

| LEETRA • Indígena |

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA/ Universidade Federal de São Carlos



Ademario Ribeiro Payayá & Natalina Bonfin Ribeiro (organizadores)

Li

Volume

19

Autorias indígenas da e na Bahia

LEETRA INDÍGENA

REVISTA DO LABORATÓRIO DE LINGUAGENS LEETRA

Universidade Federal de São Carlos

VOLUME 01 – Nº 19 – 2022

AUTORIAS INDÍGENAS NA E DA BAHIA

Universidade Federal de São Carlos

Reitor

Profa. Dra. Ana Beatriz de Oliveira

Vice-Reitor

Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra Reis

Universidade Federal de São Carlos - Campus São Carlos
Rod. Washington Luís, km. 235 - Departamento de Letras - Sala 07

CEP: 13.565-905 - São Carlos – SP

www.leetra.ufscar.br/
grupo.leetra@gmail.com

LEETRA INDÍGENA. v. 1, n. 19. Edição Especial: Autorias Indígenas na e da Bahia, 2022 – São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

Periodicidade semestral.

ISSN: 2316-445X

1. Literatura indígena 2. Literatura brasileira 3. Sociedades indígenas brasileiras.

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA
Universidade Federal de São Carlos - SP - Brasil
Volume 01 - N. 19 - 2022 - ISSN 2316-445X

Conselho Editorial

Ademario Ribeiro Payayá
Antônio Fernandes Góes Neto
Daniel Munduruku
João Paulo Ribeiro
Maria Sílvia Cintra Martins
Natália freire Belenttani
Robin Wright

Editora

Maria Sílvia Cintra Martins

Editoração

João Paulo Ribeiro

Capa

Diogo Robert de Lima

Revisão

Ademario Ribeiro Payayá
Júlio Cesar Ribeiro dos Santos
João Paulo Ribeiro
Maria Sílvia Cintra Martins

INTRODUÇÃO

É com muita honra e satisfação que a Revista LEETRA Indígena acolhe, em seu volume 19, vinte e uma contribuições vindas de diferentes povos originários da Bahia – Pataxó, Payayá, Tumbalalá, Kayapó, Kiriri, Kariri-Xocó, Tupinambá, Kariri, Kaimbé, Tuxá, Kantaruré, Pankararé, Mebengokré, Borum-Kren, Potiguara, Pataxó Hã Hã Hãe e Aymara-Peru.

Contribuições variadas e surpreendentes, umas individuais, outras em dupla, e ainda a última que se apresenta a sete vozes. Há aqui textos de teor acadêmico, como há outros que se afinam com as crônicas e, ainda, belos poemas. Fiquei maravilhada com a potência de vozes fortes e melodiosas desses diferentes povos indígenas baianos, que se unem aqui, por um lado, para nos contemplar com suas diferenças, por outro para nos mostrar sua força de união em grito uníssono por seus direitos, por seu reconhecimento, pela valorização de suas artes, de suas línguas e de suas culturas; contra o racismo, contra a devastação da natureza, contra o colonialismo, contra uma História até hoje muito mal contada. Vozes que partem de homens e de mulheres, de jovens e de adultos, todos unidos em torno de uma mesma luta.

Feliz o povo que reconhece sua identidade e sua ancestralidade. Feliz o povo que sabe de onde veio e com isso conhece os caminhos por onde andar. Feliz o povo que possui a seu lado companheiros desse mesmo povo e de outros povos com quem seguir e lutar. Neste mundo e nesta época de tantas perdições e desvarios em que nos encontramos, em que tantos jovens renegam sua pátria e acham por bem ir em busca de horizontes estranhos e estrangeiros – na confusão que acaba se formando entre sua Terra, seu Povo e o Estado que se alia com poderes econômicos atroz e desvairados -, é com esperança renovada que posso ver que existe, sim, um outro país no qual vale a pena apostar.

Não, nada é fácil, e essas vozes, se gritam juntas e com a esperança de vir a construir um mundo melhor e mais habitável, também nos mostram, nas linhas e nas entrelinhas de suas falas, as perdas, as mortes, o silenciamento a que são muitas vezes forçadas, o terror, o sangue derramado.

Quem sabe, assim espero, este número de nossa revista já anuncie outros volumes a vir, com vozes de outros povos, de outros estados brasileiros, e assim possamos ir erguendo a tenda, o toldo - como nos disse um dia João Cabral, o poeta pernambucano - que nos una a todos e nos livre da armação que continua sempre se formando, com discursos enganosos, com propostas de barganhas descabidas, que não terminaram nas trocas de ouro por miçangas – continuam!

Que as vozes potentes dos poetas e escritores indígenas baianos aqui presentes acordem e provoquem outras vozes, que nos ensinem, pela própria beleza de suas palavras, a tecer essa rede de palavras de que necessitamos, de palavras fortes, poéticas, vibrantes, corajosas, destemidas. Não posso deixar de mencionar a importância de Ademario Ribeiro Payayá e de Natalina Bomfim Ribeiro, maestros e regentes de todas essas vozes, não no sentido de atribuírem a elas certo tom ou quaisquer palavras, mas no sentido de terem tido esse carisma sempre necessário para unir e chamar pessoas, dentro de um empreendimento notável, inédito para mim.

Maria Sílvia Cintra Martins

Professora Sênior do DL/UFSCar

APRESENTAÇÃO

Ademario Ribeiro Payayá e Natalina Bomfim Ribeiro (Organizadores).

Desde tempos imemoriais que nas bandas das terras de cá, banhadas pelas águas do Atlântico, onde hoje se chama de estado da Bahia – viviam centenas de povos indígenas que em interações interculturais e rica diversidade étnica e linguística – dinamizavam seus modos de ser e produzir culturas, narrativas, cosmogonias e crenças numa Terra Sem Males ou simplesmente buscando o Bem Viver.

Na atualidade esse estado tem 27 territórios onde precisamos estar atentos e fortes para a manutenção das tradições culturais, espirituais e retomadas das terras que nos foram usurpadas – são lutas seculares, ininterruptas. Não buscamos o lucro e o que não é nosso. Não temos preço. Temos valores inestimáveis entre a Terra e os Céus!

Antes de 1500 – principalmente nesse fatídico ano – pelo mar anunciador de bem-aventuranças começam a chegar caravelas com canhões, muita pólvora e arcabuzes, cruces e catequeses. Extermínios desde os genocídios e seguidos pelos etnocídios. O inferno materializado. Era preciso aos poucos contados sobreviver às “guerras justas” dos “homens bons”. Entre fugas, debandadas, deslocamentos, aldeamentos, violações das mulheres e outras barbáries, resistimos com o engenho e força de diversas estratégias e chegamos até aqui!

As 29 autorias indígenas presentes nesta Revista estão apresentando esse grito numa voz coletiva dos povos originários da Bahia, para o Brasil e para o mundo escutar e respeitar e quem sabe, que cada brasileiro (a) se reconheça parte desse sangue e que venha a ter orgulho dessas gentes! O Brasil é indígena e antes de ser assim

chamado – Guidon e Associados já sinalizaram a presença indígena há aproximadamente 100 mil anos (Pivetta, 2014)¹. Os indígenas da e na Bahia são (somos) corpos, vozes e escritas.

Entusiastas das ações da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), particularmente, no que tange ao ingresso de estudantes dos povos indígenas nos cursos de graduação e pós-graduação e na manutenção e dinâmica do Laboratório de Linguagens LEETRA, sob a coordenação da Profa. Dra. Maria Sílvia Cintra Martins, em primeira instância recorreremos a ela no sentido de materializar os sonhos-textos de autorias indígenas descobertos direta e indiretamente na realização da Primeira Feira Literária dos Povos Indígenas da Bahia – FLIPIB.²

Isto é, editar os textos de autoras e autores indígenas originários do estado da Bahia ou de outros estados e que estão morando, trabalhando ou estudando nesse estado ou que foram convidados por suas parentas e parentes, como por exemplo, As Wayrakunas, Edson Kayapó e Camilo Kayapó.

A Bahia já nos deu tudo. Foi a matriz primeira do que viria a ser Brasil e gerou as primeiras sementes e frutos para a formação do que viria a ser o povo brasileiro. Em abril de 2021, no início da pandemia da Covid-19, realizávamos a Primeira Feira Literária dos Povos Indígenas da Bahia com a participação de escritoras(es), lideranças, professoras(es) e artistas indígenas de diversos povos da Bahia e do Brasil, acadêmicos de várias instituições baianas, brasileiras e latino-americanas.

