciência moderna (Reichert, 2019). A escrita indígena é coletiva: a letra da mulher indígena é coletiva; ela escreve com a voz da mata, da floresta, dos animais, das avós, das avós, da aldeia, dos encantados. Elas escrevem com muitas vozes, com as vozes do pertencimento (Dorrico, 2022).

Nesse sentido, a já citada tese de Márcia Mura *Tecendo tradições indígenas* (2016) é um marco histórico fundamental para a quebra de paradigmas da colonialidade epistêmica. Nesta belíssima e potente tese, desenvolve uma nova maneira de escrever a História, deslocando o lugar de objeto de pesquisa dos seus parentes para narradores da sua própria História. Abandona os paradigmas e conceitos clássicos da academia para abraçar a literatura indígena e a sabedoria dos antigos. Citando Ailton Krenak, Marcia Mura nos diz “Não esqueça que a memória é fio que vem dos ancestrais”. Sendo assim apresenta a historiadora indígena “a escrita dessa tese é uma *mboinigã*: *mbo-i-ningã* - um escrever/tecer com as mãos, os fios de memórias e as vivências das tradições nas aldeias e nos espaços resultantes dos seringas, é mesmo uma escrevivência” (Mura, 2016, p. 16).

Aline Pachamama, com suas produções em torno da escrita da História, tem enfatizado o grande valor deste deslocamento. A tese é toda tecida a partir das narrativas indígenas coletadas por meio de entrevistas embaçadas na História Oral.

Desta forma, o paradigma científico, que aparta irremediavelmente sujeito e objeto, racionalidade e afeto, natureza e humanidade, cognição e desejo, corpo e mente, mito e história, natureza e cultura, pois, uma perspectiva branca, masculina, eurocentrada e heteronormativa da construção do conhecimento, que apesar de se apresentar como neutra e universal, em verdade não o é. O universal nada mais é que o particular em uma posição de poder. O discurso histórico, bem como das outras ciências, se apresenta neste emaranhado complexo de saber e poder.

Aline Rochedo Pachamama e Márcia Mura, como historiadoras indígenas, falam de um lugar de enunciação. Essa enunciação, entendida como um fenômeno diaspórico e universal, nasce e se efetiva como uma insurgência contra as lógicas da colonialidade. Nesse sentido, a escrita de autoria de mulheres indígenas busca romper com tais modelos ao inscrever a perspectiva das sujeitos mulheres indígenas, escritoras, pesquisadoras e ativistas, não mais como objetos de pesquisa da história, mas como enunciadoras e autoras de suas próprias histórias, construídas pela veia coletiva.

Em um artigo bastante instigante e que traz abordagens caras para a discussão teórica em torno dos rumos da História, a historiadora Alesandra Seixlack lança luz sobre as possibilidades para o campo a partir da virada ontológica e por meio do diálogo com perspectivas que concebem os mundos de forma mais plural, complexificando as existências para além do modelo proposto pelo Antropoceno.

A cosmohistória desvela-se nessa querela,

Esse movimento de reformulação do campo da História certamente ainda é lento e tímido. Conforme aponta Ewa Domanska (2024, [s.p]), “[...] a história parece ser em grande parte reativa - ou seja, ela reage (geralmente após 10-15 anos) a mudanças teóricas que ocorreram anteriormente em outras disciplinas (principalmente antropologia, história da arte, literatura, filosofia, sociologia)”. No cenário acadêmico atual, a **cosmohistória** - regime de historicidade concei-

tualizado pelo historiador mexicano Federico Navarrete Linares - emerge como forma de romper com a tendência vanguardista da disciplina e trazer sólidas contribuições em termos da reorientação do político para a história no mundo antropocênico. Em linhas gerais, a cosmo-história consiste em “[...] uma forma de conceber as historicidades humanas como um conjunto de realidades plurais e irredutivelmente diversas que se unem e se combinam, dialogam e entram em conflito, mas não se integram em um único conjunto” (Navarrete Linares, 2016, p. 1) (Seixlack, 2024, p. 9).

Tencionando a perspectiva da história como singular coletivo, a cosmo-história desvela a pluralidade de historicidades reconhecendo “as diversas ontologias, historicidades, protagonistas (muitos deles não-humanos) e formas de devir histórico que convivem por meio de diálogos ambíguos, enfrentamentos e negociações intrincadas [...]” (Seixlack, 2024, p. 9).

EDUCAÇÃO INDÍGENA E ENSINO DE HISTÓRIA: IMAGINANDO MUNDOS POSSÍVEIS

Segundo o pensador e ativista indígena Ailton Krenak, as crianças indígenas não são educadas sob o modelo de perspectiva da visão ocidental, e elas não aprendem, a partir das lógicas meritocráticas das sociedades capitalistas, a ser “vencedoras”, porque “para uns vencerem, outros têm que perder”. Elas são orientadas e aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm, tendo sempre no horizonte o exemplo dos mais velhos, dos ancestrais e da natureza, numa partilha de existência onde a vida coletiva conta mais que a individual. E esse legado é passado de geração em geração. O que essas crianças aprendem desde cedo é “pôr o coração no ritmo da terra” (Krenak, 2022, p. 118).

Nas perspectivas, filosofias e modos de vida indígenas, a educação faz parte da vida, não se restringe aos espaços formais e não está ligada apenas ao que a perspectiva ocidental chamaria de conhecimento, ciência. A educação indígena refere-se a um processo anterior à educação escolar e que continua por toda a vida, e faz parte da concepção que os povos originários têm da infância e da criança. Como nos explica Ailton Krenak, diferente da compreensão ocidental, para os povos indígenas, um bebê,

quando chega ao mundo, não é uma “tábua rasa” em que os adultos vão incutir uma forma. Assim, “todos nós temos uma transcendência, e ao chegarmos ao mundo, já somos [...]” (Krenak, 2022, p. 95). A partir da convivência com a comunidade, essa criança vai mostrando quem ela é e aprendendo com os demais.

A educação indígena é narrada pelo professor kaingang Bruno Ferreira ao falar sobre as experiências de aprendizagem com sua bisavó e seu bisavô:

Apesar das dificuldades da época, a nossa Nỹ kófa (bisavó), soube nos educar conforme suas vivências. Esteve sempre muito próxima de nós, pois nossos pais estavam envolvidos com atividades do Posto. Um dos principais ensinamentos da época foi como conviver com a natureza e que era dessa natureza que podíamos compreender a importância da vida kaingang. Desse modo, aprendemos a fazer nossas primeiras leituras. Íamos ao mato colher frutas e outras plantas comestíveis. É importante dizer que cada colheita era feita em sua época, assim como a retirada dos remédios que eram passados em nossas pernas e braços para sermos fortes e resistentes. Era dessa forma que Nỹ kófa ia passando seus conhecimentos para nós: na língua kaingang se fala “Ki kajró”, ou seja, conhecimento específico (Ferreira, 2018, p. 162).

Portanto, a aprendizagem e a socialização nas comunidades indígenas se dão a partir das relações familiares, sobretudo com os mais velhos, com a terra e com os demais organismos vivos que a compõem. Sobre esse aprendizado com a natureza, Krenak também nos ensina a importância das crianças interagirem com a terra, os animais, as plantas e os rios (Krenak, 2022, p. 102-103). À medida que essa aprendizagem em fricção com a natureza ocorre, as crianças indígenas também são inseridas em um ambiente coletivo e comunal.

De acordo com a filósofa mexicana Aimé González, em diversas sociedades indígenas, prevalece uma ética centrada “no nós”. Para os povos indígenas, a realidade constitui um organismo cujos membros estão interligados. Através de relações de dependência recíproca (González, 2018, p. 23). Portanto, “uma pessoa autêntica é aquela que cumpre a sua vocação como ser humano, tornando-se parte do ‘nós’”. O ensinamento

dos povos indígenas é que todos os sujeitos cabem no “nós”, por mais diferentes que sejam (González, 2018, p. 31).

Essa ética da comunidade ficou bastante evidente em uma vivência que tive oportunidade de participar no ano passado na aldeia Guarani, Tapirema, da Terra Indígena Piaçaguera, em Peruíbe, litoral de São Paulo. A anciã Catarina Nimbopyruá, ao narrar a sua experiência como professora da escola indígena, conta que havia muita divergência entre os professores indígenas e não indígenas. Por exemplo, o alimento era feito apenas para os alunos da escola, mas, para a comunidade, todos deveriam se alimentar, não só os estudantes. Catarina também conta que criou métodos próprios, mas não foi aceito pela Secretaria de Educação.

O processo de educação e socialização indígena ocorre já na primeira infância. Conforme Gonzalez, “A ética indígena constitui um tecido complexo. A inserção na perspectiva ‘nossocêntrica’ – como aponta Lenkersdorf – começa desde o nascimento de cada pessoa e, geralmente, a mãe é a primeira responsável pelo processo de “nosotrificação”. Nos primeiros anos, “as meninas e os meninos ficam abraçados no manto ou capa, acompanham as mães por toda parte e começam a aprender a ver o mundo de uma perspectiva muito próxima da sua”. Quando a criança cresce e tem irmãos, “mesmo que não tenha mais de cinco anos”, assume a tarefa de cuidado. Nessas comunidades, “a experiência do ‘nós/comunidade’ se amplia à medida que vivenciamos diversas perspectivas, nas quais: ‘somos todos responsáveis uns pelos outros’ (2018, p. 32). Também na aldeia Guarani, Tapirema, as crianças indígenas mais velhas estavam sempre responsáveis pelas mais novas, cuidando e interagindo com elas, e isso não era encarado como peso.

A propósito, problematiza Gonzalez, em diálogo com o antropólogo Carlos Lenkersdorf, para a perspectiva do “Atlântico Norte dominante”, “pode parecer cruel que, desde cedo, alguns seres humanos sejam forçados a cuidar dos outros”. Contudo, “a partir desta perspectiva indígena, as meninas e os meninos ‘ocidentais’ são ensinados a serem individualistas desde o momento em que são colocados no berço, longe de suas mães e pais”. A infância centrada no indivíduo, no eu e nas suas necessidades começa a se forjar desde a tenra idade. Assim, “eles não conhecem outra forma de ver a realidade além da sua: é-lhes atribuído um espaço separado para que comecem a ser independentes e a utilizar os seus próprios recursos”. Nesse processo, o choro e o grito passam a ser um mecanismo “para que os mais

velhos cheguem onde estão e cuidem deles. Quando crescem, recebem brinquedos para se divertirem ou ficam assistindo televisão. Aprenderam pouco ou nada sobre ‘a comunidade nosotrica’ (González, 2018, p. 32).

Portanto, há muito do aprendizado e das experiências indígenas que precisam ser incorporados no processo de educação e escolarização das crianças e que se tornarão potências para a transformação do mundo. Tais aprendizados também podem ser incorporados ao Ensino de História na educação escolar, possibilitando a imaginação de novos mundos, para além da perspectiva moderna ocidental. Histórias plurais e outras formas de enxergar, criar e performar o mundo também precisam fazer parte das aulas de História.

Para isso, a Lei 11.645/08 precisa ser pensada como convite, uma oportunidade. A educadora Fátima Rosane Silveira Souza (2019) trouxe essa perspectiva no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, em sua apresentação intitulada “A lei 11.645/2008: a formação de professores como convite para acessar nossa ancestralidade indígena”. A professora nos conta que, ao dialogar com uma xamã Kaingang, ficou impressionada com a forma como ela falou sobre essa lei: “vocês, brancos, deveriam agradecer; é uma dádiva, é um presente para vocês”. Pensar as culturas e experiências históricas dos indígenas conduz os estudantes a um universo novo. Nesse caso, é um convite tanto para professores quanto para alunos, sendo a possibilidade e a oportunidade de conhecer e descortinar universos novos, por meio do acesso a elementos da cultura indígena, suas cosmovisões, seus mitos, seus modos de vida e as singularidades de suas múltiplas histórias. Os irmãos Villas Bôas diziam que “Se acharmos que o nosso objetivo aqui, na nossa rápida passagem pela terra é acumular riquezas, então não temos nada a aprender com os índios. Mas se acreditarmos que o ideal é o equilíbrio do homem dentro da sua própria família, e dentro de sua comunidade, então os índios têm lições extraordinárias para nos dar”.⁵⁴

Edson Machado de Brito, professor e historiador indígena do povo Kayapó em seu artigo “O ensino de História como lugar privilegiado para o estabelecimento de um novo diálogo com a cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico” (2009), mostra que o contexto escolar em relação a temática indígena é permeado por tensões e disputas.

⁵⁴ ARAÚJO, Gilberto. Irmãos Villas Bôas e a Expedição Roncador-Xingu. *Conpoema*, 2012. Disponível em: <https://conpoema.org/?p=913>. Acesso em: 13 maio 2024.

Para Edson Brito,

A lei 11.645/08, é um esforço de reconhecimento e valorização da diversidade cultural indígena, e é também uma maneira de realizar o diálogo da cultura dos povos indígenas com a cultura nacional não-indígena, possibilitando aos não-índios o acesso aos saberes milenares desses povos. [...] Representa a força da resistência indígena e o esforço de setores democráticos da sociedade brasileira em favor do reconhecimento do direito dos povos indígenas enquanto povos diferenciados [...] (Brito, 2009, p. 67).

O também professor indígena, Xucuru/Tupinambá, Carlos José dos Santos, Casé Angatu, em seu artigo “Histórias e culturas indígenas - alguns desafios no ensino e na aplicação da Lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos mesmo falando?”, apresenta caminho para efetivação da Lei 11.645, um deles está na formação de professores “Nesse caso específico da explicação da Lei 11.645/2008, na nossa compreensão, é imperativo enfrentar os descompassos entre ensino, produção do conhecimento e saberes/vivências indígenas”. E continua: “Pensamos que a Lei 11.645/2008 precisa fazer parte do Projeto Político Pedagógico de todas as escolas brasileiras e, para isto, torna-se política pública no sentido de sua viabilização” (Santos, 2015, p. 2003). Para Casé Angatu, é fundamental ensinarmos sobre os indígenas a partir de seus próprios referenciais de luta e resistência, suas capacidades de invenção e enfrentamento, que os permitiram continuar existindo em uma sociedade que fez de tudo para extirpá-los.

Na educação escolar, identidades e culturas indígenas devem ser incorporadas para a construção de uma educação democrática a partir da reflexão em torno das ressurgências étnicas e retomadas identitárias, sobretudo no território baiano, nosso território. O educador e historiador Solon Santos traz uma importante experiência educativa e de pesquisa com seus estudantes em uma visita realizada em uma aldeia do povo indígena Payaya, localizada nos limites dos municípios de Utinga e Morro do Chapéu, que estão inseridos no Território de Identidade da Chapada Diamantina, no estado da Bahia.

Segundo Santos, citando Sonia Guajajara “Não pode haver corpos e mentes livres onde campeia um projeto de sociedade que reprime vozes

e corpos', pois um projeto de educação democrática e transformadora deve nos reconectar com a nossa ancestralidade, trazendo a cultura para a centralidade e reconhecendo sua diversidade" (Santos, 2020, p. 19). Dessa maneira, a educação e os conhecimentos indígenas têm muito a ensinar, "como o respeito aos diferentes espaços e tempos, a ênfase na territorialidade, o fazer democrático e plural" (Santos, 2020, p. 19).

Conforme Santos, "foi a partir de uma nova realidade indígena e de um contexto democrático, que ajudaram a construir, que os grupos organizados e os indivíduos mobilizados de origem indígena têm conseguido garantir as suas tradições e, ao mesmo tempo, fazer valer os seus direitos como cidadãos brasileiros" (Santos, 2020, p. 19).