Agora, em 2022, ainda imersos na maior crise sanitária do Planeta Terra e solapados que estamos por outras crises, escritoras(es) indígenas da Bahia compartilham com as escritoras(es) indígenas de outros estados que moram, estudam e trabalham na Bahia para comporem essa experiência de escreverem no coletivo da Revista Especial LEETRA Indígena – Autorias Indígenas da e na Bahia. Isto nos tem motivado na direção de ampliar nossa noção de alteridade e de respeito à diversidade em prol de um mundo cada vez mais amoroso, igualitário e equânime!

Essas(es) escritoras(es) indígenas são graduadas(os), mestras(es), doutoras(es) em diversas áreas do conhecimento e atuam como afirmavam professoras(es), artistas, advogadas(os), arquitetas(os), lavradoras(es), artesãs(os). São sujeitos de direitos e de muitas histórias, muitas lutas, muitos sonhos como podemos observar aqui em seus textos!

Começemos por Ariane ãwãnuK Pataxó. Ela originou seu texto durante sua participação na Formação de Agentes Indígenas de Leitura, da primeira FLIPIB e tratou sobre os apontamentos que fazia em sua classe na Escola Indígena de sua aldeia de Corumbauzinho, no Colégio Estadual Indígena de Corumbauzinho.

Já a Ariane Tamihuá nos escreve sobre os dias de festa, do uso do maracá e das lutas por retomar a história do seu povo Pataxó e das adversidades de sobrevivência.

¹ PIVETTA, Marcos. Arqueóloga diz que o Homo sapiens já estava no Piauí há 100 mil anos. Especial genomica_parte2.indd 73, 2014. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2014/01/073-077-niede-guidon.pdf>>. Acesso em: 06/02/2022.

²A FLIPIB foi a primeira Feira Literária dos Povos Indígenas da Bahia, projeto online, realizado pela Associação ARUANã através do Programa da Lei Aldir Blanc Bahia, em plena pandemia da Covid-19

O Arnaldo da Silva Soares do povo Payayá apresenta um estudo sobre esse povo e aponta novas abordagens para compreendermos sua localização e aspectos linguísticos, entre outros.

Por outro lado, há outro Arnaldo entre nós. Esse é do povo Tumbalalá. Ele é encantado com seu trabalho na roça e nos estudos e gosta de escrever poesia e levar adiante a sua história e a história coletiva do seu povo.

O Cacique Juvenal Payayá é o Juvenal Teodoro da Silva, aquele que se deslocou do seu sertão da Chapada Diamantina e foi trabalhar e estudar em longes terras. No seu regresso, amiúde, como se fosse um ourives, soube trabalhar umas joias juntando memórias, forças e pessoas, que como ele se afirmavam descendentes do povo Payayá, isso em Yapira, na Cabeceira do Rio, município de Utinga. No artigo aqui publicado podemos ler essa e outras narrativas suas.

Agora vêm chegando um pai e seu filho, ou seja, Edson e Camilo Kayapó. Juntos escrevem nesse número reflexões e ensinamentos muito urgentes para compreendermos sobre os processos de invasão das terras dos povos originários, extermínios, equívocos, racismo e, especialmente sobre o pertencimento identitário étnico indígena e de que as ancestralidades são sagradas.

O Chico Payayá traz em suas memórias os seus ancestrais da região de Conceição do Coité. Um jovem que se faz forte porque acredita nessa pertença indígena e assim, trabalha, faz poesia e estuda História.

O Claudemir Kiriri escreveu sobre o cotidiano e as atividades diárias dos seus iguais na aldeia Canta Galo, situada no município de Banzaê, como também explica como seu povo está organizado em outras aldeias, localidades e seus cacicados.

A Denízia Kawany Fulkaxó descreve sobre momentos entre a criança Tunyrã e seu avô Porãsutu que nessas narrativas vai se formando e conhecendo acerca de Badzé, seus filhos Poditã e Warakdzã e sobre suas vidas nas “Sete Estrelas”, isto é, na constelação de Órion. Eles também conversam sobre a medicina e o uso das plantas, dos frutos e grãos. Sobre os segredos da caça, a preparação dos instrumentos e utensílios, sobre as artes do canto, da dança e dos rituais.

O Joel Braz é um guerreiro do povo Pataxó como ele mesmo vai se anunciar aqui em seus textos. Ele é um desses seres humanos que nascem com muita luz e com coragem atávica. Por isso, devemos conhecer suas histórias a fim de que conheçamos mais sobre o nosso tempo e geografias, ou seja, sobre o que se passou ou se passa em nosso país. Suas participações nas lutas da sua etnia e do Brasil servem bastante para sabermos como prosseguir. Poderemos ver isto na “Carta Memória” que escreveu para seu povo, lideranças, parentes e comunidades.

O Katu Tupinambá é o nome indígena que foi registrado nos cartórios dos brancos o Admilson Silva Amaral. Ele nos apresenta um histórico sobre o território onde viveram seus ancestrais e onde vive hoje e que é conhecido por Olivença. Critica a invasão europeia, o trabalho jesuítico e os livros de história.

A Maria Geovanda que sempre está motivada por sua memória, cujas reminiscências a levam para possível parentesco com os Kariri, produz um artigo que tem o poder de uma flecha ervada, inclusive com fogo. Aos que querem permanecer ignorantes pode matar e a outros que querem se libertar, serão iluminados!

A Marta de Oliveira Santos é a conhecida Marta Pataxó. Ela nos brinda com sua poesia que fala do orgulho de ser professora, de raízes, de sonhos, de educação, de respeito e de como ensinar e revolucionar.

Já o texto de Michele Kaimbé contribui sobre a arte do seu povo, apresentando traçados das pinturas corporais e sobre o engajamento jovem na comunidade. Salienta sobre os rituais e músicas, o uso das tintas para pintar os corpos e as festas da sua aldeia.

A Priscila ou Tawany Tupinambá nos presenteia com um relato de suas lutas para vencer dificuldades pessoais e do coletivo de seu povo, pelos estudos, de sua fé no ritual do Poranci e entre outros assuntos relevantes, comenta sobre o massacre do rio Cururupe que permite compreendermos sobre a “Revolta de Marcelino”. Como forma de celebrar os feitos desse ilustre Tupinambá chamado de Caboclo Marcelino e por todos os tombados no território e na luta por direitos, todos os anos eles realizam a “Caminhada ao rio Cururupe”.

A Rosilene Cruz de Araújo – Anhamona Cataá é apaixonada pelas pesquisas e estudos, tanto educacionais e históricos como ambientais e com ênfase nas origens do seu povo Tuxá. Em seu artigo, tão vertebrada como é em sua trajetória profissional, acadêmica e pelas participações em movimentos sociais, contribui sobremaneira para pesquisadoras(es) dos povos indígenas em suas múltiplas lutas, abordagens e perspectivas.

A Rosivânia Cataá Tuxá em seu artigo estabelece pontos relevantes do seu povo Tuxá quanto ao seu contexto histórico escolar indígena, cujas dimensões devem ser: bilíngue, específica, diferenciada, intercultural e comunitária, sobre bases epistemológicas de uma pedagogia indígena, sobre a qualificação da prática docente e entre outros – sobre as histórias escritas e vividas por seus parentes e, enfim, pontos que se ligam igualmente à valorização e fortalecimento de suas tradições culturais e expressão de seus saberes.

Em parceria, Sheila e Jovânia Kantaruré, traçaram um itinerário para nos apresentar o território do seu povo, de como ele está dividido, suas aldeias, e da presença de seus antepassados e nas lutas por demarcação de suas terras com o apoio dos parentes Pankararú de Pernambuco e Pankararé de Glória na Bahia. Além desses recortes, as autoras apresentam vários grafismos, cultivo de músicas (toantes) e cestarias que conformam uma cultura e arte que fortalecem esse povo e que são muito apreciadas em sua região.

A Taís Maria Pankararé traz em sua poesia seus pés fincados na tradição do seu povo, seus rituais que são o praia e o toré, das toantes, da força dos encantados, dos donos do lugar, das interações e aprendizagens na Formação dos Agentes Indígenas de Leitura, uma das atividades da primeira FLPIB.

A jovem Tayná Cá Arfer Tuxá vem com a força das tradições do seu povo e com a verve de uma poesia criticizante relatar sobre seu pertencimento identitário através do apoio de sua avó que lhe contava muitas histórias. Sua aldeia, seu território vivem em seu corpo e na sua escrita saem livres como pingos da chuva para vicejar as ideias e as memórias e serem compartilhados nas rodas de conversa e em todo lugar para despertar quem por ventura ainda esteja dormindo nesses 521 anos de violações dos direitos humanos e dos direitos indígenas.

As Wayrakunas em movimento nos premiam com um texto que as definem: “As filhas da ventania”. Ele é um desdobramento do que essas sete mulheres de seis povos diferentes vão apresentar e buscar em nossa sociedade. Elas têm a força ancestral não apenas na alma, no ventre e nas sutilezas, mas como yawaretés (onças verdadeiras) suas garras podem ferir fatalmente seus opressores! Atemporais e em todas as geografias, elas

querem continuar a distribuir benefícios, fazem a revolução do que é urgente decolonizar! Wayrakunas, Guê! Salve! Ave! Evoé! Awê!

Finalizando sobre essas(es) personagens da Literatura Indígena do e no Estado da Bahia que conta na atualidade com aproximadamente trinta povos, temos na capa dessa revista o cuidadoso trabalho do parente Diogo Robert de Lima que pesquisou acerca dos traços semelhantes, dessemelhantes e as geografias que compõem a nossa diversidade étnica. Esses traços não são do “índio” genérico. Ao contrário, têm um pensar fundante na especificidade e ethos de cada etnia, suas histórias, culturas e contextos.

As autorias contam, cantam a aldeia, sonhos, modos de ser, visões de mundo. A palavra é o som sagrado dos povos originários desde os tempos que já se vão para trás do horizonte. A palavra tem alma, bálsamo, água, fogo, lâmina, ensinança!

A literatura indígena antes, durante e depois de se constituir em narrativas, poéticas do passado, do presente, do individual ou do coletivo, ela é uma escrita, sobretudo teimosa, profética, educadora. Sempre irrompeu do sonho por causa do poético, da ancestralidade. Porque a inquietude busca pelo acerto de contas com a História e pela escrita de uma Nova História em que as histórias subalternizadas tenham sua vez e lugar!

Se você já veio à Bahia ou mesmo que você não venha à Bahia, ela foi decisivamente uma mãe generosa e território fértil para o nascimento do Brasil. Ampla, aberta e dadivosa continua para abraçar os Brasis – indígenas e de não indígenas. Logo, você que nos lê, quando perguntarem: - “A Bahia ainda tem indígenas?”. Responda com a convicção de quem sabe: - “Tem sim, senhora! Tem sim, senhor!”.



Ademario Ribeiro Payayá, Indígena Payayá, doutorando e Mestre em Ciências da Educação – Universidad Interamericana (UI); Especialista em Educação Pobreza e Desigualdade Social - Universidade Federal da Bahia (UFBA); Licenciado em Pedagogia - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Poeta, escritor, teatrólogo, diretor de teatro, membro fundador de dezenas de organizações sociais, fundador e presidente da ARUANÃ - Associação para Recursos Ambientais e Artísticos. Último livro publicado, Oré - Îandé (Nós sem vocês - Nós com vocês), escrito em Guarani, Patxohã, Kiriri, Tupi e Português.



Natalina Bomfim Ribeiro, mestranda em Educação - Universidad del Salvador (USAL); Especialista em Metodologia do Ensino Pesquisa e Extensão em Educação - Universidade Estadual da Bahia (UNEB); Especialista em Tutoria em EaD - Universidade Federal de Ouro (UFOP); Especialista em Educação Pobreza e Desigualdade Social - Universidade Federal da Bahia (UFBA); Licenciatura em Pedagogia - Faculdades Integradas Olga Mettig (FEBA). Experiência em formação de professores. Atualmente, Coordenadora Pedagógica da Rede Municipal de Ensino do Município de Salvador (SMED), na liderança pedagógica da Gerência Regional de Itapuã (GRE).



Diogo Robert de Lima. Artista formado em Artes Visuais pela FAAL (Faculdade de Artes e Administração de Limeira). Atua como ilustrador autônomo e professor de desenho/pintura através de projetos sociais na cidade de Leme- SP.

PROPOSTA PEDAGÓGICAS NA ALDEIA PATAXÓ

Ariane Nascimento da Conceição

Aldeia Pataxó de Corumbauzinho

Colégio Estadual Indígena de Corumbauzinho

1. Jogos Indígenas de Corumbauzinho



Objetivo:

- trabalhar a diversidade da etnia Pataxó.

Os jogos são: Patiw Miukay, Zarabatana, Corrida de Tora, Cabo de Guerra, Arremesso de Takape, Arco e Flecha, Corrida rústica.

Exposições de artesanatos, pinturas corporais, danças indígenas, ritual pataxó, comidas típicas, exposições de livros e autores indígenas entre diversas outras ideias.

2. Intercâmbio Estudantil do Āgaypihi ug Akuã (Trocar e Conhecer).



Objetivos:

- apresentar a cultura indígena nas escolas não indígenas e nas universidades Estaduais e Federais, entre outros espaços;

- garantir que todos possam ensinar e aprender. Tendo a convivência com pessoas de culturas diferentes;

- atrair parentes e não indígenas para

trocas de experiências.

3. As noites culturais



Objetivos:

- incentivar os alunos a conhecer outras culturas, através das apresentações;
- convidar escolas indígenas e não indígenas com o tema de cada unidade;
- apresentar danças, poemas, artes visuais, desfiles indígenas e não indígenas, com temas sustentáveis, canções de todos os tipos.

Breve Histórico:

Os Pataxó vivem em diversas aldeias no extremo sul do estado da Bahia e norte de Minas Gerais. Há evidências de que a aldeia de Barra Velha existe há quase dois séculos e meio, isto é, desde 1767. Em geral, já estávamos em contato com os não indígenas desde o século XVI e muitas vezes fomos obrigados a esconder nossos costumes. Na atualidade nos esforçamos para avivar nossa língua, a *Patxohã*, inclusive através de rituais "dos antigos" como o *Awê*.

Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, e indo embora para o rio e o mar.

Registros Sobre Práticas de leitura ancestral

Nós praticamos a leitura no nosso dia a dia... para aprendermos a ler e escrever, nós povos indígenas temos um modo de leitura ancestral, é importante termos cadernos, lápis, canetas, livros e inventaram uma coisa, que para muitos é uma descoberta ainda, "a internet" !!!

Precisa-se entender que a leitura vai além de outros mundos, que a maioria não aprendeu a entender ainda... que esses mundos invisíveis são os mundos que só o espírito antigo consegue entender e que às vezes esse espírito antigo está adormecido e tentando entender o ponto de vista do saber ancestral, entender o seu chamado.

Nesses tempos são tempos de encontrarmos as almas irmãs, aquelas que ficaram por muitos tempos sem vozes, aquela voz do irmão acolhedor, que entre tempos e outros já se conhecia carnalmente, mas que nunca tiveram um tempinho para se conhecer e quando se sentaram para conversar, um disse para o outro:

- Eu consigo capturar sua energia, eu consigo te entender, somos jovens nesses corpos, mas nossos espíritos conseguem se ver, eu te vejo!!!

A frase “eu te vejo” significa que eu consigo te enxergar, mesmo sem te conhecer, só através da sua energia positiva eu consigo te amar, como irmão que andou, caminhou, por muitos lugares e iremos reescrever as nossas memórias, as nossas histórias antigas e novas.

É através das nossas energias, do saber entender o que o vento nos traz, o que a água nos diz, o que a mata nos avisa, o que os animais e tudo aquilo que pulsa vêm nos dizer... de aviso, para nos cuidar, cuidar do outro e do nós.



Ariane Nascimento da Conceição, cujo nome indígena é ãwãnuk e que significa uma semente qualquer, pertence ao Povo Pataxó e é moradora da aldeia Córrego da Cassiana, terra indígena de Barra Velha, na Bahia. Estuda no Instituto Federal da Bahia (IFBA), Campus Porto Seguro. Tem Licenciatura em Ciências da Natureza e Matemática.

O texto de sua autoria foi originado num dos seus momentos na Formação de Agentes Indígenas de Leitura, durante a realização da primeira Feira Literária dos Povos Indígenas da Bahia - FLIPIB, o projeto foi realizado pela ARUANÃ - Associação para Recursos Ambientais e Artísticos, com apoio financeiro do Estado da Bahia através da Secretaria de Cultura e da Fundação Pedro Calmon (Programa Aldir Blanc Bahia) via Lei Aldir Blanc.