É fundamental para nós, educadores e para a sociedade, conhecermos valores, epistemes e formas de existência indígena que precisam ser mobilizados no contexto escolar em situações de aprendizagem. Há alguns saberes valiosos que gostaria de destacar, e que podem ser apreendidos através do escutar das vozes indígenas, por meio dos escritos e escrivências indígenas e das oralidades de suas lideranças, ativistas, xamãs e intelectuais, que precisam ser amplificadas em sala de aula.

1. **Aprendizagem com os repertórios linguísticos e conceituais indígenas** - Sobre isso, José Ribamar Bessa Freire nos conta uma importante história. Em 1985 aconteceu um acidente muito grave em Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, perto da aldeia indígena Sapukai. Choveu muito, e as águas pluviais provocaram deslizamentos de terra das encostas, destruindo o Laboratório de Radioecologia da Central Nuclear. Esse laboratório foi construído lá em 1970, em um local onde os tupinambás chamavam de ITAORNA. Os engenheiros responsáveis pela construção da usina nuclear não sabiam que o nome dado pelos indígenas continha informações sobre a estrutura do solo, minado pela água da chuva. Só depois descobriram que Itaorna, em tupi-guarani, quer dizer "pedra podre" ou "terra que se move". Se o acervo linguístico fosse conhecido e valorizado, um acidente seria evitado. As línguas e saberes indígenas são fundamentais (Freire, 2020, p. 190). Conforme pontua Ailton Krenak "a língua é um enunciado de mundo, em algumas línguas, uma frase, uma palavra, ela decifra o mundo"⁵⁵.

⁵⁵ A frase foi dita em entrevista à TV Senado em novembro de 2022. TV SENADO. Ailton Krenak: "uma sociedade que não tem novas configurações está fadada ao desaparecimento". YouTube, 29 nov. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z5cfqDWxvhM>. Acesso em: 20 jun. 2024.

2. **A existência no mundo de forma consciente** - Pisar com leveza o solo, essa terra. Desconstruir e des/normalizar o capitalismo que é voraz e predatório. Conexão e coesão com os outros organismos vivos, não são mercadorias, não são bens para nos apropriarmos, não são riquezas para serem extraídas em nome do progresso, “são nossos irmãos” (Krenak, 2019). Os indígenas têm a consciência de que a terra não nos pertence, nós pertencemos à terra.
3. **Coesão e conexão com a comunidade** - A fala, a letra, a luta, a vivência, a escrita indígenas são sempre coletivas. A noção e o exercício de solidariedade são fundamentais. A ética “do nós” como me referi anteriormente é fundamental para esses povos. Que falta nos fez na pandemia essa consciência. A educação indígena tem muito a nos ensinar; não faz sentido, em suas sociedades, perguntar para as crianças o que elas vão ser quando crescer. Note o peso dessa pergunta e ao que ela se refere. Para as sociedades capitalistas, atender às demandas do mercado é uma prioridade, o que não faz sentido para as sociedades indígenas. Nesse ponto, é importante o diálogo com a filosofia Ubuntu, popularizada através de uma história em que crianças “africanas” preferiram correr de mãos dadas para alcançarem juntas um cesto de frutas, numa ocasião em que um estrangeiro lhes propôs a competição. A filosofia presente na atitude das crianças é a essência da vida em comunidade: “Ubuntu, como um de nós poderia ficar feliz se o resto estivesse triste?”. A palavra antiga, que na cultura Zulu e Xhosa significa “Sou quem sou porque somos todos nós”, tem um ensinamento precioso para nossa existência (Domingues, 2015). Essa mesma história me faz lembrar da nosotrocentíntica, ou ética da comunidade dos povos ameríndios, filosofia que perpassa diferentes povos e etnias em toda a América (Abya Yala). Ela diz respeito à ideia de completude, de um bem viver que só se discerne nas relações com o outro, ou nas relações comunitárias.. Como nos explica a filósofa mexicana Aimé González, em Maya-tojolabal uma “pessoa autêntica é aquela que cumpre sua vocação como ser humano ao converte-se em parte do nós” (2018, p. 31, Tradução nossa).
4. **Sabedoria ancestral para resistir e para lidar com as feridas da colonialidade** - Os povos indígenas resistem há mais de 520 anos, eles são especialistas em resistência e em ressignificar suas lutas e seus mundos. Quando Bolsonaro ascendeu, ganhou as eleições em 2018,

questionaram Ailton Krenak sobre o que ele achava e o quanto esse contexto poderia ser ameaçador para ele e para os povos indígenas. A resposta do grande sábio indígena foi: “Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir” (Krenak, 2018, s/p). Conforme anteriormente referido, a partir da experiência do antropólogo Michael Taussig com o xamã Ingano Santiago Mutumajoy, as cosmologias, cosmohistórias e cosmopolíticas indígenas elaboraram e elaboram constantemente repertórios e um vocabulário político ontológico capazes de enfrentar e curar as feridas infringidas pela colonialidade. Há ainda que pensar nas produções na perspectivaêmica, que dialogam e partem das epistemes indígena, não apenas como objeto de pesquisa, mas como produtoras de conhecimentos, repertórios de pensar e explicar o mundo, epistemologias e regimes de historicidade.

5. **Espiritualidades e formas de estar no mundo** - A forma de experimentar e vivenciar o “divino” e o transcendental não estaria necessariamente ligada àquilo que os cristãos comumente faziam ao separar sagrado e profano. A religião no interior das sociedades indígenas estabelecia uma conexão com todas as dimensões da vida, pois a esfera religiosa não estaria apenas presente em um espaço “dedicado” ao sagrado e à devoção e ela pautaria toda a constituição humana em sua vida e na relação com o tempo, com a natureza e com a comunidade. No mesmo ordenamento, “o pensamento indígena parte de uma lógica de compressão do mundo em que não existe separação entre a ‘natureza’ e a ‘cultura’”, nessa perspectiva “o homem não é detentor de uma visão privilegiada sobre os objetos que compõem a realidade”, como ocorre na mentalidade moderna, “natureza e cultura fazem parte de um mesmo grau ontológico que coloca o indígena em uma relação subjetiva com o ambiente que o cerca” (Felippe, 2014, p. 29). Da mesma forma, “a concepção simplista cristã de bem e mal era um tanto quanto não aplicável ao sistema descentralizado inerente àquele povo”. Os “espíritos” no interior da mitologia tupi, “não faziam parte de uma divisão bipartida, na qual suas posições fossem imóveis e localizadas em pontos opostos” (Edson, 2010, p. 77). Por não valorizar a construção do indivíduo da forma ocidental, a esfera religiosa constituía uma dimensão holística do viver comunal.

Esses aprendizados são apenas alguns dos que podem nortear a educação escolar, com o objetivo de construir uma educação de fato democrática, inclusiva e que seja capaz de imaginar novos mundos possíveis. A educação escolar é fundamental para essa ressignificação e aprendizado com os povos indígenas. Isso deve ocorrer por meio da escuta, da leitura e do conhecimento e reconhecimento das epistemes indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É a partir dessas experiências históricas e das narrativas dissonantes e, em muitos termos, dissidentes que procuro reescrever e repensar a História Indígena. Busco não apenas individualmente, mas faço parte de alguns coletivos que caminham nesse horizonte. Também sigo os passos que vêm lá de trás, dos meus e das minhas ancestrais, que, com seu legado de lutas e resistência, me/nos permitiram trilhar novos caminhos, antes inimagináveis para pessoas como nós. Mesmo dentro da lógica colonial, ainda é possível perscrutar os processos de tensionamentos e encontrar as lógicas indígenas, que continuarão sendo tecidas de diferentes formas entre o passado e o presente. Nosso propósito é falar do ponto de vista de uma história ressignificada a partir das perspectivas indígenas. E, se (re) encantarmos, redescobriremos e repensarmos nossas próprias formas de luta, tendo em nosso horizonte o que o professor Edson Kayapó chamou de sabedoria ancestral para resistir, temos tanto a aprender com essas lutas, essas escritas, poéticas e políticas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Diadiney Helena de. *“Nós aqui cura com benzedura e raiz de pau”*. Experiências de curas a partir da cultura popular brasileira e portuguesa (século XX). 2018. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2018.

BANIWA, Gersem [Gersem dos Santos Luciano]. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BASTIDE, Roger. Prefácio. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976, p. 21.

BIANCHI, Guilherme. *Historicidades em deslocamento: temporalidade e política em mundos ameríndios*. Rio de Janeiro: Autografia, 2023.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. *A história Kaingang através do ritual do Kiki Koj da terra indígena Xapecó/SC*. 2023. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

BRITO, Edson Machado de. O ensino de História como lugar privilegiado para o estabelecimento de um novo diálogo com a cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico. *Fronteiras*, v. 11, n. 20, p. 59-72, 2009.

BRUM, Eliane. A floresta das parteiras. In: BRUM, Eliane. *O olho da rua: uma repórter em busca da literatura da vida real*. 2 ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

COCCIA, Emanuele. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, p. 11-22.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*, n. 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987, p. 49-64.

DOMINGUES, Joelza Ester. “Ubuntu”, o que a África tem a nos ensinar. *Blog Ensinar História*, 28 abr. 2015. Disponível em: <https://ensinarhistoria.com.br/ubuntu-o-que-a-africa-tem-a-nos-ensinar/>. Acesso em: 20 jul. 2021.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. DORRICO, Julie et. al. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2018, p. 227-255.

DORRICO, Julie. A Literatura Indígena Contemporânea: as mulheres originárias. *Revista do SESC*, maio 2022. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/mulheres-indigenas-na-literatura-em-pauta-com-julie-dorrigo-e-paolla-vilela/#maio-integra>. Acesso em: 10 jun. 2024.

EDSON, Paulo. *Catolicismo indígena* - Como as traduções feitas por José de Anchieta para o tupi moldaram o cristianismo do Brasil Colônia. Jundiaí: Paco Editorial, 2010.

FELIPPE, Guilherme. *A cosmologia construída de fora*: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A “guerra dos 18 anos”*: uma perspectiva Xakriabá sobre a ditadura e outros fins de mundo. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A Guerra dos 18 anos*: repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória. 2020. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2020.

FERREIRA, Bruno. Descolonizando a escola: em busca de novas práticas. *AVÁ*, n. 33, p. 165-183, dez. 2018.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 181-203.

ARAÚJO, Gilberto. Irmãos Villas Bôas e a Expedição Roncador Xingu. *Conpoema*, 2012. Disponível em: <https://conpoema.org/?p=913>. Acesso em: 13 maio 2024.

GOZÁLEZ, Aimé Tapia. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Edições Catédra, 2018.

GUARANI, Almiros [Almiros Martins Machado]. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe “y*: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (s) de mal. 2015. Tese (Doutorado em antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

KAYAPÓ, Edson. [Edson Machado de Brito]. *A educação Karipuna do Amapá no contexto da educação escolar indígena diferenciada na aldeia do Espírito Santo*. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta*: a luta pelo nosso futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201-204.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir. *Portal Geledés*, 22 out. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/somos-indios-resistimos-ha-500-anos-fico-preocupado-e-se-os-brancos-vaao-resistir/>. Acesso em: 18 abr. 2024.

LINARES, Federico Navarrete. Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental. In: SIMSON, Ingrid; PADILLA, Guillermo Zermeño (coord.). *La historiografía en tiempos globales*. Berlim: Edition Tranvía, 2020, p. 227-252.

MACHADO, André Roberto de A.; MACEDO, Valéria. *Povos Indígenas entre olhares*. São Paulo: Edições Sesc; Editora Unifesp, 2022.

MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo Ameríndio. *Enciclopédia Antropologia*, 2019. São Paulo: Universidade De São Paulo, Departamento De Antropologia. Disponível Em: <https://Ea.Fflch.Usp.Br/Conceito/Perspectivismo-Amerindio>. Acesso em: 23 maio 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MONTOYA, Rodrigo. Cuando la cultura se convierte en política. *Revista Andaluza de Antropología*, Sevilla, n. 1, p. 41-62, jun. 2011. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/01/120111.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2024.

MOREIRA, Guilherme Bianchi. *Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.

MOREIRA, Guilherme Bianchi. *Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos*.

2020. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2020.

MOREIRA, Vânia Losada *et al.* (org.). *Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2022.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura O reencontro da memória. In: DORRICO, Julie *et. al.* (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2018, p. 81-83.

MURA, Márcia. *Tecendo Memórias: Do povo Mura e outros parentes*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2022.

MURA, Márcia. *Tecendo Tradições Indígenas*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

NIMBOPYRUÁ, Catarina. I Encontro de Medicinas Tradicionais Brasileiras e Promoção da Saúde Global, MCI, 2024.

NEAI – UFBA. Cartas Indígenas ao Brasil, 2020. Projeto as cartas dos povos indígenas ao Brasil. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br>. Acesso em: 24 maio 2024.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988 [1549].

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacé Metlon Palavra é coragem: Autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro (org.). *História Indígena na Bahia: Políticas, Trajetórias, Memórias e Identidades*. Salvador: Saggá, 2024.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Na transversal do tempo: natureza e cultura à prova da história*. Salvador: EDUFBA, 2019.

POITEMA, Andreza; NIMBOPYRUÁ, Catarina; TAKUÁ, Simone. *Remédio do mato: cura e cultura através da floresta*. São Paulo: Cultive Resistência, 2023.

REICHERT, Inês Caroline. Prospecções: doutores indígenas e a autoria acadêmica indígena no Brasil contemporâneo. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 19, n. 38, p. 17-48, jan./abr. 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*, n. 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987, p. 49-64.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. Histórias e culturas indígenas - alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos mesmo falando?. *História e Perspectivas*, Uberlândia, n. 53, jan./jun. 2015, p. 179-209.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. História dos vencidos, história da mestiçagem e história indígena. In: ACRUCHE, Hevelly Ferreira; SILVA, Bruno. *As américas em perspectiva: das conquistas às independências*. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF; ClíoEdel, 2023.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. *Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo tupinambá na Bahia quinhentista*. Salvador: EDUFBA, 2019.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. *Entre aldeamentos, mocambos e engenhos: etnogêneses e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1640)*. 2021. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. *Etnogênese Payayá: Pesquisa e Ensino da História Indígena na Chapada Diamantina*. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Inclusão e Diversidade na Educação) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2020.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. Um fazer histórico xamânico: o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios no Antropoceno. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 725-746, set./dez. 2023.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; et al. (org.). *Vozes de Abya Yala: Perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano*. Caracas: Rede de Antropologia do Sul, 2024, v. 1.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil: Breve Introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

SILVA, Mirna Marinho Anaquiri. “Minha avó foi pega no laço”: a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL

NAL DE PESQUISA EM ARTE E CULTURA VISUAL, 2., 2018, Goiânia. *Anais [...]*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2018, p. 752 - 763.

SOUZA, Fátima Rosane Silveira. A lei 11.645/2008: a formação de professores como convite para acessar nossa ancestralidade indígena. In: CONGRESSO INTERNACIONAL POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA (COIMI), 3., 2019, Brasília, DF.: Universidade de Brasília, 2019.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a Ação Política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Ed. USP, 2012.

TAUSSIG, Michael. Violence and Resistance in the Americas: The Legacy of Conquest. *Journal of Historical Sociology*, v. 3, n. 3, p. 209-224, set. 1990.

TV SENADO. Ailton Krenak: uma sociedade que não tem novas configurações está fadada ao desaparecimento. *YouTube*, 29 nov. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z5cfqDWxvhM>. Acesso em: 20 jun. 2024.