Ela comentou que quando em plena pandemia bateu forte saudade de conversar com seus parentes. Foi visitá-los seguindo os protocolos de saúde e ao reencontrá-los teve um belo e inspirador diálogo. Ela também informa que tem compreendido que os povos indígenas tiveram que se adequar às tecnologias e a outros mundos (modos) para conquistarem espaço e visibilidade nas redes sociais e que enquanto professora teve que se esforçar bastante para cumprir essa nobre função.

POÉTICAS DE UMA AUTORA PATAXÓ

Ariane Jesus dos Santos

Dia de Festa

Aqui na minha aldeia tudo era diversão
Na festividade dos Jogos com muitas equipes de montão
Eram meninos, meninas, mulheres, homens e anciões.
Não tinha divisão, nem tão pouco competição.
Era uma troca de saberes e alegria no coração.
Onde canta um povo, também canta uma nação,
Com pinturas naturais de jenipapo e carvão
Com detalhe vermelho de urucum feito a mão
Então veio a pandemia e nos deu um empurrão
Não podemos abraçar nem tão pouco dar as mãos
Mas podemos cantar e estar em oração
Pedindo a Niamisũ misericórdia e proteção
Que Ele cure nosso planeta e restaure nosso chão
Eu peço com carinho tenham cuidado meus irmãos
Evitem multidões, usem máscaras e reguem as mãos
com álcool 70% ou água e sabão,
mas não corram o risco de partir assim então
Uma hora isso acaba e celebraremos com um festão
Cada um com seu tupsay pinturas e maracá na mão
Faremos uma grande roda celebraremos a vida e união.

Corrida de Maracá

É tão empolgante ver o povo correndo para lá e para cá.
Outros gritando sem parar,
cuidado com o Maracá na hora de passar.
Organizam duas filas para brincadeira começar.
O número de pessoas varia com quem quer participar.
Quatro, cinco, seis pessoas, mas o número pode aumentar.
Não vale ficar de fora o importante é celebrar.
A disputa começa, não pode parar.
Cada equipe tem um representante que sai a disparar.
Carregando nas mãos O Sagrado Maracá.
Vence a equipe que primeiro chegar.
Os gritos de alegria o povo a vibrar,
só não pode esquecer e soltar o Maracá.

Mulher pataxó

Mesmo se eu quisesse não conseguiria explicar.
Quão grande é a sua força e a garra para conquistar.
Na luta você está à frente com sua criança a segurar.
O cansaço pode ser grande, mas você não pode parar.
Pois outros dependem de ti sem querer é exemplo a dar.
Na luta pela terra você se põe a cantar
O canto transita em vários espaços onde a fala não pode chegar...

PL 490 Não!

Meu coração aflito, não dá para explicar;
Com esse PL 490 que vem para exterminar;
O meu povo luta, sei que sempre vai lutar;
Ainda que haja um só índio, ele também pode tentar;
Essa luta não é de hoje, ela já tem muito chão;
Um chão repleto de marcas e de grande vazão no coração;
Então, senhores governantes, tenham muita atenção;
Estão em jogo muitas vidas e não só um pedaço de chão;
Hoje, os senhores estão aí, tem o poder da decisão;
Mas um dia isso acaba e ao chão retornaram;
Respeitem nossa história, nossa luta e nossa união.

Memórias

Carrego em mim memórias que não posso esconder a riqueza em detalhes e da alegria de viver, aquela criança magrela que corria de encontro ao mar, sempre soube que em algum momento as coisas iriam mudar, o sorriso nem sempre fica, às vezes uma tristeza pode chegar, ela tenta fazer morada, mas a alegria vem aos poucos em sua memória pra te lembrar que assim como a alegria passa a dor também pode acabar, às vezes deixa marcas, mas podemos superar.

Os dias que vivi na UFMG foram bons, às vezes tristes, às vezes alegres, mas em cada detalhe eu conseguia aprender algo novo e assim acumular mais conhecimentos para quando voltasse para a aldeia. Hoje na aldeia eu tento fazer as coisas da melhor forma possível, as metodologias em sala de aula eu tento sempre aprimorar para fazer com que os meus alunos sintam gosto e prazer em aprender, eu gosto de ler, contar histórias e brincar com eles.

Daí então, vem minha vontade de escrever, gosto de escrever, gosto de escrever quando estou feliz, gosto de escrever quando estou triste, gosto de escrever quando estou com muitos problemas e preciso pensar bastante, eu gosto de escrever, e por isso estou me envolvendo e me empenhando nesses meios de grandes pensadores e escritores, não sei se o que escrevo é tão bom quanto eu acho que deva ser, espero ter a chance de poder me expressar, contando não só minha história, mas os caminhos por onde tive que passar.

Sou do povo pataxó, povo de quem muito já se ouviu falar, um povo que sempre lutou e continua a lutar não somente para se fazer presente e poder se afirmar.

Muitos tentam contar nossa história, mas não é um de nós para se explicar. Pecam em alguns detalhes, o que poderia ressaltar, o nosso povo é um povo que luta para existir desde muitos anos atrás. Perdemos grande parte do nosso território e hoje não temos um segundo de paz, porém os que ainda restam ainda se põem a lutar e mostrar a todo o momento que estamos aqui e podemos falar sobre nós.

Eu sei que muitos não querem ouvir nem tampouco observar, mas ser um indígena pataxó é nunca parar de tentar. Hoje temos a chance de nossa história narrar, falar dos nossos ancestrais que se foram, nessa luta que parece não acabar, não é luta só por existência ou território. É luta por dignidade, igualdade e mostrar que estamos aqui e que precisamos ser respeitados e valorizados.

Já sofremos tanto! Fomos quase todos dizimados no que ficou conhecido como “fogo de 51”. Muitos ali se perderam. Pais se afastaram dos filhos não porque queriam, mas por conta do corre-corre pra salvar suas vidas, entretanto foi o medo da morte que estava a nos envolver. Então precisamos ter mais cuidado com a dor e luta dos nossos irmãos.

Não adianta um não indígena vir tentar falar da dor que somente nós sofremos. Nós sim, podemos após a superação, um dia, pegar caneta e passar para o papel. É isto que estamos fazendo. Não estamos copiando a história. Começamos com rabiscos a escrever a história que os mais velhos contavam e só eles poderiam nos contar. Graças às suas sabedorias, os detalhes do que fomos não se perderam. Hoje uso papel e caneta para falar dos meus, às vezes com coração em prantos quando lembro das tribulações. Às vezes regozijo de alegria quando ouço o canto em uma multidão e de ver ali os nossos velhos e jovens dividindo a mesma união, trocando os seus conhecimentos, todos juntos e de mãos dadas.



Ariane Jesus dos Santos tem seu nome indígena Tamihuá Pataxó. Mora na aldeia pataxó em Coroa Vermelha no município de Santa Cruz Cabrália - BA.

Como indígena Pataxó, nasceu e se criou na aldeia, estudou sempre em escolas públicas, no início em escola indígena, no Ensino Médio teve que estudar em escola estadual não indígena porque era a única que tinha aqui na aldeia o que hoje é diferente, pois já existe uma escola estadual com Ensino Médio e indígena.

Atualmente está professora nas aldeias Coroa Vermelha e Reserva da Jaqueira, estudou na UFMG e fez o curso de licenciatura intercultural para educadores indígenas na área de línguas, arte e literatura. Esse curso serviu para aprimorar os seus conhecimentos e interagir com outras pessoas e as várias formas de pensamento, as culturas e formas de vida, principalmente no meio acadêmico.

e extração do ouro em Jacobina” e vários massacres, por toda região, entre os séculos XVII e XVIII com destaques para dois grandes massacres no último século. Esta informação é reforçada pelas cartas do diretor do povo Payayá na bacia do rio Paraguasu, João Peixoto Viegas, que também confirmam o predomínio do povo Payayá na região e seus massacres. Com a invasão dos portugueses na bacia do rio Paraguasu, o povo Payayá sofre vários tipos de maus tratos além de tomarem as suas terras e escravizá-lo.

Os invasores portugueses começaram a tomar posse da região através da Capitania do Paraguaçu, doada em 1566 pela coroa a Álvaro da Costa (filho do Governador Duarte da Costa). No livro “*Índios Tupi-Guarani na Pré-história*”, encontra-se registrado que foram massacradas, na bacia do rio Paraguasu, cerca de 160 aldeias dos povos milenares com uma população por volta de 50 mil pessoas, na época colonial, que resistiu à escravização. O povo Payayá e outros realizaram várias revoltas como no Aporá, Recôncavo, Paraguasu, Jacobina e vizinhança conhecida hoje por Miguel Calmon, Morro do Chapéu e outras, Orobó (provável atual município de Ruy Barbosa), Utinga, Jiquiriçá (é conhecido por Maracá) nos rios Itapicuru e São Francisco, por isso foi denominado por “muralha do demônio”.