VAZ FILHO, Florencio Almeida. *A Emergência Étnica de Povos Indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

Apagamentos históricos e estereótipos persistentes: necessidade de conhecê-los para implementação da Lei 11.645/08

Scyla Pinto Costa Pimenta

NA MINHA FAMÍLIA TINHA UMA INDÍGENA ESCONDIDA

Eu e minha irmã mais velha nos sentávamos na varanda de vó Clara e, vendo a lua nascer atrás das bananeiras do terreno, pedíamos benção à vovó Lua!⁵⁶

Sou uma mulher negra, de família materna de negros. Sobre esse tema, conversamos bastante, lembramos histórias... temos até um mito de origem. Nos momentos em que nos sentávamos para contar essas histórias, apenas uma das tias aparecia com o nome ‘Cabocla’, mas o que centrava mais as conversas eram as histórias sobre banzo, comidas de azeite, ditados e histórias de protagonismo das mulheres negras que balizavam o fio de união familiar.

Uma noite, entretanto, a minha irmã caçula chegou em casa indignada: ela retornava de um encontro sobre *trajetória e memória familiar*, cuja finalização seria uma oficina de construção de uma boneca-ancestral de cada uma das participantes. A indignação se deu porque a boneca, ao ficar pronta, não era negra. Minha irmã havia levado para o encontro, como pedido, alguns elementos culturais ligados à sua família para a construção desse totem ancestral, mas, na hora da construção, a boneca ganhou

⁵⁶ Pedir benção à lua a tratando de vovó é uma tradição indígena recordada no processo de escrita desse estudo.

outras características. Ao chegar em casa e mostrar a boneca para minha mãe, resmungou: ‘algo deu errado, ela não é africana’. Minha mãe pegou a boneca nas mãos e falou: ‘a avó de sua vó era índia’. Até então, éramos uma família negra baiana que prezava a cultura africana, inicialmente em sua mistura cultural na sociedade e, mais recentemente, numa imersão de conhecimento e fortalecimento identitário crítico. A existência de uma ancestralidade indígena nunca tinha aparecido.

Mas a invisibilidade da ancestralidade ameríndia não é um fato apenas na minha família, talvez faça parte de um projeto de Brasil.

O QUE OS NÚMEROS PODEM NOS DIZER SOBRE O APAGAMENTO DOS INDÍGENAS

Em seu livro *Tristes Trópicos* (1955), Lévi-Strauss, prestes a viajar ao Brasil para ensinar sociologia na USP, no começo dos anos 1930, encontra num jantar em Paris o embaixador brasileiro na França, Luiz de Souza Dantas e lhe pergunta sobre os índios e como deveria proceder para visitar alguma comunidade indígena. O embaixador lhe respondeu: “Índios? Infelizmente, prezado cavalheiro, lá se vão anos que eles desapareceram” (Ricardo; Ricardo, 2011. p. 2).

Invisibilizar, esconder ou dizimar? Embora os primeiros relatos a respeito dos indígenas sejam no sentido de catequizar para incorporá-los à sociedade que se iniciava, o que a história nos mostrou foi um caminho, cada vez mais orquestrado, visando o desaparecimento dessa população. Calcula-se que, no período colonial, a cada cem anos, cerca de um milhão de indígenas tenham sido exterminados, seja por guerras promovidas pelos colonos, capturas para uso como mão de obra escrava, expulsão dos territórios que ocupavam ou através do contato com as moléstias portuguesas.

Quando o colonizador chegou às terras ameríndias, que hoje chamamos Brasil, por aqui viviam milhões de indígenas com diferentes culturas. “Falavam mais de mil línguas e representavam uma das maiores diversidades culturais e linguísticas do mundo” (Gomes, 2019, p. 118). Esse número foi deixando de ser contado e tornou-se desimportante em nossa história, o que reflete as políticas e práticas do Estado colonizador. De acordo com Luciano Baniwa (2006), em seu livro *O Índio Brasileiro*:

o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje, quando Cabral chegou a esse lado do Atlântico Sul, a região tinha pelo menos 5 milhões de habitantes. Um Brasil que era terra indígena.

Três séculos depois, em 1808, ano da chegada da corte portuguesa de dom João ao Rio de Janeiro, a população brasileira era ainda de cerca de 3 milhões de habitantes, número semelhante ao de 1500, mas a composição havia se alterado drasticamente. A essa altura, a maioria dos brasileiros - mais de 3/4 do total - era constituída de brancos de ascendência europeia ou de africanos e seus descendentes. Os indígenas, por sua vez, tinham sido vítimas de uma calamidade demográfica: estavam reduzidos a cerca de 7 mil, aproximadamente 20% do seu contingente original (Gomes, 2019, p. 118).

Tal “calamidade demográfica” foi seguindo pelos anos à frente, podendo ser observada nos números do censo demográfico. No último século, os números a respeito da população originária ficavam abaixo de um milhão, a exceção é o último censo, o segundo do século XXI, quando foram autodeclaradas 1.693.535 pessoas indígenas (IBGE, 2023). A população indígena agora representa 0,83% da população total do Brasil. Um aumento de 88,8% em comparação com os dados de 2010. Tal crescimento não se deve apenas a um aumento real da população, mas também a uma nova metodologia de identificação e contagem nos censos, como por exemplo o acréscimo da pergunta “você se considera indígena?” em locais que não são oficialmente terras indígenas. Atualmente, a Bahia é o segundo estado com maior população indígena, com 229.103 pessoas (13,53% do total de indígenas no país), ficando atrás apenas do Amazonas, com 490.854 pessoas indígenas (28,98% dessa população).

As primeiras contagens de indígenas aldeados, de forma sistemática, foram feitas com interesse de controle e catequese para integração à sociedade, como demonstra o Decreto n.º 426 (de 24 de julho de 1845), que pedia a realização da contagem dessa população a cada quatro anos, juntamente com o levantamento de origem, língua, idade e profissão. Quase trinta anos depois, em 1872, ocorreu o primeiro censo brasileiro, com a criação da Diretoria-Geral de Estatística, mas nessa contagem apenas a população livre definia a sua cor: branca, parda, preta e cabocla (para os indígenas)⁵⁷.

⁵⁷ Nesse primeiro censo os escravizados foram heteroidentificados na contagem, catalogados nas categorias preto e pardo.

A inclusão da opção *indígena*, no quesito raça e cor, ocorrerá apenas no censo demográfico de 1991, dialogando com o contexto político do país, que havia acabado de promulgar uma nova Constituição Federal em 1988, a qual incluía os direitos dos povos indígenas, sua organização, língua e costumes, bem como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupavam.

Vale mencionar que os dados censitários mais recentes do Brasil são realizados através de autodeclaração da população que habita localidades indígenas assim organizadas. O IBGE classifica os domicílios da seguinte forma: oficialmente delimitadas (pela Funai - Fundação Nacional dos Povos Indígenas), agrupamentos indígenas (conjunto de 15 ou mais indígenas ou moradias com vínculo familiares ou comunitários) e outras localidades indígenas (ocupações dispersas em áreas rurais ou urbanas). As localizações usadas pelo IBGE correspondem ao domicílio e não às definições da Constituição Federal de 1988 e da legislação específica (lei 6.001/1973, mais conhecida como Estatuto do Índio), que se referem à *ocupação tradicional* das terras⁵⁸.

Outro aspecto importante para observação, refere-se à categoria utilizada para a contagem dos povos originários, que mudava a cada censo. A denominação indígena só passou a aparecer a partir da década de 1990. Nos censos de 1872 e 1890, foi usada a categoria cabocla. Em 1940 e 1950, só havia as categorias preta, branca ou amarela; todos os demais eram classificados como pardos, diluindo a presença indígena na miscigenação. Em 1960, foi incluída a categoria *índio*, mas apenas foram contabilizados os indígenas que viviam em aldeamentos ou postos indígenas (IBGE, 2023, p. 9). Os censos realizados nos anos de 1900, 1920 e 1970 não investigaram o quesito de cor ou raça (os dois primeiros correspondem à política de embranquecimento e o último ao período civil-militar).

Os dados demográficos referentes à presença indígena no Brasil frequentemente atuam como mecanismos homogeneizadores, sendo os menos informativos entre os países da América Latina. Essa situação resulta em uma sub-representação significativa da contribuição desses povos na formação da população e na história do país (Oliveira, 1997, p. 63).

⁵⁸ O direito constitucional visa a demarcação das terras indígenas para garantir autonomia, autodeterminação e proteção aos povos indígenas.

RESISTÊNCIA PARA FIRMAR PRESENÇA

Professora, eu achava que o índio não falava, só fazia uh-uh-uh (disse a discente assustada, quando estávamos numa roda de conversa do Neabi, no IF Baiano campus Valença, após assistirmos a um filme sobre cultura indígena, em pleno 2023).

A presença indígena vem se fazendo forte na vida e nas redes sociais, na política e até nas telenovelas, mas o imaginário social a respeito dessa população, que vem retomando crescimento nos últimos doze anos, principalmente fora dos territórios indígenas oficialmente limitados, ainda está muito aquém do que deveria.

O governo federal, no primeiro decênio dos anos 2000, tomou algumas medidas, a exemplo da Secretaria de Políticas de Promoção para a Igualdade Racial (Seppir) e da instituição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), buscando construir um projeto inclusivo de educação que recuperasse um passado de história e contribuições positivas das populações africanas, afro-brasileiras e indígenas. No ano de 2008, a Lei 11.645 estabeleceu a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena, com o objetivo de resgatar as contribuições sociais, econômicas e históricas desses dois grupos sociais na formação e história do Brasil. Ao ser sancionada, essa lei modificou a Lei 10.639, que, cinco anos antes, havia sido promulgada, tornando obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar das escolas brasileiras.

Historicamente, essas duas leis que alteram a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei 9.394/96) resultam de um profícuo diálogo com a sociedade civil e, mais profundamente, com os movimentos sociais negro e indígena, desde a década de 1970.⁵⁹ A Lei 11.645, além de fazer parte destes incentivos dos governos no primeiro decênio do século 21, também tem fundamentação nas reivindicações históricas do movi-

⁵⁹ Na Bahia, a luta do movimento negro pela curricularização da história e cultura da África e afro-brasileiros, nos ensinos fundamental e médio, data dos anos de 1980, tornando-se realidade com a disciplina Introdução aos Estudos Africanos, pela Portaria n.º 6.068/1985, da Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia (SEC), gestão 1983-1987. Tendo como parceria a Universidade Federal da Bahia, através do CEAO (Centro de Estudos Afro-orientais), a SEC implementou um curso para formação de professores servidores, visando à implementação da disciplina.

mento indígena, fortalecidas após a aprovação da atual Constituição, em 1988, que os transformou de “transitórios e incapazes” “a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária” (Baniwa, 2006, p. 19).

Importante lembrar que os dispositivos institucionais refletem as lutas indígenas, enquanto movimento organizado, que se fortaleceram nas décadas de 1970/80, ao passarem por outros desdobramentos mais ligados às suas próprias existências físicas, conforme nos informa Luciano Baniwa:

Até então, acreditava-se que a existência dos povos indígenas era uma questão de tempo; eram tidos como um contingente social transitório. Por isso mesmo, nos fins da década de 1970, o próprio Estado tentou consumir esse ideal político com um projeto de emancipação dos índios: por meio de uma lei que deveria transformar os índios sobreviventes em cidadãos comuns. Assim estaria decretada a extinção final dos povos indígenas do Brasil (Baniwa, 2006, p. 20).

Importante pensar o processo de emancipação indígena em diálogo com a política de colonização da Amazônia. É verdade que a ocupação desse território, pelo governo brasileiro, começou de forma significativa no século XX, especialmente durante o governo de Getúlio Vargas, com a chamada “Marcha para o Oeste” na década de 1940. Esse processo foi intensificado durante a ditadura civil-militar (1964-1985), com a política de “Integrar para não Entregar”, que visava incorporar a Amazônia ao restante do país por meio de grandes projetos de infraestrutura, como a construção da Transamazônica. O medo anunciado era de uma possível “internacionalização” da região, o que, temos certeza hoje, foi evidenciado pela venda de lotes leiloados, morte de freiras da Pastoral da Terra e enriquecimento de alguns, muitas vezes às custas dos povos indígenas e do meio ambiente.

O projeto do governo brasileiro de ocupação territorial da Amazônia (rodovias, barragens para construção de hidrelétricas, designação de terras) esbarrava na presença indígena na área, visto que a legislação impedia a expansão nesses territórios caso houvesse aldeamentos ou se a área fosse território de vida indígena⁶⁰. Aqueles que quisessem utilizar

⁶⁰ Alguns casos de indígenas *isolados* embargaram a ocupação das terras por anos, como, por exemplo, o caso dos “índios do buraco”.

essas terras precisavam da *certidão negativa da presença de indígenas* expedida pela Fundação Nacional do Índio (Funai). A Portaria da FUNAI de n.º 60/1968, na teoria, buscava assegurar a inexistência de comunidades indígenas nas áreas destinadas a projetos financiados pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam); na prática, o racismo orientava a negativa da presença de povos indígenas nas áreas requeridas por grupos empresariais e fazendeiros. Foram mais de 700 emissões entre os anos de 1970 e 1977 (Zuker, 2023).

De acordo com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, é nesse contexto que surge o instrumento jurídico da *emancipação indígena*, criado pelo governo federal, considerando não-índios “todos aqueles indivíduos indígenas que ‘já’ não apresentassem ‘mais’ os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania” (Castro, 2008, p. 134). O acesso à modernização do país estava sendo colocado pelo Estado como negação às suas existências enquanto indígenas. Observa-se que o Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), em seu artigo primeiro, falava em preservar a cultura de “índio ou silvícolas” e “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Brasil, 1973).

A ideia positivista ajustada no imaginário brasileiro - que tinha (e ainda tem) como base a tomada de suas terras - era que os indígenas inexoravelmente caminhavam para a integração à comunidade nacional (da *selvageria* à *civilização* branca) ou se direcionavam para a iminente extinção, precisando, pois, da *tutela* do Estado. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁶¹, estabelecido em 1910, tinha como objetivo proteger e respeitar o processo de integração dos indígenas na sociedade nacional, buscando transformá-los em trabalhadores rurais ou proletários urbanos, enquanto mantinham suas identidades culturais. Importante observar, como sinaliza Luciano Baniwa (2006, p. 70), que o termo *tutela* não é entendido como necessidade de proteção e assistência social aos povos indígenas, mas sim como a visão oficial de incapacidade civil e intelectual destes.

Essa tensão levou ao que Viveiro de Castro chamou de *reindianização*. Grupos indígenas, que antes escondiam sua identidade devido ao preconceito social/racial, passaram a fortalecê-la, resgatando tradições como demonstração de vida cultural do grupo, tornando-se atores políticos (Castro, 2008, p. 137). Dessa forma, junto com pesquisadores, clérigos e

⁶¹ O SPI funciona até 1966. Em 1967 é criado a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

antropólogos, surgiram recenseamentos, levantamentos, informações, comunicação e propaganda que evidenciavam a presença indígena. Luciano Baniwa relembra que

[...] os povos indígenas, apoiados por alguns importantes aliados (missionários, indigenistas e intelectuais), iniciavam uma longa e bonita caminhada de reorganização, mobilização e articulação política pan-indígena de resistência e de defesa de seus direitos e interesses coletivos – época heroica que marcou a principal mudança no curso da história brasileira (Baniwa, 2006, p. 19-20).

Para Baniwa, foram tempos de conquista, de fortalecimento da autoestima, de identidade étnica (individual e coletiva) e reconhecimento da cidadania. E também de um fortalecimento sobre a questão da terra, cada dia mais “insuficiente para assegurar sobrevivência adequada e digna principalmente aos povos indígenas” de todas as regiões (Baniwa, 2006, p. 20-21).

Nesse momento, foi relevante a ação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que, nas décadas de 1960 e 1970, passou a reunir lideranças indígenas com pautas voltadas para a defesa do território indígena, visto como “o mais importante instrumento para a manutenção da cultura tradicional” (Munduruku, 2012, p. 52). De acordo com Daniel Munduruku, a ideia do CIMI era auxiliar os indígenas na conscientização de seu papel histórico na mudança social brasileira. Os encontros promovidos pelo Conselho iniciaram com apenas 17 líderes, em 1974, mas chegaram a mobilizar 200 povos indígenas diferentes.

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira observou que o surgimento do movimento indígena, nos anos 1980, foi o fato mais importante ocorrido naquelas décadas no Brasil. Um dos pontos importantes nesse movimento, observado por Daniel Munduruku, foi a retomada do conceito *índio* (como uso político) pelas lideranças, trazendo uma nova consciência da identidade étnica no “exato momento em que os líderes indígenas se percebem – a si e aos demais – sujeitos de direitos” (Munduruku, 2012, p. 48). O termo, que era pejorativo naquele momento, tornou-se um termo de força, principalmente contra o projeto nacional de integração dos indígenas à sociedade nacional. Foi nesse contexto que, no cenário nacional, nomes como Mário Juruna e Raoni Metuktire, seguidos por Ail-

ton Krenak, Álvaro Tukano e Marcos Terena, emergiram como lideranças políticas, quebrando com o quadro folclórico e estereotipado da figura do indígena (Krenak, Vozes, 2024).

CONHECENDO OS ESTEREÓTIPOS PARA DESMONTÁ-LOS

O índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, mais do que isso, a indianidade designava um modo de devir (Castro, 2008, p. 135).

Os estereótipos contra os povos indígenas foram e são construídos através de generalizações e falta de conhecimentos sobre suas culturas e histórias. Logo, são fortalecidos pelo silenciamento histórico a respeito da participação e importância dos povos originários na história do Brasil, assim como da violência impetrada pelo Estado e cidadãos não indígenas ao longo da história e ainda hoje em várias esferas.

O apagamento de indígenas aparece como tema de alguns estudos, não apenas na ideologia estatal da incapacidade e necessidade de tutela. Levanta-se essa questão inclusive escondendo fisicamente (características fenotípicas dos indígenas) em outros grupos, como, por exemplo, o dos orientais. Sobre esse aspecto físico/biológico, podemos observar o que nos trazem as novas tecnologias genéticas: através do mtDNA (DNA mitocondrial), a nossa herança genética materna, sabe-se que hoje entre 20% e 30% dos brasileiros descendem de mulheres indígenas.

Embora, de maneira geral, a contribuição dos ameríndios para o DNA “principal” dos brasileiros seja pequena (inferior a 10%, em média) perto da europeia (predominante) e africana (logo atrás), muitos dos que se consideram brancos por aqui têm mtDNA indígena – sinal de uma matriarca esquecida no passado remoto de inúmeras famílias brasileiras (Lopes, 2017, p. 22-23).

Por outro lado, a linhagem paterna, determinada pelo cromossomo Y, é tão pequena que quase se resume aos autodeclarados indígenas. De

acordo com Lopes (2017), hoje quase nenhum brasileiro que não se identifique como indígena carrega um cromossomo Y indígena. Ele observa que essa assimetria é comum em populações conquistadas.

Numa operação de Conquista, os homens dos grupos vencidos são mortos ou escravizados, e as mulheres viram concubinas. Nenhum outro modelo é capaz de explicar o tamanho da diferença entre o que enxergamos nas duas rotas paralelas, a do mtDNA e a do cromossomo Y (Lopes, 2017, p. 22-23).

A tecnologia genética confirma o que estudiosos já nos apresentavam há quase um século sobre as ideias racistas de democracia racial, especialmente aquelas promovidas por Gilberto Freyre. Embora o termo *democracia racial* não apareça em sua obra mais conhecida, *Casa Grande & Senzala*, publicada em 1933, Freyre idealiza uma convivência racialmente cordial entre ameríndios, africanos e seus colonizadores, principalmente no ambiente doméstico das casas-grandes. O autor busca separar raça e cultura na formação do Brasil, criticando o racismo científico, mas argumenta que as relações familiares e íntimas, incluindo as sexuais, ocorreram de maneira harmoniosa.

Logo no início do capítulo intitulado *O indígena na formação da família brasileira*⁶² Freyre nos dá sinais de como se davam tais relações

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador quando conquistado (Freire, 2003, p. 160).

Na análise do cenário das *relações íntimas das três raças fundadoras*, observa-se que havia muito mais relações de poder do que a noção de democracia promovida por Gilberto Freyre. Contudo, essa ideia rapidamente

⁶² No capítulo dedicado às influências africanas, tal “harmonia” fica mais evidente quando o autor responsabiliza a negra escravizada por facilitar a depravação “ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: ordem” (Freyre. 2003, p. 456).

se transformou em uma ideologia, devido ao seu uso pela elite intelectual e política brasileira. A concepção de democracia racial passou a ser vista como um mito, refletindo uma construção ideológica que mascarava as desigualdades e as tensões sociais existentes na sociedade brasileira⁶³ por promover uma leitura equivocada das relações raciais ocorridas no período colonial e que persistem atualmente, como, por exemplo, a negação do racismo ao indígena.

Outro elemento importante na construção de estereótipos que geram a ausência de representações indígenas é o eurocentrismo, que desconstrói os saberes dos demais povos que construíram a nação. No âmbito da política, do sistema educacional e da mídia, a perspectiva eurocêntrica deslegitima outras formas de conhecimento, autodesignando-se como universal. Os utensílios indígenas, ainda que sejam elaborados e com motivo decorativo, como por exemplo os cestos cargueiros dos Wayana e Aparai, são ditos como sem contemplação, sendo puramente utilitários.

De acordo com Castro (2023), para combater o eurocentrismo, é necessário reconstruir um horizonte epistemológico que dialogue com pensamentos indígenas e também é preciso desconstruir a ideia de que a explicação mítica é irracional. Segundo o autor, os mitos levantam questionamentos centrais a respeito do mundo, do seu funcionamento, das questões éticas e morais, sendo, portanto, formas de explicações do real: são enunciados simbólicos que precisam ser racionalizados para o entendimento das razões do real. São conceitos que apresentam significados universais.

Todas as culturas do mundo apresentam em seus distintos contextos a passagem de um movimento (racional) de explicação mítico e simbólico a respeito do mundo para a construção (também racional) de narrativas e categorias reflexivas (Castro, 2023 p. 42).

A partir dessa interpretação, as assimetrias de poder construídas pelo eurocentrismo teriam gerado a negação e o silenciamento de outras filosofias, como, por exemplo, as africanas e as ameríndias. Segundo Maldonado-Torres (2007), o eurocentrismo produz uma negação do outro (o não europeu) e, a partir daí, cria a negação da possibilidade desse outro

⁶³ Autores como Clovis Moura e Florestan Fernandes foram fundamentais para desafiar a narrativa de uma sociedade racialmente harmoniosa e destacar as realidades de desigualdade e discriminação racial no Brasil.

ter ou criar conhecimento, além de gerar sentimento de subalternização sustentados pelo poder e exploração.

Muitos dos estereótipos atuais são resquícios coloniais, perpetuados na mídia, na literatura, no sistema educacional. Derivam de concepções que interpretam as sociedades indígenas dentro de uma escala hierárquica, em que os povos originários estariam estagnados nos primeiros estágios evolutivos, não possuindo, portanto, uma história significativa anterior ao processo colonial, nem contribuições importantes para a história do Brasil.

A ideia do indígena preguiçoso e incapaz para o trabalho na plantação é outro estereótipo persistente. Tal visão ficou marcada no *Sermão do Espírito Santo* (de 1657), onde Antônio Vieira comparou a alma dos indígenas brasileiros a um arbusto⁶⁴ (a murta) adornado, do qual assim que o jardineiro se distancia, ele volta a sua forma original. Do olhar do colonizador, a flexibilidade e a adaptabilidade do colonizado foram mal interpretadas como preguiça, fraqueza e deficiência da vontade, perpetuando o estereótipo negativo. Segundo Viveiro de Castro (2002), a flexibilidade e a adaptabilidade dos indígenas, longe de serem incapacidade, estavam mais próximas de uma estratégia de resistência que permitia a reconfiguração e a manutenção da identidade do grupo diante de influências externas. Mas, como os ameríndios eram vistos como impossíveis de *ser* e de *criar*, tal “proverbal inconstância”, afirma Viveiro de Castro (2002, p. 186-187), “não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser vista como um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional”.

O apagamento da história das culturas indígenas pré-coloniais (lacuna na memória) é muitas vezes apresentado como decorrente das dificuldades de fontes históricas, escondendo o papel da ideologia colonial que fundamentou o pensamento brasileiro. Hoje já temos acesso a vários elementos da cultura ameríndia e sua importância não nos permite mais, de forma ética, manter os estereótipos clássicos: do índio sem alma e sem razão e que, portanto, precisa da tutela do Estado ou do não-índio por falar português ou usar celular. Dessa forma, não posso finalizar essa reflexão sem trazer uma observação feita por Daniel Munduruku.

Foi dito anteriormente sobre o uso político do termo índio, na década de 1960/1970, pelas lideranças indígenas como forma de unir forças contra os reais interesses estatais por trás do processo de *emancipação indígena*.

⁶⁴ A murta (*Myrtus communis*) é um arbusto muito comum em jardins em Portugal.

O fato de não estarem mais isolados e aldeados, de terem incorporado a língua portuguesa ou de não manifestar mais alguns rituais específicos, estava sendo visto como a demonstração de que não eram mais indígenas. No evento Mekukradjá – Círculo de Saberes⁶⁵ (Itaú Cultural, 2018), Daniel Munduruku falou sobre o uso político X pejorativo da palavra índio

A gente tem que levar em consideração que as populações indígenas são populações ancestrais nesse país, mas elas só ficaram visíveis a partir dos anos 70 efetivamente e ficaram reconhecidamente visíveis em 1988, portanto 30 anos atrás. Nós temos todo esse tempo anterior sendo invisibilizados e colocados, recaindo sobre nós uma palavra, um apelido. Você sabe que os apelidos não dizem quem a gente é. O apelido normalmente diz o que as pessoas acham que a gente é [...]. É sempre uma forma desqualificada de chamar o outro. A palavra índio é uma palavra que está no nosso vocabulário, também no vocabulário dos povos indígenas, porque é algo que foi sendo repetido à exaustão. Nos anos 70 quando essa juventude começou a olhar, a se perceber parte de uma sociedade maior – que foi assim que começou o movimento indígena –, essa juventude usou esse termo índio como uma forma de luta, uma forma de identificação daqueles que eram parceiros. Então essa palavra ainda é usada. E se é usada, por uma liderança dessa, é nesse sentido [político]. Quando essa palavra é usada pela sociedade brasileira é no sentido do apelido, no sentido de desdém, é no sentido do estereótipo, é no sentido da ideologia (Itaú Cultural, 2018).

Deixar de usar a alcunha índio, esse apelido, pode ser o primeiro passo para o Brasil dar visibilidade ao povo indígena. Mas isso não deve vir através de um decreto; está na hora de olharmos nossa história nacional (e familiar) para encontrarmos a história indígena no nosso ser brasileiro. Não mais visando usurpar sua terra. Pois como também nos lembra Daniel Munduruku, “seria certamente um passo importante para a gente começar a descortinar e a perceber a riqueza que cada identidade desses

⁶⁵ O Mekukradjá – Círculo de Saberes foi um círculo de seis sessões de conversa realizados nos dias 22 e 23 de agosto de 2018, na sede do Itaú Cultural, em São Paulo/SP. Teve curadoria de Daniel Munduruku e Junia Torres. A palavra Mekukradjá, de origem caiapó, significa “sabedoria”, “transmissão de conhecimentos”.

povos pode oferecer, como ponto de partida para a gente se descobrir efetivamente brasileiro” (Itaú Cultural, 2018).

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gersem dos S. Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, DF: SECADI; LACED/Museu Nacional, 2006.

BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio - FNI. Portaria n.º 60 de 12 de setembro de 1968. Rio de Janeiro, 1968

BRASIL. *Lei 6.001, de 19 de dez de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 5 maio 2023.

CASTRO, Dannel Teles de. *Filosofias indígenas, educação e descolonização do saber*. 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2023.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: *Encontros*. RJ: Azougue, 2008. p. 130-161.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 183-264.

BRASIL. Decreto n.º 426 (de 24 de julho de 1845). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-426-24-julho-1845-560529-publicacaooriginal-83578-pe.html#:~:text=dos%20Directores%20Geraes.-,Art.,Carlos%20Pereira%20de%20Almeida%20Torres.&text=Publica%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 31 ago. 2024.

ETCHEVARNE, Carlos. A ocupação humana do Nordeste brasileiro antes da colonização portuguesa. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, v. 1, 2000.

ETCHEVARNE, Carlos; PIMENTEL, Rita (org.). *Patrimônio Arqueológico da Bahia*. Salvador: SEI, 2011. p. 1.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. v. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

IBGE. Censo Demográfico 2022: *Indígenas: primeiros resultados do universo*. 2023. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2024.

LOPES, Reinaldo José. *1499: o Brasil antes de Cabral*. Rio de Janeiro: Harper-Collins, 2017.

ITAÚ CULTURAL. Índio e Indígena – Mekukradjá (2018). *YouTube*, 1 out. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/s39FxFY3JziE?si=CZ31vgFZ9ZMIk8RUx7>. Acesso em: 31 ago. 2023

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *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

RICARDO, C. A.; RICARDO, F. P. (org.). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

SANTOS, Fabrício Lyrio (org.). *Os índios na história da Bahia*. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. (Coleção UNIAFRO, v. 10).

SILVA, Ayalla Oliveira. *História e Cultura dos Povos Indígenas na Bahia e no Brasil*. Santa Catarina: DPPAAE; Salvador: EDIFBA, 2023.

TUKANO, Álvaro. *Carta de Álvaro Tukano para as Lideranças Indígenas, em 3 de novembro de 1981*. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-alvarotukano-para-as-liderancas-indigenas/>. Acesso em: 2 nov. 2024.

WITTMANN, Luiza Tombini (org.). *Ensino (d)e história indígena*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção Práticas Docentes).

ZUKER, Fábio. Tirar indígena do meio para poder colocar projetos de colonização: as certidões da Ditadura que contribuíram com genocídios. *Infoamazonia*, 24 abr. 2023. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2023/04/24/tirar-indigena-do-meio-para-poder-colocar-projetos-de-colonizacao-as-certidoes-da-ditadura-que-contribuiram-com-genocidios/> Acesso em: 22 maio 2024.

PARTE 3

**Identidades e saberes
na educação**

Cultura e existência: a importância da Lei 11.645/08

Para desconstrução de preconceitos e o reconhecimento da diversidade nacional

Leonardo Lopes Rangel

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas do Nordeste ao longo do tempo foram deixados à margem do debate etnológico nacional. Oliveira (1998) afirma que são poucos os trabalhos voltados a esses povos no mercado editorial e em bibliotecas. É discutido que cerca de 10 etnias eram relacionadas como indígenas na década de 50 no Nordeste; esse número aumentou para 23 em 1994. Diante desse aumento, o autor apresenta a existência de uma contradição, que seria justamente a emergência de novas identidades que se pensam e são pensadas enquanto originárias, em um contexto no qual o foco estava nas perdas e não nas permanências.