A região do médio Paraguasu (onde hoje se situa a barragem Pedra do Cavalo) tornou-se campo de guerra por décadas que ameaçava o domínio invasor. Para não perderem o controle, construíram uma base de segurança na região do atual município de Rafael Jambeiro contra os indígenas bravos da “muralha do demônio”. Também usaram da guerra biológica para dominarem os indígenas como Santos (2010, p. 112) revela que “[...] ocorreram males como o que dizimou metade dos 1.500 índios aprisionados, no início da década de 70 do Seiscentos, pelas tropas de Estevão Ribeiro Baião Parente no médio Paraguaçu.” As guerras se estenderam por todo o sertão. Fonseca (2004, p. 18) reforça ao relatar na obra “*Boletins Ecológicos Paiaiá*” que no médio Paraguasu “os índios paiaiás foram” controlados “por guerra bacteriológica (variola) trazida em objetos de doentes de Cachoeira no século XVIII, propositadamente já que não foram vencidos pela espada e pelo trabuco”. Do que restou, muitos foram expulsos para Sergipe, Camamu, Serinhaém, sul da Bahia e etc. Outros foram expulsos para várias regiões. Também existe relato de Payayá em San Antonio do Texas, nos Estados Unidos. Circula a hipótese de que foram capturados nas guerras da região pelos invasores brancos e descartados lá.

O domínio branco na região se amplia com a instalação das sesmarias, como Itapororoca, Água Fria e Jacuípe (situada entre os rios Jacuípe e Paraguasu até suas nascentes na Chapada Diamantina), que se organizam em torno das freguesias (atuais paróquias, distritos ou municípios) católicas cachoeirenses para catequizarem os indígenas do sertão. Várias dessas freguesias têm nome de santo ou surgiram atreladas a uma imagem, a exemplo de São Gonçalo dos Campos (atual município), Santo Estevão (depois Nossa Senhora do Rosário de Jacuípe – conhecido por Santo Estevão Velho – ex-sesmaria de Jacuípe, atual distrito do município de Antonio Cardoso – ex-Umburanas), São José das Ytapororocas (distrito de Feira de Santana e na época era sede administrativa da família Viegas na região) e São João Batista de Água Fria (hoje município). No alto sertão, destacam-se a criação de vilas como Jacobina (desmembrou a vila de Morro do Chapéu) e Minas do Rio de Contas (desmembrou vila como Santa Isabel do Paraguaçu alterou para São João do Paraguaçu atual Mucugê – desta originaram outras) etc.

Os massacres contra o povo Payayá se estenderam até 1886, quando documentos falsos do governo brasileiro o declaram exterminado para legitimarem o roubo das terras pelos brancos. Um povo exterminado deixa remanescentes? Nos séculos seguintes, aumenta a presença dos brancos na região para explorarem a criação

de gado e o cultivo do fumo. Em contrapartida, os indígenas Payayá sobreviventes dos massacres, em sua maioria mulheres e crianças porque a maioria dos homens foram mortos ou descartados em guerras, após perderem as terras foram escravizados e depois transformados em camponeses, como rendeiros, meeiros, escravos domésticos e ganhadores (capinação, limpar pasto, arrancar toco) dos invasores ou agregados nas missões e expulsos para as periferias das vilas. Alguns foram absorvidos pela relação de trabalho assalariado e outros ficaram entregues ao desemprego e à fome. Muitos se dissolveram nas misturas raciais com os brancos e afros e outros foram apagados pela catequização. É este o contexto que origina as desigualdades sociais e a fome que afetam hoje os remanescentes indígenas da região, taxados como pardos. Entre o final do século XIX e início do século XX, o controle das terras na freguesia das Umburanas (atual município de Antonio Cardoso) é feito, principalmente, pelo latifundiário escravocrata Antonio Cardoso de Sousa.

Não se sabe ao certo a origem da palavra “pardo”, embora os termos “pardus”, em latim, “párdos”, em grego, signifiquem “leopardo”. A palavra não tem nenhum fundamento antropológico para caracterizar remanescentes das misturas de povos diferentes, por isso pardo não é povo. Em Portugal, no século XV, o termo era usado para discriminar e identificar outros povos considerados inferiores, como os mouros. Sabe-se que Pero Vaz de Caminha foi o primeiro a usar na América, em sua Carta de invasão, associando com a ave pardal e usando para identificar os moradores milenares. Após a invasão da América, os brancos estupraram as mulheres milenares e denominaram esses filhos de “caboclo” que junto com as outras misturas formavam o grupo “pardo”. Tal identificação, além de negar o sangue milenar, facilita a imposição do projeto da colonialidade estrangeira sobre os povos milenares e a dominação das riquezas do território da América portuguesa. Assim, os remanescentes misturados desses povos perderiam o direito de reivindicarem a memória, cultura, herança e outros vínculos dos seus antepassados e isso serviria como legitimação da invasão e dominação estrangeira.



Anciã Payayá do médio Paraguasu

O IBGE mantém o termo vivo nas estatísticas populacionais, praticando racismo científico embasado nas falsas ciências raciais (monogenia, eugenia, arianismo, darwinismo social, branqueamento, craniometria ou frenologia, democracia racial...) e o epistemicídio, dando continuidade ao projeto da colonialidade. Ou seja, a palavra mantém a discriminação e funcionalidade da dominação secular política e econômica dos afortunados internacionais sobre a população brasileira. Para consolidar o apagamento dos povos milenares, sobretudo em contexto urbano, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA aceita o interesse do Movimento Negro de juntar os pardos com os negros (pretos) com o pretexto de se encontrarem nas mesmas condições socioeconômicas do país. Essa interpretação é aceita pela lei 12.288/10, Estatuto Racial, e considera as pessoas que se declaram pardas e pretas como “negras”, baseada apenas no critério socioeconômico e ignorando vários fatores antropológicos, históricos, etc. Por que, afinal, o Estado brasileiro aceita que os pardos podem ser negros, e nega que parte deles seja indígena? Por que misturados com negros e brancos podem se declarar negros e os misturados indígenas, não? Por que o Estado nega o direito à memória aos remanescentes indígenas, enquanto os outros povos têm o direito garantido de herdarem dos seus passados? Por que os estrangeiros podem dominar as terras no Brasil e quem tem misturas indígenas não tem esse direito? Observa-se que o Estatuto Racial não garante direitos aos povos indígenas, só de remanescentes afros, por isso as pessoas com origem indígena que se declaram pardas sofrem apagamento.

Desde a invasão, os brancos negam o direito à memória dos antepassados aos indígenas misturados para facilitar a dominação político-jurídica e o roubo das fortunas do continente americano. Enquanto é garantido aos filhos dos brancos misturados o direito de herança dos seus ancestrais. Por isso, inventaram o modelo de indígena aceitável pelo Estado latifundiário: o tutelado (cumpridor de ordens) e a falsa categoria racial do pardo para transformar em cinzas étnicas nas estatísticas demográficas os indígenas caboclos, cafuzos e os indígenas expulsos dos territórios para as favelas das cidades. Usam também outros truques para negarem os remanescentes, sobreviventes dos massacres como: exigem no censo falar a língua indígena, cobram ser reconhecido por liderança do povo massacrado ou disperso, tomaram as terras e destruíram as matas e exigem viver em aldeia, negam indígenas nas cidades entre outros. Ignoram que toda a América é uma aldeia (povoada por indígenas) invadida pelas cidades. Em qualquer lugar da América em que o indígena viva está na sua aldeia.

No primeiro censo brasileiro de 1872, os indígenas foram identificados como Caboclos e muitos também se declaravam Pardos, sem contar os misturados com brancos e pretos. Na freguesia das Umburanas, constam 55 caboclos e 2.409 pardos. Sendo assim, como os indígenas Payayá foram exterminados em 1886 e hoje várias famílias se autodeclararam remanescentes na região?⁶ O censo de 2010 revela que 4.739 pessoas se declaram pardas no município de Antonio Cardoso, muitas delas são remanescentes indígenas. Este extermínio em falsos documentos do governo brasileiro visa garantir o domínio das terras da região aos brancos. Parte da atual população parda da região, remanescente indígena, herdou dos massacres indígenas as desigualdades e o não acesso à terra. Contudo, é preciso esclarecer o tronco linguístico do povo Payayá.

As pesquisas sobre o tronco linguístico indígena na região do Paraguasu ainda são incipientes, até o momento, se tem conhecimento que no litoral do recôncavo baiano predominam os povos do tronco tupi e no sertão do rio São Francisco ocorre a presença do tronco Jê dos povos tapuia.⁷ O povo Payayá por ocupar este território de transição, talvez, dominasse a língua do seu tronco e dialetos dos indígenas vizinhos.

Não se sabe ao certo o sentido da palavra “payayá”, segundo Silva (2003, p. 202). O antropólogo Estêvão Pinto defende a hipótese de que se origina na língua travada “*Pai a ás*” que talvez deriva dos praias praticados pelos pajés de Jacobina. Há quem defende que se origina do tronco tupi e o sentido se relaciona com rio ou água por a letra “y” no tupi designar rio e o antigo território ser cortado por vários rios. Do mesmo modo, há controvérsias na literatura dos invasores sobre o tronco linguístico do povo Payayá. Por se situar em uma região de transição entre o tronco Tupi e Jê, algumas fontes contemporâneas aos Payayá antigos, como o livro “*As excelências do governador*” (1676), incluem na língua geral (tronco tupi). Outras fontes recentes, como os livros “*Pré-história da Bahia*” (1958) e “*Os Cariris do Nordeste*” (1978) afirmam que pertence ao tronco Jê do povo Kariri. Inclusive, por causa dessa confusão nas pesquisas, alguns memorialistas da região e pesquisadores rasos confundem os Payayá com o tronco linguístico Kariri em vários municípios do sertão baiano, ou até negam em algumas regiões, como os casos carentes de investigações em Natuba (atual Nova Soure) e Geru, no estado de Sergipe. Ambos possuem comunidade denominada Paiaia. Ressalta-se que no nordeste baiano existe o povo Kiriri em Banzaê, e não Kariri. Há relatos também dessa confusão na região sul

⁶ A convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT garante o direito a autodeclaração (ter a origem, se reconhecer e ser reconhecido pelos demais. A pessoa e sua família que melhor conhecem a origem indígena e não o julgamento vazio da sociedade etnocêntrica para impor o domínio sobre a terra e suas riquezas) aos povos indígenas e seus remanescentes, assim como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE. Para reforçar ou validar a origem indígena é importante o misturado ajudar a fortalecer a luta coletiva dos indígenas.

⁷ Compreende-se por tapuias os povos que viviam no centro do território brasileiro e que são falantes do tronco Jê.

baiana para onde vários Payayá foram expulsos ou levados em cativo. Embora se saiba que pela resistência dos povos do tronco Jê ou tapuia, como os povos tupis consideravam, quase nada restou de suas línguas em seus territórios. Também a catequização valorizou o tronco tupi.

Entretanto, as línguas, assim como os grupos humanos, são dinâmicas, por isso cabe se fazerem algumas observações. Primeiro, o contato entre grupos humanos com línguas distintas contribui para as línguas se apropriarem dos vocabulários entre si, por exemplo, a palavra “umbu” encontra-se variante tanto no tronco tupi, *ymbu*, quanto no Kariri *obó*. Ainda é possível que a literatura invasora tenha deturpado os vocabulários dos troncos e também as traduções que nos chegaram incorrem em equívocos pelo desinteresse dos estudiosos invasores.

A região antiga do povo Payayá tem características específicas ao local que talvez revelem vestígios do tronco linguístico nativo. Destaca-se o fato da foz do rio Jacuípe, no Paraguasu, se situar fora da região litoral de predominância do tronco Tupi. No entanto, o nome *Jacuípe* do rio é de origem tupi. Afinal, quem teria denominado: os invasores ou os povos nativos? Encontram-se na região nomes na língua indígena como os dos rios *Paraguasu*, *Jacupe* e *Curumatay*, de alguns municípios ou comunidades a exemplo de *Utynga*, *Ytapororoca*, *Ypyrá*, *Peri*, *Cabana* e *Umbuzeiro*, de plantas como *Mandacaru* e *caju*, de animais como abelha *mandassaia* (nativa do Brasil), entre outros. A origem deles remonta aos nativos ou aos invasores? Eis alguns fatos, dentre outros, carentes de investigações. Também é possível se encontrar outros vestígios do povo Payayá na região, por exemplo, o distrito no município de Santo Estevão se chama Paiaiaá, o artesanato de barro e o comércio de ervas praticados em alguns municípios da região e várias famílias se auto declaram de origem do povo Payayá.

O cultivo de várias plantas usadas na alimentação ou no comércio é outra forte colaboração indígena no cotidiano da população da região, como fumo, aipim, mandioca, abóbora, amendoim, milho, feijão e batata-doce, além de algumas frutíferas a exemplo do jenipapo, umbu, jabuticaba, licuri, caju, trapiá, quixaba, juá, taiacu ou baba-de-boi [*Guanhuma açú*, do tupi, quer dizer “fruta pegajosa”] e outras. A marca do povo Payayá continua viva na região, até mesmo no cuidado com a saúde, como o uso de ervas e raízes (popular fitoterapia) para chás, garrafadas, pomadas, xaropes, óleo, rapé, temperos ou banho. A prática de curas com ervas e raízes também releva um vestígio da espiritualidade que associava com os encantados, daí, é equívoco confundir a função antiga de curandeiro com macumbeiro. O legado indígena na região não se limita ao genótipo e fenótipo da população; está presente até na criação de animais domesticados por indígenas de outras regiões, como a ave peru.

Como vimos acima, várias fontes comprovam a presença do povo Payayá na bacia do rio Paraguasu até suas nascentes nas fronteiras do rio São Francisco. Desde o primeiro contato com os invasores, a relação se pautou no conflito, de tal modo que ficou conhecido por “muralha do demônio”. Embora tenha resultado nas perdas das terras e culturas, massacres, escravizações e expulsões para outras regiões. A presença dos remanescentes do povo Payayá na bacia do rio Paraguasu é incontestável, assim como suas colaborações para além da formação da população, ora o fenótipo é dominante outra é recessivo, é evidente na cultura da região.

No tocante ao tronco linguístico, tanto as pesquisas quanto alguns vestígios do vocabulário entre o litoral do recôncavo baiano e o sertão, até o momento, indicam fortes evidências de pertencer ao tronco Tupi. Apesar da catequização impor em várias regiões. Também, pela região de transição, não pode se descartar a possibilidade dos Payayá dominarem dialetos de outro tronco linguístico.

Referências

- AMORIM, Paulo Marcos de. **Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro**. Boletim do Museu do Índio: Antropologia. Rio de Janeiro, 1975.
- ANTÔNIO CARDOSO. Plano Municipal de Cultura 2017 -2027. BA: Antônio Cardoso, 2017.
- ARAÚJO, Alex Teixeira de. **Catequização, Colonização e Conflitos na Sesmaria de João Peixoto Viegas na Bahia: 1653 – 1700**. UNEB, Santo Antonio de Jesus, 2015.
- CONFERÊNCIA MUNDIAL DOS POVOS INDÍGENAS SOBRE TERRITÓRIO, MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO – RIO/92: Aldeia Kari-oca. **Carta da Terra**. Rio de Janeiro, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FONSECA, Ivan Claret Marques. **Boletins Ecológicos Paiaíá**. Nanuque, 2004.
- FONSECA, Ivan Claret Marques. **Introdução à História de Santo Estevão do Jacuípe**. Gráfica do Brasil: MG, 1983.
- GALVÃO, Renato. **Miscelânea**, Vol. II, p. 97 a 101. Casa do Sertão/UEFS.
- GALVÃO, Renato. **Notas sobre Antonio Cardoso**. Arquivo da Paroquia Nossa Senhora do Resgate das Umburanas.
- GALVÃO, Renato. **Povoadores da região de Feira**. Sitientibus, Feira de Santana, 1 (1): 25-31, jul./dez. 1982.
- LEMOS BARBOSA, Antônio. **Curso de Tupi antigo**. Livraria São José, Rio de Janeiro, 1957.
- LIMA, Jamille da Silva. **O sentido geográfico da identidade: Metafenomenologia da alteridade Payayá**. Dissertação de Doutorado - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2019.
- MARCOS HISTÓRICOS: etapa regional – Bahia. FUNAI, **1ª Conferência Nacional de Política Indigenista**.
- MARIA, Frei Agostinho de Santa. **Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora**. Imprensa Oficial da Bahia. Salvador, 1949, p. 152 e 153.
- NAÇÕES UNIDAS: CEPAL. **Síntese: Os povos indígenas na América Latina – avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. Chile: Santiago, 2015.
- NANTES, Bernardo de. 1709. **Katecismo Indico da língua Kariris**. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes. p, 277.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História do Norte e Nordeste do Brasil, Universidade Federal de Pernambuco. **Posseiros, rendeiros e proprietários: estrutura fundiária e dinâmica agro-mercantil no alto sertão da Bahia (1750-1850)**. Recife, 2003.
- NEVES, Juliana Brainer Barroso. **Colonização e resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530 – 1678**. Dissertação de mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Recife, 2008.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasília, DF: IPHAN, IBGE, 2017.
- OLIVEIRA e FREIRE, João Pacheco de, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Ministério da Educação. Série vias dos saberes, n 02. LACED/Museu Nacional. 2006.