O artigo de Eduardo Galvão “Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959” é amplamente debatido em diversos cursos devido ao seu caráter introdutório e classificatório. Oliveira (1998) argumenta que Galvão traz a região Nordeste enquanto uma região inconsistente em relação às outras regiões do país; ele segue afirmando que, nessa área cultural, os indígenas vivem integrados ao meio regional e perderam elementos culturais, como a língua. É nesse contexto que Galvão, ao falar dos Pataxó, utiliza a palavra “mestiçados”, sem a utilização de aspas, para definir a situação deste povo, que, segundo Galvão, se estende para outros no Nordeste.

A partir do entendimento dos povos indígenas do Nordeste enquanto “mestiçados”, é criado um movimento no qual essas populações são negligenciadas em termos de produções acerca de seus contextos atuais, sendo privilegiado um retrato feito a partir de um passado e do que se acredita ter sido esse passado, como bem chama atenção Oliveira (1998). Assim, a partir dessa lógica, perde-se a dimensão do que são essas populações indígenas na atualidade.

Denys Cuche (1999) na introdução do seu livro “A noção de cultura nas ciências sociais” traz um debate sobre como hierarquias sociais determinam hierarquias culturais, entretanto, o autor reforça que não se trata da cultura do dominante determinar a cultura do dominado, pois existe autonomia e capacidade de resistência nos grupos que estão inseridos nesses contextos. Cuche (1999) traz que o entendimento de cultura pelos fundadores da etnologia atribui ao termo um caráter descritivo, diferenciando-se dos filósofos que iam pela perspectiva do que ela é, assim a definição a partir de uma etnologia refere-se a como a cultura é apresentada na sociedade, o que dá margem para compreensão mais aberta do termo. Sendo assim, esse entendimento da cultura enquanto algo mais estático ou dinâmico será debatido ao longo do capítulo.

Dado esse contexto inicial sobre a desvalorização dos povos indígenas do Nordeste e de um entendimento dessas populações ligadas a um passado, surgem as questões sobre como o entendimento do que seria cultura pode influenciar nas condições de reconhecimento e existência desses povos e, além disso, entender como preconceitos podem ser reforçados e superados com o entendimento de cultura empregado.

Para realizar esse debate, serão privilegiados os textos: “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” (1998) de João Pacheco de Oliveira (antropólogo e professor titular da UFRJ); “A Lei n. 11.645/08 e o ensino da temática indígena: fundamentos e desafios de um currículo intercultural para uma sociedade pluriétnica” (2019) de Rita Gomes do Nascimento (índigena do povo Potiguara do Ceará e doutora em Educação); e “Posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou” (2019): uma reflexão sobre o ser indígena, de Daniel Munduruku (índigena do povo Munduruku e doutor em Educação).

Assim, o presente trabalho tem por objetivo entender os efeitos e a importância que a Lei 11.645/08 tem e pode ter em relação à desconstrução de preconceitos, bem como como o conceito de cultura pode operar tanto por uma via de possibilitar reconhecimento quanto por uma de negá-lo.

LEI 11.645/08: PERSPECTIVAS E DESAFIOS

A Lei n.º 11.645 de 2008 modifica o artigo 26-A das Leis de Diretrizes Básicas da Educação Nacional (LDB). O objetivo de tal lei é promover o ensino da história e cultura indígena nas escolas; contudo, há uma série de desafios para a sua implementação, pois os conteúdos oferecidos relacionados a essa população encontram-se no campo da insuficiência, do não tratamento do tema, informações imprecisas ou fora da realidade atual dos povos originários, sem contar uma série de barreiras que podem ser estabelecidas nesse processo.

É importante ressaltar que, além da atuação da escola, é necessário que outras instituições e, conseqüentemente, a sociedade se movimentem para que uma formação efetiva a respeito dos povos originários seja concretizada, pois a posição em que os indígenas foram colocados e a série de preconceitos direcionados a estes não se concretizaram de modo despropositado, visto que seguem um projeto colonial que ataca a existência dessas populações.

Apesar da existência da lei, é comumente observado o contrário do proposto, visto que os materiais referentes a essa população estão, na sua maioria, limitados a um passado colonial narrado a partir do olhar do colonizador, que atribuía às populações originárias o atraso por não utilizarem a escrita, por terem uma organização social diferente da europeia, entre tantos outros marcadores. A generalização do indígena enquanto ser único também é um problema a ser combatido. Nascimento (2019) afirma que, no Brasil, existem cerca de 305 etnias diferentes, falantes de mais de 274 línguas, cada uma com suas respectivas particularidades. Com base nesse dado, é possível ter a dimensão da violência que representa essa homogeneização do indígena enquanto ser único. A ideia de indígena “verdadeiro” e “aculturado” também é bastante problemática, pois veicula uma série de preconceitos por trás da afirmação.

Dentro da diversidade das situações dos povos indígenas brasileiros, temos contextos nos quais estes encontram-se aldeados, em áreas urbanas, em processos de retomada de terra, relações de conflito com não indígenas, com suas terras regularizadas e entre tantas outras situações que demonstram a impossibilidade de homogeneizar essas populações. A Lei n.º 11.645 tem por efeitos esperados promover, por meio do ensino da história e cultura indígena, um entendimento da nação brasileira enquanto algo multicultural e multiétnico, visando demonstrar a realidade sócio-histórica do nosso país.

Nascimento (2019) nos mostra que, a partir do artigo 31 da Convenção n.º 169 da OIT de 1989:

Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados (Brasil, 19 abr. 2004 *apud* Nascimento, 2019).

Nascimento (2019) destaca que os pontos centrais da citação residem na não limitação das ações pela área da educação, mas sim por algo a ser incentivado por todos os setores da comunidade nacional. Além disso, é desejado um ensino equitativo em relação à história e às demais matérias, visando reparar os preconceitos construídos sobre as populações em questão.

Na Conferência de Durban, é evidenciada a relação entre a educação como direito e o combate ao racismo e ao preconceito, associação que também se faz pressuposta na formulação das leis n. 10.639/03 e n. 11.645/08. O referido documento destaca a importância estratégica de se voltar prioritariamente para as crianças e os jovens as políticas de promoção de prevenção e erradicação da intolerância, do racismo, da xenofobia e demais formas de preconceito (Nascimento, 2019).

A partir da Declaração da ONU de 2007 sobre os Direitos dos Povos Indígenas, fortalece-se as bases para argumentar a necessidade da criação da Lei n.º 11.645/08. Além disso, reforça novamente a centralidade que a educação teria na efetivação dos avanços sociais pretendidos na lei, que giram em torno da superação de preconceitos historicamente construídos e também da garantia do acesso a informações relacionadas a essas populações, para todos, a fim de construir uma consciência nacional na qual os setores que a compõem se encontrem devidamente representados e evidenciados.

Por fim, Nascimento (2019) aponta que os principais meios para implementação da Lei n.º 11.645/08 são os cursos de formação de professores, produção e distribuição de materiais didáticos e paradidáticos para instituições de ensino. Outro ponto debatido pela autora foi o da aplicação da lei estar limitada, na maioria das vezes, às matérias de educação artística, literatura e história brasileira, mesmo a lei referindo que deveria ser implementada a temática em todo o currículo escolar.

EXISTIR NO AGORA: FUGA DE UM PASSADO CRISTALIZADO

Munduruku (2019) afirma que a falta de contato com referências reais da diversidade indígena acaba possibilitando a crença equivocadas e/ou de má-fé veiculadas a respeito dos nossos povos originários e suas expressões de existência. O autor desenvolve que, em sua convivência em sua aldeia de origem, era possível ter uma dimensão de sua identidade e das relações sociais estabelecidas, que não excluem as dimensões ambientais. Assim, ele conclui que sua percepção de identidade foi deturpada a partir da interação com não indígenas, de modo que sua existência foi reduzida a partir da categoria “índio”, que retirava de si suas particularidades e sua construção identitária, a partir de uma lógica produzida por um agente externo às relações sociais de constituição dessa identidade.

A palavra “índio” exerce um papel central no discurso colonial para o apagamento das subjetividades e coletividades indígenas e seus modos de existir, pois, em primeiro momento, tal palavra limita a existência da pluralidade a partir de uma visão construída por um outro que não entende a diversidade étnica numa perspectiva horizontal, na qual uma valoração não é imposta em relação a um povo ou outro; muito pelo contrário, é uma visão constituída a partir de uma ótica de verticalização, na qual a cultura do branco europeu está acima das demais, de tal maneira que as populações variantes podem ser alocadas e definidas sob um olhar generalizante. Munduruku (2019) desenvolve uma série de relações sociais construídas a partir da vivência em sua aldeia e da forma particular como tal experiência é vivida e experienciada, ao dizer que, em sua aldeia, ele tinha nome, sobrenome, parentesco, amigo e animais de estimação. O autor revela que as dinâmicas relacionais vividas nesse espaço são específicas e contrastantes em relação à vivência do meio urbano, e não só isso, mas também como cada povo indígena vai ter sua forma de se relacionar com seus territórios. A partir disso, é possível abstrairmos parte da dimensão

e da violência exercida pela utilização da categoria “índio”, que, por sua essência de generalidade, nega as possibilidades de existência e de atributos que constituem a identidade.

Munduruku (2019) apresenta seu descontentamento com as existências de vestimenta exigidas pela escola, o espaço em questão acaba por representar a entrada em outro mundo, o mundo branco, muitas vezes desconectado das questões centrais da formação que o autor tivera em sua aldeia. O relato continua e uma fala da mãe é exposta para explicar o porquê de ele estar sendo enviado para a escola, segunda a mãe era para que aprendesse coisas novas, o pai segue dizendo – para você crescer inteligente – o tio completa para você crescer sabendo mais que nós e, por fim, o irmão mais velho ironiza: “É para você ficar civilizado”. Os elementos apresentados remontam o ingresso de uma subjetividade indígena nos sistemas dos não indígenas. O aprender coisas novas, trazido pela mãe, diz respeito ao acesso de instrumentos para viabilizar o trânsito do indígena em espaços exteriores à sua dinâmica social. O ponto de crescer mais inteligente, evidenciado pelo pai, é a esperança de que o sistema dos não indígenas poderia fornecer elementos que gerem um acréscimo aos seus conhecimentos. A partir da fala do tio, observamos a não universalização do acesso a esse tipo de conhecimento e, por fim, o irmão, ao ironizar com a questão da civilização, traz uma das expressões da violência que tal espaço pode promover ao indígena, no sentido da desvalorização dos seus modos de existir.

Munduruku (2019) revela suas experiências negativas em escolas brasileiras, o autor nos conta que, ao ser recepcionado em algumas escolas, ele se deparou com apresentações da música “Vamos brincar de índio?”, “*one, two, three little indians...*” e uma reprodução do som produzido quando se bate na boca, “uh, uh, uh”, que faz referência a um traço cultural de indígenas norte-americanos. Todas as expressões citadas produziram desconforto para o autor enquanto indígena, levando-o a refletir sobre a formação crítica que a escola deveria fornecer aos seus estudantes, além da clara necessidade de atualizar as informações veiculadas nesses espaços. Por mais simples que pareçam essas expressões, elas acabam por potencializar o distanciamento dos não indígenas com a diversidade existente em torno dos indígenas. Dessa forma, reforça-se ainda mais a necessidade de privilegiar o devido tratamento que a questão indígena deveria receber em nossas instituições de ensino.

A interação entre colonialismo e povos indígenas foi construída essencialmente à base de violência contra as populações originárias. Guerras, genocídio, etnocídio, escravidão e violências das formas mais diversas. Esse processo não foi pautado sem resistência e articulação por parte dos indígenas, que se revoltavam contra tal processo que violava a sua existência de maneira geral. No entanto, o Estado português, em suas atribuições coloniais, tratou de criar uma série de leis e incentivos para a promoção da civilização dos povos originários desta terra, generalizando toda essa população a partir do nome “índio”, que cumpria o papel de relembrar e solidificar toda a imagem negativa criada pelos colonizadores para essas populações: preguiçoso, mau-caráter, selvagem, sujo, malandro, cruel, atrasado, ignorante, foram algumas das características associadas a esses povos, segundo o autor.

Quando Munduruku trata a questão da utilização do termo “índio” enquanto algo pejorativo, este nos relembra que não há nenhuma relação com o termo indígena, apesar de um senso comum poder nos levar a tal interpretação. Aprofundando-se em um dicionário, o autor nos conta que “índio” é um apelido dado para reforçar características atribuídas a um outro pelos colonizadores, pois na essência o termo “índio” não nos traz conceitos e sim preconceitos. Diferente do termo anterior, indígena traz o significado de “aquele que pertence ao lugar”; dessa forma, temos um conceito estabelecido e uma melhor forma de tratar os povos que habitavam e habitam esta terra.

Por fim, é apresentada uma discussão sobre a problemática da utilização do termo “tribo”. Tal problema reside em seu caráter limitante, que dá a entender uma necessária relação de submissão a um senhor, o que remonta a uma série de estruturas coloniais. Além disso, não define o que seriam os nossos povos originários, detentores de cultura, política, economia e religião independentes de um Estado. Também é trazida à tona a questão da necessidade de reconhecer o indígena enquanto contemporâneo, e não um ser congelado no tempo, em um movimento no qual sua cultura não pode sofrer modificações. Um movimento citado pelo autor no ano em que o texto foi escrito é que, naquele momento, indígenas não ocupavam espaços de poder e relevância nacional, como, por exemplo, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Essa mudança pode ser percebida na atualidade, na qual temos deputadas indígenas e a primeira presidenta indígena da FUNAI, além do Ministério dos Povos Originários, entre outros campos ocupados por indígenas.

CONCLUSÃO

Nascimento (2019) discute de forma completa os elementos centrais que envolvem a Lei n.º 11.645 de 2008, de modo que diversas dinâmicas apresentadas por ela são confirmadas por Munduruku (2019), como é o caso do seu relato a respeito de como as escolas o recebiam no dia dos povos indígenas (19 de abril).

Assim como Munduruku (2019), Oliveira (1998) trata sobre a problemática do indígena preso a um passado; o autor discute em seu artigo como essa categoria “índios misturados” servia para elencar uma série de atributos negativos às populações indígenas que não seguiam o padrão de indígena idealizado e relacionado a um ser mítico do passado. Munduruku (2019) aborda essa perspectiva a partir de sua experiência na escola enquanto estudante e palestrante, enquanto Oliveira (1998) confere um foco aos contextos acadêmicos do retrato dessa população e como alguns dos conceitos podem ser nocivos ao entendimento da diversidade de expressões do ser indígena, como é o caso do conceito de “aculturação”.

A etnicidade já foi pensada a partir de termos biológicos por meio do conceito de raça, no sentido biológico. Posteriormente, é trazido que a noção de cultura ocupou a posição de substituir o conceito de raça anteriormente tratado; entretanto, Carneiro da Cunha (1987) nos traz que a noção de cultura operou contra o entendimento de que a cultura era biologicamente dada, partindo do princípio de que esta seria adquirida e inculcada no sujeito e, portanto, poderia ser perdida. Assim, desenvolve-se o conceito de aculturação, que seria essa perda da cultura original. Também é chamada atenção que, apesar de contribuições positivas em relação à noção de cultura, esta acabou por carregar reificações semelhantes às da noção de raça.

Cunha (1987) traz o caso de Roma para elucidar a questão da etnicidade enquanto forma de organização política e de comunicação. Para isso, ela afirma que não se trataria de falar como os romanos e sim com os romanos. Nesse sentido, podemos entender uma dinâmica maior que ela viria a explicar em relação a como uma cultura original de determinado grupo étnico se comportaria em relação a estar em um processo de diáspora ou de intenso contato. A autora destaca que não se trata de uma simples perda da cultura original em detrimento de outra, ou de uma fusão, mas de um processo de adquirir uma nova função. Olhar esse movimento

do ponto de vista político nos ajuda a entender que determinado grupo étnico não irá falar como romanos e sim com romanos. Também serão aprofundados aspectos da língua de um povo e como sua conservação é dificultada em um contexto de diáspora, pois, é algo que, quando se consegue conservar, perde sua plasticidade, segundo a autora.

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser mais bem examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (Laraia, 1995), da qual participam mediante interações socio-culturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados (Oliveira, 1998).

A citação acima lança luz à noção de cultura contrária à noção na qual a “aculturação” é uma possibilidade. Assim, tanto Oliveira (1998) quanto Cunha (1987) trabalham com noções de cultura que levam em consideração a cultura enquanto algo dinâmico e não estático. Além disso, são noções de cultura que permitem um olhar voltado aos contextos atuais dos povos indígenas, assim como os processos de emergência étnica tratados por Oliveira (1998).

Nesse sentido, podemos concluir que a noção de cultura utilizada pode validar ou invalidar a existência de povos indígenas, de modo que estes possam até ser negligenciados pelo órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, como foram no passado, conforme afirma Oliveira (1998). Assim, a Lei n.º 11.645 de 2008 tem como desafio desconstruir preconceitos construídos a partir de bases que também eram orientadas por noções de cultura equivocadas. Essa lei também se propõe a mostrar a diversidade existente em nosso país e as formas de existência, como afirmam Nascimento (2019) e Munduruku (2019).

Por fim, a implementação desta lei segue uma série de desafios apresentados anteriormente, assim como a necessidade de uma ação conjunta com os demais setores da sociedade, pois o imaginário construído a respeito das populações indígenas não é despropositado e segue lógicas de um projeto colonial que nega a existência desses povos a fim de roubar suas terras tradicionais e absorvê-los em sua estrutura. Entretanto, os autores indígenas aqui trabalhados, assim como a própria lei, são provas do processo de lutas e resistências dessas populações que não estão presas

a um passado pré-colonial, mas sim vivas e contemporâneas, cada uma em um contexto específico, seja no campo ou na cidade, com território tradicional ou em processo de retomada, tendo acesso aos seus elementos tradicionais ou em processo de reconexão; essas populações existem.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreductível. *Antropologia do Brasil*, v. 2, 1987.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. Nossos contemporâneos indígenas. In: SILVA, A. L. da; GRUPIONE, L. D. B. (org.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995, p. 261-290.

MUNDURUKU, Daniel. “Posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou”: uma reflexão sobre o ser indígena. Culturas indígenas, diversidade e educação. Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2019.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. *A Lei n. 11.645/08 e o ensino da temática indígena: fundamentos e desafios de um currículo intercultural para uma sociedade pluriétnica*. Culturas indígenas, diversidade e educação. Sesc, Departamento Nacional, Rio de Janeiro, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998.

O conhecimento científico e os diálogos possíveis no contexto de diversidade cultural: Possibilidades e desafios

Fabricio Pereira Da Silva
Vagner Viana Da Graça

INTRODUÇÃO

As reflexões apresentadas aqui baseiam-se na escolha de um posicionamento vivenciado pelo autor do trabalho quanto ao processo de ensino presente em ambientes de grande diversidade cultural, em especial do contato com comunidades indígenas e com os seus processos de construção de conhecimento, sendo a questão norteadora: de que forma a natureza do conhecimento científico permeia a produção de saberes em contextos de diversidade cultural? Portanto, nosso objetivo é investigar as contribuições do conhecimento científico na valorização, reconhecimento e produção de saberes oriundos de contextos de diversidade cultural.

Para essas reflexões, temos como produção algumas tessituras propostas por Thomas S. Kuhn e Boaventura de Sousa Santos sobre a natureza do conhecimento científico e de como esse conhecimento tem repercussão nas outras formas de saberes de comunidades e grupos que são hegemonicamente excluídos, como é o caso dos indígenas e das comunidades quilombolas. A riqueza nos conhecimentos indígenas, por exemplo, já foi apresentada por diversos autores (D'Ambrósio, 2013; Kni-jnik, 2012; Gerdes, [1993 ou 1994]), evidenciando o quanto a pluralidade de conhecimentos é importante para a construção de uma sociedade mais humanizada.

A NATUREZA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

A evolução histórica do conhecimento científico marca a própria história da evolução humana, desde Aristóteles, com suas sistemáticas observações da natureza, até os dias atuais com Thomas Kuhn, que propõe ideias sobre as revoluções científicas. A natureza do conhecimento científico está permeada por um modo racional de perceber os fenômenos que envolvem a existência humana, e sejam esses fenômenos naturais, sociais ou econômicos, ela se apresenta imersa em modelos, métodos e consequentes soluções, estabelecendo, por consenso, entre os cientistas um mesmo paradigma de racionalidade.

Dentre as diversas concepções sobre a natureza do conhecimento científico, o legado deixado por Francis Bacon inaugura o que é conhecido como a concepção tradicional da natureza das ciências. Sendo o empirismo o seu principal pressuposto, esse autor acreditava que o conhecimento se origina através da observação. As ideias de Bacon para a ciência são tão singulares que até hoje o método científico tradicional abriga suas hipóteses no modelo de investigação proposto por ele desde o século XVII.

A evolução da ciência até a condição atual de privilégio passa por um longo processo de construção, desconstrução e reestruturação. Desde o positivismo, que considera as ciências sociais semelhantes às ciências humanas, até a estrutura das “Revoluções Científicas” propostas por Kuhn (1998 [1962]), os obstáculos epistemológicos encontrados pela ciência traduzem-se em uma ruptura constante com as crenças anteriores.

A compreensão de que não se deve abandonar o percurso histórico de construção desse modelo de ciência que é aceito atualmente é fundamental para entender a própria natureza da ciência, porém destacamos nos escritos de Kuhn (1998 [1962]) sobre “As revoluções como mudança de concepção de mundo”. Talvez nessa ideia tenhamos o respaldo necessário para estabelecer as diretrizes para a valorização do conhecimento indígena, que, mesmo não sendo considerado científico, passou por um longo processo histórico de construção e que hoje encontra amarras de desvalorização e desrespeito.

O diálogo que pretendemos estabelecer nessas reflexões considera primordialmente a ideia de Kuhn (2001) sobre as revoluções científicas, na qual ela se apresenta como um processo dinâmico de transferência de paradigmas, sendo que o novo paradigma encontra amparo a partir

de uma nova concepção sobre determinado fenômeno. Nesse mesmo sentido, trazemos para o diálogo as ideias de Boaventura de Sousa Santos sobre a razão indolente, que coloca “o saber científico como único e totalitário, fazendo com que ele encontre dificuldade de reconhecer a existência de outros conhecimentos e com eles dialogar” (Vieira *apud* Santos, 2018, p. 133).

A compreensão das revoluções científicas propostas por Kuhn e da razão indolente proposta por Santos talvez nos forneça subsídios para um novo modo de percepção sobre as formas de conhecimento que emergem de ambientes de diversidade cultural. Sobre a razão indolente, como explica Vieira *apud* Santos (2018), ela se constrói por um tipo de racionalidade que se caracteriza sobretudo pela manutenção da dominação que os grupos hegemônicos detêm. Por possuírem o capital cultural e financeiro, a normatização das regras sociais é o primeiro passo para que uma grande parte da população seja invisibilizada, impondo uma lógica de negação a qualquer forma de participação desses povos no desenvolvimento da sociedade.

Já a teorização sobre revoluções científicas encontra amparo numa lógica que permeia uma insatisfação intrínseca quanto à funcionalidade de um paradigma vigente para a exploração de um determinado fenômeno. Para Kuhn, “o sentimento de funcionamento defeituoso, que pode levar à crise, é um pré-requisito para a revolução” (Kuhn, 1998 [1962], p. 134). É nessa crise emergente, na qual um paradigma existente não suporta mais um modelo social vigente, que sustentamos a possibilidade de rompimento dos cenários de desvalorização cultural que permeiam o pensamento atual sobre os conhecimentos que são desenvolvidos pelas comunidades indígenas. Sobre esse fato, Vieira *apud* Streck aponta que:

[...] conhecimento não é privilégio de determinado grupo de pessoas. Ele tem sua história e geografia [...]. Cabe reconhecer que os caminhos da emancipação são diversos e que uma sociedade democrática não pode prescindir dessa ecologia cognitiva, reconhecendo a diversidade de sujeitos e de lugares e formas de produção de conhecimentos (Vieira *apud* Streck, 2018, p. 134).

Reconhecer essa multiplicidade de caminhos para emancipação de grupos não hegemônicos implica em ruptura epistemológica dos para-

digmas que naturalmente fundamentam a natureza do conhecimento científico. Nota-se que, para Thomas Kuhn, a Revolução Científica estaria ligada a um processo de transferência de um paradigma para outro, em um processo não cumulativo e baseado no pressuposto de que é possível a substituição de uma ideia por outra.

A ideia de que a ciência não possui sua natureza ligada à irracionalidade, nos leva a pensar em uma ciência capaz de ruptura epistemológica, proporcionando um novo olhar acerca dos conhecimentos dos grupos não hegemônicos, como é o caso dos indígenas.

O CONHECIMENTO INDÍGENA

Em uma sociedade em que o conhecimento científico é posto em posição de destaque, surge o questionamento sobre qual é o papel dos conhecimentos que emergem das comunidades indígenas, dos quilombos, da população ribeirinha ou mesmo daqueles que não possuem contato com aquilo que é científico. Por que o conhecimento científico ocupa o topo da legitimidade dos saberes, enquanto outros conhecimentos são invisibilizados e negados, como é o caso dos saberes indígenas? Para responder a esse questionamento, as teorizações de Boaventura Sousa Santos sobre a razão indolente apontam para um modelo que coloca o saber científico como único, impondo uma lógica de negação a outras formas de conhecimento. Nem mesmo o estabelecimento de um diálogo entre as diversas formas de saberes é possível nessa lógica eurocêntrica de dominação epistemológica que privilegia o diálogo monocultural.

A racionalidade do modelo social vigente tem reflexo no modo como a sociedade se organiza; esse movimento se exterioriza no que Vieira *apud* Santos (2018, p. 134) chama de “pensamento indolente”. Esse pensamento diz respeito à apresentação da cultura dominante como sendo a única forma possível de se conceber o conhecimento. Esse fato, por si só, coloca os demais saberes, as demais culturas, em uma condição de menosprezo; ou seja, aquilo que é diferente do modelo hegemônico é renegado a um plano de inferioridade.

Na sociedade, o pensamento indolente promove uma seleção do tipo de conhecimento que é valorizado, deixando de considerar a riqueza de produções que emergem dos contextos não hegemônicos. Por não serem validados pelo pensamento indolente, os conhecimentos produzidos

pelas comunidades indígenas, por exemplo, não são incorporados pela sociedade, impondo a eles uma lógica de desrespeito.

Frente a um cenário de negação dos conhecimentos que são produzidos por grupos não hegemônicos, a razão indolente desenvolve a ideia de que esses grupos (indígenas, quilombolas etc.) são incapazes de produzir conhecimentos que sejam úteis para todas as pessoas de uma sociedade. A lógica do pensamento indolente impõe a esses grupos uma condição de menosprezo a todas as formas de saberes que são produzidos, considerando os mesmos sem condições de serem envolvidos nas instâncias que definem as políticas que conduzem as suas vidas, limitando, desse modo, a sua existência a uma experiência de tutelados pelo estado.

Nesse mesmo sentido, o pensamento indolente produz nos próprios grupos não hegemônicos um sentimento de incapacidade e de aceitação dessa condição de tutelados. Nota-se que o efeito é devastador, impondo uma condição bidirecional que se estabelece muitas vezes de forma inconsciente.

Não é possível, *a priori*, uma definição explícita de qual é o caminho a seguir para a superação das condições impostas pela sociedade hegemônica aos grupos não hegemônicos, contudo, enfatizo a necessidade de um olhar atento para a política que permeia todas as instâncias que dizem respeito a esses grupos, desde o reconhecimento de suas terras, de sua cultura, ou mesmo aquelas voltadas para a formação de uma educação escolar. Esse olhar deve ser vigilante sobre como a razão indolente se materializa. Mas não se trata apenas de uma proposta permeada por valorização, é preciso reconhecer a sutileza que subjaz à condição dos grupos, senão correremos o risco de desenvolver estratégias que reduzem o outro a um controle social velado.

Quando Kuhn discorre sobre uma revolução científica, ele está sugerindo o abandono de paradigmas para se pensar em novas epistemologias sobre o conhecimento. Em certa medida, essas ideias dialogam com Santos quando esse autor nos chama a atenção para a importância de se abandonar um estado de naturalização daquilo que é diferente; as desigualdades sociais precisam ser repensadas na perspectiva de que a resistência imposta pela razão indolente deve e precisa ser superada. Sobretudo, para que um novo momento de renovação e reemancipação social se estabeleça, essa seria a renovação científica a favor dos grupos não hegemônicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos essas reflexões expondo o quanto o processo de renovação científica precisa estar engajado em um movimento de valorização e reconhecimento das potencialidades que o conhecimento produzido por grupos culturalmente distintos possui durante o percurso de construção de uma sociedade. O conhecimento produzido por qualquer grupo não deve ser rotulado pela razão indolente. A crença que se estabelece dentro de uma sociedade de que umas pessoas são melhores que outras, que um tipo de conhecimento é melhor que o outro, precisa ser investigada com um olhar crítico e atento, sempre buscando a eliminação de qualquer ação ou pensamento que tente perpetuar a exclusão. A ruptura de paradigmas no contexto dos conhecimentos não hegemônicos passa pela renovação de um modo de pensar que antes colocava o outro na condição de invisibilidade social, negando as suas experiências e os seus conhecimentos.

O desafio encontra-se na percepção do quanto aquele conhecimento considerado diferente possui riqueza e significados dentro de um contexto social macro, sendo essa percepção o fio condutor para enxergar um caminho para a produção de uma revolução científica pautada no abandono dos pensamentos indolentes. Conforme aponta Santos, o combate às manifestações sociais da razão indolente só poderá ser alcançado através da valorização dos movimentos embrionários de renovação/reinvenção das emancipações sociais que esses grupos sociais vão conquistando ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Etnomatemática – elo entre as tradições e a modernidade*. 2. ed. 2ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

GERDES, Paulus. *Geometria Sona: Reflexões sobre uma tradição de desenho em povos da África ao Sul do Equador*. Maputo: Universidade Pedagógica de Mupto, [1993 ou 1994].

KNIJNIK, Gelsa. *et al. Etnomatemática em movimento*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Tendências em Educação Matemática, v. 25).

KUHN, Thomas Samuel. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998 [1962].

VIEIRA, Alexandre Braga; RAMOS, Inês de Oliveira. *Diálogos entre Boaventura de Sousa Santos, Educação Especial e Currículo*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 131-151, jan./mar. 2018.