OTT, Carlos. **Pré-história da Bahia**. Editora: Progresso. Salvador, 1958.

PEREIRA, Moacyr Soares. **Índios Tupi-Guarani na Pré-história**: Suas invasões do Brasil e do Paraguai, seu destino após o descobrimento. Revisão de textos Genivaldo de Oliveira. EDUFAL. Maceió, 2000.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitcc: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.

RIBEIRO, Ademario. **Oré - Îandé** (Nós sem vocês - Nós com vocês). Simões Filho: Edições Kurupyra, 2020.

ROCHA, Aline. **Escravidão e liberdade no “sertão das umburanas” (1850-1888)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2011.

SANTOS, Márcio Roberto Alves dos. **Fronteiras do sertão baiano: 1640-1750**. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

SIERRA, Juan L. **As excelências do governador**: o Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado (Bahia, 1676). In: SCWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcír (Orgs.). **As Excelências do Governador. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. Tradução de Alcír Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SILVA, Jacionira Coêlho. **Arqueologia no médio São Francisco**. Indígenas, vaqueiros e missionários. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SIQUEIRA, Baptista. **Os Cariris do Nordeste**. Editora Cátedra. Rio de Janeiro, 1978.

TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Editora: Itapuã. Salvador, 1969, p.27.



Arnaldo da Silva Soares é remanescente do povo Payayá, graduado em Filosofia pela UEFS, Especialista em Filosofia Contemporânea pela UEFS e bacharelado em Filosofia pela UEFS. Pesquisa na área de Antropologia Filosófica e também sobre os povos milenares da bacia do rio Paraguasu, em especial, o povo Payayá. Ainda estuda a desconstrução da falsa categoria racial do Estado brasileiro: Pardo ou Pardismo.

POÉTICA TUMBALALÁ

Arnaldo Adelcino Xavier

Minha história

Sou Arnaldo Xavier
Um indígena Tumbalalá
Me apresento em poesia
Porque adoro cantar
O meu dom é poesia
Agradeço todo dia
Tenho sonho de estudar

Através da minha professora
Da matéria de português
Hoje mando a minha poesia
Me apresentando a vocês
Com minha história popular
Comecei a focar
Na poesia do baianês

Sou um pequeno menino
Moro aqui no roçado
Tenho comigo minha família
Nunca estive abandonado
Moro no Norte da Bahia
Sei criar poesias
Sou um caboclo arretado
No tempo da minha infância
Quando comecei a estudar
Ia todo dia pra escola
Porque meu futuro está lá
Com dez anos aprendi
Ler, cantar e rimar

Eu sempre pensava
Vou parar de estudar
Todo dia naquela escola
Não vejo futuro lá
Estou só perdendo tempo
Vou caçar meio de trabalhar

Mas continuei na escola
E continuei trabalhando
Eu, um aluno inteligente
Vários em mim se inspirando
Fui largando mais a roça
E me empolguei estudando

Cada dia que passava
Era sempre uma correria
Eu ligado na escola
E treinando minhas poesias
Criava de vários esquemas
Coletei tantos emblemas
Pra recitar em um dia

Com o passar de uns anos
Minhas três irmãs hoje na faculdade
E nelas me inspirei
Também trilhar essa realidade
Meu diploma conquistarei
Inspirado na ancestralidade

Hoje curso o terceiro ano
Tô afim de me formar
Quero ser índio formado
Minha vontade é estudar
Porque seu estudo ninguém tira
Isso eu posso afirmar

Quero ser é gente grande
Feio mesmo sem beleza
Daqueles independentes
Que tem as forças da natureza
Nunca use pra seu futuro
Aquela palavra fraqueza.

O rio São Francisco

O nosso rio São Francisco
Tá vivendo em poluição
Molha muita agricultura
Mata a sede da nação
Passa água que eu fico maluco
Atravessa Minas Gerais, Sergipe
Alagoas, Bahia e Pernambuco.

Ele é muito importante
E nós devemos cuidar
Tem água pra todo mundo
Deus não vai deixar faltar
Pois todo ano tem chuva
Que é pra encher ele e sobrar

Tem a represa de Sobradinho
Pra controlar rapidamente
Nos fins de ano ele é seco
Nos começos vem as enchentes
Que passa é de mês cheio
Alegrando muita gente

A alegria do nordestino é a chuva e rio cheio
Pra plantar suas roças
E não mexer no alheio
Para quem entende das coisas
Sabe que isso é muito feio.

Causo da ema da jurema

Vou contar uma história
Preste muita atenção
O que se tá se passando nela
Escute bem essa ação
O exemplo da história
É conforme essa lição

Isso aqui aconteceu
Numa tardezinha plena
Tava vindo do projeto
E encontrei uma ema
Que nasceu mal desenvolvida
E numa asa faltava pena

Eu tava meio suspeito
Achei que fosse uma armadilha
Parei a moto na estrada
E fui acolher a bichinha
Amarrei em uma jurema
Com um pedaço de corda que eu tinha

Vim em casa bem ligeiro
Antes de escurecer
A moto furou o pneu
Achei que a ema ia morrer
Quando voltei tinha dois cabas
Mas não deu pra conhecer

Fiquei assombrado com os cabas
Mas me aproximei da ema
Ela girou tanto amarrada
Que descascou a jurema
A corda tava quebrando

E a noite ficou serena

Eu perguntei aos homens:
Estão perdidos aqui
Um deles me respondeu
E você o que faz sozinho
Eu vim buscar a casca da jurema
Pra o cacique fazer o vinho

Eles disseram fale mais
Tá bom eu vou lhes contar
O toré é um ritual
Que nós costumamos praticar
Que os mais velhos nos ensinam
Desde a infância dançar

Ele perguntou o nome da aldeia
Eu disse Tumbalalá
Essa dança deve ser boa
Eu também quero dançar
Eu falei dia 27 de abril
Nós a vamos praticar

Eu falei podem ir
O toré é no Pambu
Na nossa pequena aldeia
Lá os índios não dançam nus
Um deles disse tu vai
O outro disse vá tu

Disseram valeu parceiro
Já desistimos da viagem
Um disse num vou porque tu não vai
E também moramos longe
E ainda temos que arrumar bagagem
Porque somos viajantes
E estamos só de passagem
Eu disse tá bom então
E eles seguiram viagem

Cada um foi pra seu canto
E por isso fiz essa história
Pensei vou contar rimando
Pra meus colegas da escola
Me interessei muito nela
E por isso tô aqui agora
Quem gostou diz salve
Que eu já estou indo embora

Breve histórico sobre o povo Tumbalalá

O povo Tumbalalá fica localizado no norte da Bahia, região sub-médio Rio São Francisco, entre os municípios de Abaré e Curuçá, porém, no passado era somente conhecido como povoado de Pambu, onde existia uma aldeia de Kariris. O local ficou conhecido devido as missões catequistas citada na relação do missionário Frei Martinho de Nantes (1706), e pela intensa criação de gado, junto a presença de vários colonizadores portuguesas.

Em 1998, foi iniciado o movimento do povo e do território que algumas famílias, entre elas a Fatum, do Pajé Luiz, reconheciam como sendo do Povo Tumbalalá. Esse processo foi concluído em dezembro de 2001, data que hoje faz parte do calendário de comemorações da aldeia. Atualmente, o povo está em busca de demarcação do seu território e em relação à língua falada, é o português, embora o povo reconheça a língua indígena Dzubukuá-Kariri (que contém um dicionário) como sendo a língua falada antigamente naquela região. No entanto ainda não há um plano de revitalização na aldeia.