A representatividade indígena no projeto de extensão Sarau de Preto: uma experiência no IF Baiano – Campus Uruçuca

Carlos Alberto Noronha Machado
Gésus de Almeida Trindade
Luisa Magaly Santana Oliveira Reis

INTRODUÇÃO

O presente relato emerge da organização, execução e reflexões das atividades realizadas no projeto de extensão Sarau de Preto, que tem como um dos preceitos contribuir para uma maior divulgação de culturas que foram historicamente excluídas dos espaços sociais, como os espaços de formação acadêmica. A fim de tornar mais compreensível tal ação extensionista, realizamos uma breve contextualização de sua criação.

O “Sarau de Preto” é um projeto de extensão que consiste na promoção de eventos artístico-culturais pelo IF Baiano - *campus* Uruçuca, junto à comunidade externa, com periodicidade trimestral, com o intuito de estimular produções artísticas e culturais dos estudantes e demais membros da comunidade externa continuamente. Desde 2018, o “Entre-Alas”, espaço localizado entre os alojamentos do IF Baiano – *campus* Uruçuca, é o palco para os eventos referentes ao projeto. O local se transforma a cada Sarau em uma espécie de quilombo, onde o encontro e o compartilhamento de experiências ocorrem, mediados pelas linguagens artísticas e pelas questões pertinentes ao contexto histórico, social e cultural dos povos afro-brasileiros e indígenas. São encontros artístico-culturais e de celebração das culturas, fruto do NEABI - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas - *campus* Uruçuca.

O projeto possui o objetivo de valorizar as manifestações artísticas e culturais dos povos afro-brasileiros e indígenas, contribuindo para o exercício do autorreconhecimento da comunidade interna e externa enquanto corpo social pós-colonial em seus contextos artísticos, sociais, históricos e identitários, através de ações multiculturais, envolvendo as diversas áreas da produção e dos processos artísticos em eventos integrados, ressaltando a memória, produção e difusão cultural e artística dos povos historicamente “desumanizados” pela prática colonial. Ao longo dos anos, contamos com a parceria de docentes dos componentes curriculares de História, Administração, Artes, Sociologia, Matemática, Biologia, Língua Portuguesa, Línguas Estrangeiras; técnicos em Assuntos Educacionais, pedagogo; discentes matriculados e egressos do campus Uruçuca, bem como com a presença de colaboradores externos dos movimentos artísticos e sociais da Região da Costa do Cacau e da Capital baiana.

A partir da análise da Lei 11.645 de 2008 e dos estudos realizados em reuniões do NEABI, o projeto começou a ser pensado e articulado para criar diálogos extramuros. A Lei 11.645, de 10 de março de 2008, que modifica o texto da Lei de Diretrizes e Bases Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação, inserindo a obrigatoriedade dos estudos afro-brasileiros e indígenas no Ensino Fundamental e Médio:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos

indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil”.

§ 2º “Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras” (Brasil, 2008).

O texto tem servido como base de atuação e estudos realizados pelo NEABI, levando seus integrantes a inserirem em sala de aula conteúdos

que abordam uma história contextualizada a partir de outros pontos de vista, antes ocultados pelo lugar de subalternidade em que fomos colocados, enquanto povos explorados durante o período de (re)formação do Brasil. Essa produção de conhecimento, que depende de uma relação dialética entre docentes e discentes, ultrapassa o conceito tradicional de sala de aula e rompe os limites impostos por uma educação tradicionalista e engessada. Reconhecemos, a partir de epistemologias geradas por meio das ancestralidades dos povos africanos e originários do Brasil, a importância de aproximarmos comunidades e instituições de ensino.

A partir disso, pudemos rever propostas pedagógicas ainda marcadas pelos ranços coloniais eurocêntricos. O “Sarau de Preto” traz consigo uma dessas propostas distanciadas do que compreendemos enquanto sala de aula tradicional. Em nosso quilombo entre-alas, nós, *campus* Uruçuca, celebramos junto com a comunidade externa a diversidade de existências, as múltiplas faces da cultura e da sociedade esquecidas nas valas da impunidade e da injustiça social.

Para a elaboração de cada Sarau de Preto, debruçamo-nos sobre pesquisas históricas, sociológicas e artísticas, que possam fundamentar ou traduzir expressivamente os outros centros criados pelos povos até então marginalizados. Dessa elaboração e confluências de ideias, são retirados temas, elementos visuais, sons, movimentos, textos, nos quais os estudantes podem ter acesso a partir das reuniões e ensaios para apresentações.

Desse modo, buscamos nos saberes ancestrais de matrizes africanas e indígenas, bem como nas resistências e formas de lutas dos movimentos negro e indígena, temas e fundamentos para a organização dos saraus. Tanto Gersen Luciano (2006) quanto Nilma Lino Gomes (2017) são enfáticos quanto ao conhecimento desses saberes e dessas lutas para o fortalecimento da identidade dos jovens negros e indígenas e para a promoção de uma educação antirracista.

Para esse relato de experiência, selecionamos três momentos da trajetória do Sarau de Preto nos quais a cultura e a história indígenas tiveram destaque. As narrativas sobre nosso passado, segundo Almeida (2010, p. 13), “até um momento bastante avançado do século XX, reservavam aos indígenas papéis secundários na História do Brasil, “agindo sempre em função dos interesses alheios”. Em contraposição àquelas narrativas, o Sarau de Preto procurou apresentar, através das diversas linguagens, o protagonismo indígena no processo da formação da nação brasileira.

A organização do Sarau convidou indígenas de diferentes etnias para, ao lado de discentes e docentes participantes dos eventos, apresentarem discussões acerca do olhar dos povos originários sobre a história, seus saberes e sua atuação no mundo contemporâneo, especialmente no sul do estado da Bahia. Os saraus descritos neste texto versarão sobre o protagonismo indígena em determinados momentos da história da Bahia, suas diversas visões e vivências relacionadas aos seus corpos e problematizações voltadas para os direitos indígenas ao território.

A seguir, apresentaremos três saraus - um ocorrido no ano de 2019 e os demais, no ano de 2021 - que tiveram a temática indígena como um de seus focos e/ou principal discussão norteadora das apresentações. Para o relato de cada sarau, detalharemos sua concepção, objetivos e apresentações principais relacionadas à temática indígena.

UM CORTEJO AOS NEGRXS E CABOCLXS DE JULHO

O III Sarau de Preto, ocorrido em 25 de julho de 2019, homenageou as negras e os caboclos de julho. Essa escolha se deveu à alusão a duas datas significativas. O 2 de julho, momento comemorativo das lutas pela independência na Bahia, que tem em seu contexto a destacada participação popular, simbolizada a cada desfile alegórico pela figura do Caboclo e da Cabocla — transfiguradas pelos povos de terreiro em deidades. O mês de julho torna-se também representativo para os movimentos populares de resistência por celebrar, no dia 25, o Dia Internacional da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha⁶⁶, bem como o aniversário de Tereza de Benguela. Com efeito, este sarau possibilitou visualizarmos povos indígenas e afro-brasileiros lutando lado a lado por liberdade.

Para divulgação, o Grupo de Pesquisa em Artes Poéticas da Margem elaborou um ensaio fotográfico exclusivo. A elaboração de fotografias, desenhos e demais composições visuais é uma atividade proposta pelo projeto de extensão e essencial para integrar os estudantes por meio das produções artísticas. Sob a coordenação da professora de Artes Luisa Magaly, o ensaio foi pensado e construído coletivamente, tendo discentes dos Cursos Técnicos Integrados ao Ensino Médio de Guia de Turismo e

⁶⁶ Para mais detalhes sobre o 25 de julho, cf. Hoje na História, 25 de julho, Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha. *Portal Geledés*. Disponível em: https://www.geledes.org.br/hoje-na-historia-25-de-julho-dia-internacional-da-mulher-negra-latino-americana-e-caribenha/?gclid=CjwKCAiAx8KQBhAGEiwa-D3EiP8PchuYvETuePPALjpqOAoVqsL6N_ZQ_Tl7RA3biMgnFoloi8B5oBoCuUIQAvD_BwE Acesso: 20 dez. 2021.

de Informática como artistas-pesquisadores. Destacamos, então, a participação da discente Mariellen Ribeiro, do curso de Guia de Turismo, que se transformou em *Oyá*, orixá guerreira e uma das representantes das heranças femininas africanas. Ela também viveu, durante o evento, a personagem de Maria Felipa, marisqueira da Ilha de Itaparica, que liderou um dos ataques a tropas portuguesas nas lutas pela Independência da Bahia, numa esquete teatral. Matheus Santos, discente de Guia de Turismo, deu vida ao orixá Oxóssi, guerreiro de uma flecha só, assimilado nos terreiros de Umbanda como chefe da falange dos caboclos das matas. Na esquete, Matheus representou um Encantado das matas, vivenciando a força dos povos indígenas do sertão, que também fizeram parte do exército libertador.

Outros estudantes foram essenciais para a criação do ensaio. Jérsylia Veida, estudante de Informática, criou os adornos que vestiram Matheus e Mariellen, Nathyelle Barros, junto à professora Luisa Magaly, foi responsável pela captura fotográfica, enquanto Lilian Letícia, Geovana de Souza, Lori Mafoany, Carlos Mendes, Kamille Albuquerque e Murillo Santos se mostraram exímios assistentes, também contribuindo para a construção estética do Sarau. Além dos processos de criação coletivos, os estudantes realizaram pesquisas e discussões nas reuniões sobre o tema destacado pelo Sarau. A busca por uma conscientização histórica é inerente ao projeto Sarau de Preto e, para isso, faz-se necessário integração entre Ensino, Pesquisa e Extensão.

Figura 1 – Ensaio fotográfico para divulgação do Sarau de Preto. Modelos Mariellen Ribeiro e Matheus Santos



Fonte: Luisa Magaly, 2018

Tanto na divulgação quanto na esquete, procuramos sinalizar a participação popular nas lutas pela Independência. Na esquete, escrita pelo docente de História Carlos Noronha, quatro discentes dos Cursos Técnicos Integrados ao Ensino Médio interpretaram personagens representativos das mulheres, indígenas e negros. O enredo narrou um “encontro”, nos dias atuais, entre Joana Angélica, Maria Felipa, Maria Quitéria e um representante indígena - sujeitos que se tornaram ícones na narrativa sobre os eventos que levaram à libertação da Bahia das tropas portuguesas -, no qual conversavam entre si acerca de como os grupos sociais que representam vêm sendo tratados desde as lutas pela independência.

A figura do Caboclo ganhou destaque desde a primeira comemoração do 2 de julho em 1824. Sua presença nos festejos, “[...] materializada em esculturas antropomórficas de mais de um metro e cinquenta centímetros, tingidas de cor acobreada, adornadas com colares no pescoço”, próprios das religiões de matriz africana, possuindo na cabeça um cocar de penas e adereços semelhantes nos membros superiores e inferiores; simboliza um elemento aglutinador” (Baldaia; Moura, 2019, p. 20).

O caboclo abarca aspectos ligados ao sentimento de pertença a uma comunidade política e étnica comum, o que recapitula as lutas pela Independência e confere substância a uma identidade local baiana, antes mesmo de brasileira, fruto de uma reapropriação/reelaboração de uma representação do que se compreendia como sendo o índio (Baldaia; Moura, 2019, p. 20-21).

Essa representação do indígena no 2 de Julho procura legitimar um discurso da mestiçagem na formação da nação brasileira, retirando da narrativa sobre as lutas pela Independência as tensões que existiam entre os diferentes grupos étnicorraciais e sociais participantes das tropas que lutavam contra os portugueses. Guerra Filho (2004), ao analisar documentação primária e produções historiográficas referentes ao momento das lutas pela Independência, aponta uma preocupação com a participação de negros e indígenas nas tropas por parte das elites, bem como pelo projeto de nação livre que vingaria após o término do conflito.

Indígenas e negros eram observados com maior atenção nas tropas pelas lideranças. Além disso, houve motins e sublevações dentro das tropas baianas. A presença indígena no conflito, ainda segundo Guerra

Filho (2004, p. 116), pode ser percebida como integrante do Exército Libertador e “peça importante para a libertação da Província” e “como um problema de segurança civil”, sendo igualados em termos de prioridades aos escravizados fugidos e desertores no modo como eram reprimidos pelo Conselho Interino de Governo e pelo próprio Exército.

Essa repressão aos indígenas e negros é representada na esquete encenada no sarau, principalmente na fala do Caboclo direcionada à Maria Felipe. Aquele se comove com o relato dela sobre atos de bravura e discriminação que mulheres negras como ela ainda vivenciam, e a relembra como indígenas e negros lutaram pela libertação do país e, ainda assim, foram vigiados durante a luta pelas tropas que faziam parte, não tendo o devido reconhecimento de seus direitos e de sua história nos dias atuais.

Sabíamos, no entanto, que a proposta artística não bastaria. Afinal, para além da representação ficcional, o que queremos de fato é trazer a presença real, de pessoas que são e não que representam uma ideia sobre os povos indígenas. Assim, por intermédio da estudante Letícia Dias, participante do Grupo de Pesquisa Poéticas da Margem e discente do curso Técnico Subsequente em Agropecuária, convidamos jovens representantes indígenas. Destacamos este como o momento de maior presença indígena nesse sarau. Em seu processo de retomada, Letícia se reaproximou da aldeia da qual a avó pertence e passou a mergulhar de cabeça em suas raízes. O convite foi feito a três jovens indígenas da etnia Tupinambá, oriundos da Aldeia Igalha, em Olivença, distrito do município de Ilhéus-BA.

Em um ritual de abertura, comum às terras tupinambás, esses três jovens entoaram cânticos aos seus Encantados; este foi o despertar da III edição do Sarau de Preto, um pedido respeitoso de licença aos povos indígenas. Outros cânticos e danças também foram exibidos, trazendo ao público aspectos de sua cultura e memória. Em sua fala, Letícia, que trazia na cabeça seu cocar ancestral, destacou a importância das lutas contemporâneas indígenas, o que nos lembrou da relevância da representatividade desses povos em quaisquer espaços. Esse momento permitiu trazer à tona, no sarau, discussões sobre a presença indígena na nossa sociedade e a importância da manutenção e do respeito por suas culturas.

Figura 2 – Participação dos jovens tupinambás no IV Sarau de Preto



Foto: Nathyelle Barros, 2019

Nos semestres seguintes, continuamos a estudar as temáticas indígenas nas reuniões do NEABI. Em 2020, apesar da suspensão das aulas presenciais decorrentes da pandemia da covid-19, não foi diferente; buscamos cada vez mais equilibrar os interesses do NEABI entre estudos afro-brasileiros e indígenas. Foi também neste ano que agregamos à equipe NEABI - Uruçuca um membro extremamente atuante nas frentes de luta indígenas, que trouxe direções outras às questões até então estudadas por nós: o companheiro Jairo da Silva e Silva, doutorando em Letras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), professor do Instituto Federal do Pará (IFPA) e membro da Aldeia Multiétnica Wyka Kwara em Ananindeua-PA. Ele foi nossa conexão com os Encantados. Com ele, reforçamos as atividades formativas e pensamos em um Sarau em que o protagonismo indígena ganhasse mais destaque.

Durante o ano pandêmico de 2020, as violências sofridas pelos povos originários do Brasil se intensificaram. A pandemia demonstrou que o abismo entre indígenas e não-indígenas continua existindo e ganhando profundidades cada vez mais irreparáveis. Isso torna cada vez mais necessária a existência da Lei 11.645/2008 na Educação Brasileira.

Com as possibilidades de alcance proporcionadas pelo ensino remoto e a necessidade de debatermos sobre a história indígena, expandimos o alcance dos diálogos para estudantes, colegas servidores e público externo.

Consequentemente, em 2021, as temáticas e o protagonismo indígenas foram mais intensos, permitindo apresentar outras facetas de suas atuações na contemporaneidade e a realização de mais eventos vinculados ao projeto Sarau de Preto, em que pudemos contar com a presença fundamental dos povos Tuxá, Kwarahy Tembê-Tenetehare e reafirmar a parceria do NEABI do IF Baiano - campus Uruçuca com os Tupinambá.

CORPOS, SEXUALIDADES E POÉTICAS ANCESTRAIS

Para a VIII edição do Sarau de Preto, em sua segunda versão virtual, houve a possibilidade de inscrições de artistas de todo o Brasil e de diversas Instituições de Ensino. Juntos, o NEABI e o Geni – Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade, ambos pertencentes à Política de Diversidade e Inclusão do IF Baiano - campus Uruçuca, definiram um recorte temático que destaca criações artísticas de indígenas e negres LGBTQI+, sob o título “corpos, sexualidades e poéticas ancestrais”. O intuito era abordar as diversas configurações de corpos em suas interseccionalidades, suscitando discussões acerca das dissidências de gênero, sexualidade e etnias, além de propor, por meio do incentivo às práticas artísticas e culturais contra-hegemônicas, produções poéticas que dialoguem com essas questões.

O encontro ocorreu no dia 28 de abril de 2021, às 19h, através da plataforma StreamYard e foi transmitido, ao vivo, pelo canal do YouTube do IF Baiano - campus Uruçuca. Desse Sarau, destacamos a presença de Yacunã Tuxá, que é uma ativista e artista visual oriunda do povo Tuxá de Rodelas, interior baiano, graduanda em Letras pela UFBA e residente na cidade de Salvador-BA; e de João Carlos, discente do 1º ano do curso técnico de Informática integrado ao Ensino Médio do Instituto Federal do Tocantins (IFTO/Campus Colina do Tocantins).

Ao comentar sobre sua produção, Yacunã afirmou que a arte se tornou sua principal ferramenta de luta contra o racismo e em defesa dos povos indígenas. É uma mulher indígena lésbica, condição que atravessa de modo substancial suas pesquisas e produções artísticas. Nas imagens que cria, encontra na força e sabedoria ancestral feminina uma ordem que reorganiza o mundo. Suas obras são predominantemente influenciadas

pela espiritualidade, memória e sabedoria das anciãs pertencentes ao povo Tuxá de Rodelas-BA. Suas ilustrações também são instrumentos de resistência e compreensão dos trânsitos de jovens indígenas no mundo contemporâneo, construindo, por meio de suas relações com seus aldeamentos, outros modos de pensar possíveis, o que as destaca ao ocuparem os mais diversos lugares sociais.

Em uma de suas obras, Yacunã traz a discussão sobre estereótipos imagéticos criados a partir da literatura indianista do século XIX. Nas pinturas e desenhos realizados por artistas subsidiados pelas missões europeias, desde a colonização do território brasileiro, a figura da mulher indígena sempre foi representada de um único modo, desnuda, com cabelos lisos, pele avermelhada e com um semblante complacente. Essas imagens engessadas permearam o imaginário brasileiro durante séculos e, até os dias atuais, são utilizadas como justificativa de opiniões preconceituosas e antidemocráticas acerca das diversas possibilidades de existência e circulação desses corpos em suas características físicas, biológicas, culturais, sexuais e sociais.

Na imagem criada por Yacunã, acima da representação de três mulheres indígenas de belezas díspares, escreve-se: “não somos Iracema”. Essa frase remete ao romance *Iracema* (1865), de José de Alencar, que, assim como outras imagens pictóricas e literárias, aponta para um corpo padronizado, inocente e pautado em um forte apelo sexual, onde a exploração das mulheres indígenas pelos colonizadores é transformada em uma “história de amor”. A ilustração da artista convidada revela a urgência de reorganizarmos a história a partir das narrativas dos povos violentados. Na entrevista ocorrida durante o Sarau de Preto, Yacunã também apresentou outros trabalhos que poderiam gerar um recorte acerca dos feminismos indígenas e da representação da mulher indígena na arte.

Outro destaque foi o poema declamado por João Carlos Castro da Silva, amazônida, natural de Igarapé-Miri, estado do Pará, e integrante da Aldeia Multiétnica Wyka Kwara, em Ananindeua (PA). Ele declamou o poema escrito por Márcia Kambeba, “Índio eu não sou!”. Os versos de Kambeba introduziram ao contexto do Sarau a importância de nomear-se diante das generalizações e reduções impostas pela mão colonizadora às etnias indígenas. Chamar-lhes “índios” os reduz ao esquecimento e à inexistência cultural, territorial e humana. João Carlos demonstra que há vida presente, por meio da língua, da diversidade étnica, da capacidade

de autonegação e atuação dos povos originários do Brasil, por meio das palavras escritas por Márcia Kambeba.

O referido evento teve importante relevância para alavancar questões sociais que atravessam o momento pandêmico que temos vivido desde o ano de 2020. O contexto político brasileiro, que já demonstrava desgastes desde 2016, aponta para um abalo na continuidade da história indígena e de direitos adquiridos desde a revisão da Constituição Federal ocorrida em 1988. Deste modo, as condições socioeconômicas, emocionais e políticas em que diversas populações indígenas se encontram, as evidenciam como alvo de ataques cada vez mais constantes, violentos e escancarados.

Como a segunda experiência do Sarau de Preto no formato online, em um momento em que o uso das redes sociais foi o principal meio utilizado para difundir ricas manifestações culturais, buscamos transformá-lo em ferramenta de visibilidade para reforçar a presença daqueles que ainda não ocuparam, de forma mais efetiva, logaritmos cibernéticos ou espaços físicos institucionais cruciais para alcançar o respeito e a igualdade para todos os povos que constituem o território ao qual conhecemos por Brasil.

Os demais convidados e estudantes inscritos mencionaram a importância de destacar os povos indígenas em seus processos criativos e como ocorre a ação de retomada de suas narrativas pessoais a partir das ancestralidades presentes em seus territórios. Reconhecer-se diante da herança dos povos originários é uma possibilidade de reafirmar a posse da terra pelos povos indígenas e de se posicionar contra o genocídio secular vivido por essas populações.

Ter a presença de representantes dos povos Tuxá e Wyka Kwara no Sarau de Preto é contribuir para que estudantes, docentes e comunidade externa os tenham também como importantes referências nos processos de construção do conhecimento, encontrando em suas atuações e saberes tradicionais a possibilidade de olhar para nossa história a partir de outras perspectivas que não somente a do ensino formal eurocentrado.

RETOMADAS INDÍGENAS EM ABYA AYALA

Compreendendo que os estudos e as manifestações indígenas são escassos nos espaços acadêmicos, o NEABI, juntamente com a equipe do Sarau de Preto, sugeriu e organizou um sarau com temática indígena. O principal objetivo desse sarau foi promover discussões referentes ao direito

originário dos povos indígenas brasileiros, sobretudo quanto ao direito de existir e ao território. O evento ocorreu no dia 31 de agosto, às 19h, no Canal do YouTube IFBaiano Uruçuca. Contamos com o Cacique Kwarahy Tembé-Teneteihar, da Associação Multiétnica Wyka Kwara (Belém/PA), e com Célia Tupinambá, uma das lideranças femininas da Aldeia Serra do Padeiro, do Povo Tupinambá de Olivença. A mediação ficou por conta de Bárbara Flores (de origem Borum-Kren) e de Jairo Silva-Silva (de origem Teneteihar).

Foi o primeiro evento com protagonismo, apresentação e convidados com representação dominante indígenas, constituindo-se como um momento rico para entender o processo histórico de luta desses povos pela terra, bem como a sobrevivência vital e cultural. Além disso, os convidados revelaram que várias questões de direitos ambientais e humanos continuam sendo violadas nos territórios. Salientaram que a luta é constante para reconhecer o genocídio com os povos indígenas e os direitos ao retorno às áreas que pertencem a esses povos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que o Sarau de Preto se constitui como um projeto popular e democrático que contribui para trazer à relevo expressões de culturas afro-brasileiras e indígenas em exercícios constantes de reconhecimento, valorização e retomada dessas culturas e suas especificidades como parte indispensável da existência do que se tornou a população brasileira. Um projeto, portanto, de grande relevância, uma vez que, historicamente, essas comunidades foram inviabilizadas de forma dissimulada ou não dos direitos humanos fundamentais e que sofrem, até o contexto atual, as consequências trágicas de séculos de discriminação e racismo.

Ressaltamos que os fatores que mais contribuem para a propagação preconceituosa de tais culturas estão fundamentados em uma visão eurocentrada que reforça questões negativas sobre esses povos, bem como generaliza suas existências, atribuindo-lhes rótulos, estereótipos físicos e psíquicos, denominando-os de modo raso e violento como “índios”, além de provocar apagamentos e aumentar as distâncias narrativas para quem busca retomar suas origens ancestrais.

Diante disso, depreendemos que é necessário problematizar, ressoar, resistir a toda forma de opressão. O Sarau de Preto, nesse ínterim, não só

contribui na divulgação das culturas, mas também na crítica e denúncia de todo tipo de discriminação, além de proporcionar o direito à igualdade de expressão e condições de existência através das Artes.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. (Coleção FGV de bolso).

BALDAIA, Fabio Peixoto Bastos; MOURA, Milton Araújo. A festa, o drama e a trama: cultura e poder nas comemorações da Independência. In: MODESTO, Maria Aparecida da; PEIXINHO, Manuela Cunha; LIMA NETO, José Lamartine Andrade (org.). *Construção e difusão do conhecimento: conectando saberes*. Salvador: EDIFBA, 2019, p. 19-28.

BARROS, Nathyelle. Participação dos jovens tupinambás no IV Sarau de Preto. 2019. 1 fotografia.

BRASIL. *Lei 10.645*, de 10 de março de 2008. Brasília: Diário Oficial da União, 11 mar. 2008.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GUERRA FILHO, Sérgio Armando Diniz. *O povo e a guerra: participação das camadas populares nas lutas pela Independência do Brasil na Bahia*. Orientadora: Lina Maria Brandão de Aras. 2004. 140 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

LUCIANO, Gersen dos Santos. *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/Secad, 2006.

MAGALY, Luisa. Ensaio fotográfico para divulgação do Sarau de Preto: Modelos Mariellen Ribeiro e Matheus Santos. 2018. 1 fotografia.

Sobre os autores

Adonias dos Santos Ramos

Integrante do Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém. Representa o Fórum de Educação do Campo do Baixo Sul no FEEC/BA. Licenciando em Educação do Campo/Ciências da Natureza – CETENS/UFRB (Bolsista PIBEX/UFRB). Participa do DOCFORM/CFP/UFRB.

E-mail: adsramos@gmail.com

Orcid: 0000-0003-2185-5940

Carlos Alberto Noronha Machado

Doutor, mestre e licenciado em História. Professor do Instituto Federal Baiano, Campus Uruçuca, onde integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI).

E-mail: calhis2@yahoo.com.br

Orcid: 0000-0002-0275-5947

Demisson dos Santos Nascimento

Nativo do Tukum Mirim no Território Guerém. Licenciado em Geografia – UNEB. Membro do Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém, membro do AFROUNEB. Atua como pesquisador na aplicação da Lei 11.645/08 no ensino de Geografia.

E-mail: demissonascimento@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5624-0642

Elivelton dos Santos Melo

Nativo das Três Juernas no Território Guerém. Licenciado em Letras com Habilitação em Libras pelo Centro de Formação de Professores CFP-UFRB. Membro do Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém. Participa do Fórum de Educação do Campo do Baixo Sul da Bahia e do Projeto de Pesquisa Poéticas Orais e Pensamento Decolonial (LANMO).

E-mail: eliveltonmelo@outlook.com

Orcid: 0000-0002-4854-2269

Fabricio Pereira da Silva

Doutor em Ensino, mestre em Educação Matemática e licenciado em Matemática. É docente do IF Baiano Campus Itapetinga, onde integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI).

E-mail: fabricio.silva@ifbaiano.edu.br

Orcid: 0000-0002-7345-5167

Gésus de Almeida Trindade

Mestre em Educação Científica e Formação de Professores e pedagogo. Professor do Instituto Federal da Bahia, Campus Santo Antônio de Jesus.

E-mail: gesuspedagogo@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5253-685X

Jamille Macedo Oliveira Santos

Mestra e doutora em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Atua como professora substituta na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e na Universidade do Estado da Bahia (campus XIV), é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (UNEB). Autora da obra *Ecos da liberdade: Profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista* (Edu-fba, 2019).

E-mail: jamilleoliveira19@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5992-8725

Jefferson Duarte Brandão (Sobodê)

Integrante do Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia – Distrito Guerém, membro do Fórum de Educação do Campo do Baixo Sul da Bahia, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural – UFRGS (bolsista/CAPES). Participa do DOCFORM/CFP/UFRB.

E-mail: professorsobode@outlook.com

Orcid: 0000-0002-9721-9900

Leonardo Lopes Rangel

Bacharel em Ciências Sociais na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Foi bolsista de iniciação científica em Etnologia Indígena, no projeto *Pesquisa para elaboração de projeto e implantação do Museu de Território de Santa Inês*, e foi bolsista de extensão no projeto *Ações indigenistas e monitoramento de terras indígenas na Bahia*. É membro do grupo de pesquisa Memórias, Processos Identitários e Territorialidades no Recôncavo da Bahia (Mito/UFRB). É técnico em Agropecuária pelo IF Baiano Campus Valença, onde realizou iniciação científica júnior no projeto Agroecologia no Baixo Sul: uma teia de saberes.

E-mail: leonardorangel13599@gmail.com

Orcid: 0009-0000-5911-7535

Luisa Magaly Santana Oliveira Reis

Mestre e licenciada em Artes Visuais, é docente da Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia. Foi professora do Instituto Federal Baiano, Campus Uruçuca, onde integrou o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI).

E-mail: luisa.magaly@ufba.br

Orcid: 0000-0002-5245-6136

Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos

Doutora em Estudos Étnicos e Africanos, mestre em Cultura e Sociedade e artista plástica. Professora do Instituto Federal Baiano, Campus Valença, onde coordena o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Neabi do IF Baiano (CNPq).

Orcid: 0000-0002-4505-1157

Rafael dos Santos Barros

Doutor e Mestre em História Social pela UFBA, professor de História na Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual em História (UESC), bolsista Capes.

E-mail: barrosrafaeldossantos@gmail.com

Orcid: 0000-0001-6278-6676

Rodrigo Osório Pereira

Doutor em História pela UFMG e professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

E-mail: ropereira@uefs.br

Orcid: 0000-0001-8663-2460

Scyla Pinto Costa Pimenta

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), atua como docente no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF Baiano), no campus de Valença, e integra o Grupo Gestor do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena do mesmo campus. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Neabi do IF Baiano (CNPq).

Orcid: 0000-0001-8663-2460

Ubirailda Santos de Jesus

Educadora e mobilizadora do território Guerém no (J)Gereba. Licenciada em Pedagogia pela UNEB. Pós-graduada em Gestão Escolar. Integra a coordenação da campanha em defesa do patrimônio Guerém: Valença-BA tem aldeia. Participa do Fórum de Educação do Campo do Baixo Sul da Bahia.

E-mail: ubiraildacampo@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-4291-2035

Vagner Viana Da Graça

Doutor em Ensino pela Universidade do Vale do Taquari (Univates) e docente da Secretaria de Educação do Estado do Pará.

E-mail: vagner.graca@universo.univates.br

Orcid: 0000-0002-2160-1038