Os Tumbalalá seguem realizando suas tradições, sendo que o toré é o mais conhecido e acontece aos sábados em locais escolhidos pelos mais entendidos na ciência. Nos rituais costuma-se usar a Cataioba (saia feita da fibra do caroá), o Pujá, adorno utilizado na cabeça, e à mão o maracá e o kwaqui.



Arnaldo Adalcino Xavier tem 18 anos de idade e é natural de Abaré, Bahia. É indígena Tumbalalá e reside atualmente na comunidade Lagoa Vermelha com os pais: Maria José e Adalcino. Estuda a terceira série do Ensino Médio no Colégio Estadual Indígena Santo Antônio do Pambu, no período noturno, pois durante o dia ajuda a família na roça. Arnaldo tem mais 7 irmãos. Ele sempre se destacou na escola por seu talento em escrever com facilidade poemas e cordéis sobre diversos temas. Ele afirma que mesmo com o trabalho duro como jovem agricultor, pretende dar continuidade aos estudos e não parar apenas no Ensino Médio.

A SAGA DA MARIAZINHA

Cacique Juvenal Payayá

A tarde nebulosa numa mata densa produzindo a escuridão das sombras, o zumbido dos ventos, a rolagem das folhas, em cauteloso ângulo voam pássaros prenunciando imprevisto sinistro; no solo farpas e espinhos que ferem pés incautos, no horizonte contrastes e cores. Tudo mete medo, tudo contribui para o mistério que há na mata que é sagrada um povo que nela vive e dela se alimenta. Apesar do clima ameno, o calor exala na pressão inconstante fazendo o corpo produzir suor, intensa a água fluindo entre canais, fria sobre as pedras impostas na depressão das cachoeiras.

Entre flancos a jovem indígena pede licença ao maior Espírito esperando que lhe ouça, quer estender o seu pé previamente determinado pela cultura na correnteza, somente após imaginar ter obtido a licença pedida, o outro pé penetrou na fonte rasa e fria. A lição aprendida e perdurada em convivência com o saber ancestral não poderia ser violada. Duvidosa ao *chuá* da corrente, certificou-se que tudo era líquido. Antes do mergulho os pulmões aspiraram intensamente o ar, rodopiou o corpo como uma bailarina deixando envolver-se pela magia das águas vivas, mas, o peso da raiva e da dor lhe trouxeram à tona com rapidez, elevando a mão sobre o colar sente-se arrependida por esta só, os lábios serrados, seu rosto tomado por um turbilhão de lágrimas cedeu espaço para o ritual que consistia na comunhão entre o sangue do inocente morto e o espírito vivo do rio corrente, tudo com angústia e tristeza que, se medidas, seriam mais profundas que a própria fonte.

Mariazinha tinha em seu corpo desenhos com marcas de sangue do inocente, o mais viável seria carregar todas as marcas de sangue em formas permanentes simbolizando a dor, estímulo para vingar-se do inimigo em um dia que há de vir; ela sentia o desejo ardente que as marcas vermelhas ali permanecessem como tatuagem, que ficassem como provas dos golpes do martírio, o sangue do último guerreiro desenhado como tinta na sua própria pele, mas compreendeu que a ação do tempo o faria fenecer e lamentou, preferiu deixar ao espírito vivo do rio a incorporação para sempre, tangendo para o mais profundo desconhecido.

Aprendera a escolher as águas puras do riacho longínquo descendo a serra por entre gargalhos rochosos para enterrar as mágoas, atrás da completa limpeza da alma, ali, pensavam todos da tribo, seria o abrigo quase escondido dos viventes, é nas gargantas d'água onde os bons espíritos se encontram. Entre sombras da floresta e o resplendor da planície ouvia-se sempre um som de trovão, o convite para meditar, refletir sobre a incerteza da liberdade, ou da catástrofe -, do outro lado era o *Shoen*.

Os mais velhos narravam que a mudança foi uma ação forçada, contra o gosto da maioria do povo, mas a aldeia precisava mudar de lugar e também de nome, o território sagrado fora violado, o Pajé Gameleira confirmara. Todas taperas permaneceram em pé menos a Tupaoka onde o Abaré rezava. Apesar da marcha forçada, os kurimin se divertiam e saltitavam sobre pés de acaju sem clamores nem choros. Uma kuriã sentindo dores merecia os melhores olhares, o pajé atento acompanhava de perto, a velha Tuxaua tomando os cuidados necessários, as outras abanavam o ventre e umedeciam o corpo da parturiente.

Para desgosto do religioso, refém voluntário da aldeia, não permitiram sua aproximação do quadro. Um gemido mais profundo, de repente a ordem - todos param. – *A Kuriã Si* pariu! Anuncia o pai e seus amigos. O nome da menina será Ky'yinha, a pimentinha pois lembrou-me a mãe quando a conheci.

A alegria é contida até que irrompa o choro era o grito da esperança, da continuidade da vida. Aí sim, a tribo fez soar o maraká, os mais belos sons que parecem ainda vagando entre o desfiladeiro das chapadas sem fim. Com os dentes afiados a Tuxaua separa os corpos entre mãe e filha, a criança chora num grito de espanto, foi trazida e apresentada a todos como um símbolo da continuidade de um povo de origem indecifrável.

Enquanto os guerreiros construía a nova palhada sobre o olhar do padre, que eles chamavam de *abará-tinga*, as mulheres dançavam sobre a areia. A batina preta, a água benta, começando o ritual. E Ky'ynha, a menina foi trazida pensando-se ser para a tão costumeira roda na frente da grande oka, mas não foi, diante de um abrigo improvisado havia um altar e um pote com água, em vez de canto ouviu-se ameaças de fogo e de destruição dos espíritos para quem não se ajoelhassem diante da cruz; assim Mariazinha foi batizada mesmo sem as convicções necessárias dos pais, da tribo e do velho Pajé, que arrepiado resmungava impropérios. A *kuriã* Ky'ynha *foi entregue aos braços do abará*, o padre deu-lhe o nome de Maria, depois Mariazinha cresceu também Mariakinha.

Em pé, sozinha, em profundo silêncio sobre a lâmina d'água, Mariazinha buscava comovida a luz na copa das maiores árvores onde o infinito habita e não cai, o penhasco amedrontoso imprimia pavor desconhecido a uma jovem solitária que pelo dever do ritual estava nua; certificara-se que dali só havia uma única saída, além da entrada, o que lhe permitiria a fuga em caso de sorrateiro ataque, para um forasteiro a retirada sobre as rochas escorregadia seria lenta, mas, para ela que confiava em seus pés de ágeis passadas, não, apesar de considerar o perigo.

Assustada? Sim, mas não tanto. O melhor dizer é precavida, ela fixou o olhar no ângulo pedregoso da cachoeira e viu a sombra de um homem: chapéu de abas largas cobrindo parte do rosto, sorriso sarcástico, fofoso, arma pronta para o uso escorregando na lisura do penhasco, anunciando-se: – Eu sou o trovão, o deus a quem kunhã procura...! E fez troar a carabina para o alto.

Mariazinha, como não queria ser, foi surpreendida. Ele tomava conta da única saída. Mariazinha manteve a dignidade das guerreiras desarmadas. As tetas encobertas pelos fios pretos da cabeleira longos já desnudas, as bolhas puras de ar no corpo umedecido, foram sorvidas rápidas pela boca fétida do chegante; diante de um olhar repressivo, tratou de proteger como um bem precioso o que trazia na cintura - as marca do sangue guerreiro -, abaixou-se lentamente na esperança que a correnteza as absorvessem para si e mesmo oprimida interpretou no olhar do sádico o prazer em ver o líquido enrubescido se esvaindo como saindo das entranhas de uma virgem. A impotência reapareceu, mente em ebulição, a ira contra a insolência, a infâmia contra a ira, a subjunção contra a impotência. Mas não pediu clemência.

O forasteiro sadicamente a dominara segurando-a pelas tranças molhadas, Mariazinha sentia-se rendida. Por não haver aparente rejeição, tudo ficou consumado em um instante, ali mesmo na correnteza; apesar do desprezo, jocosas paixões típicas dos animalizados se manifestaram, meio humano meio satânico, pura insensatez.

Depois do ato vil, atada pelo punho, fora tangida como animal doméstico através das trilhas em busca da aldeia onde o cafajeste presumia outras fêmeas para infandos e diabólicos atos de sadismo; sempre atrás como senhor da situação, de arma em punho, o caçador colonial de índios vagava, ela tendenciosa, o maior querer seria desvencilhar-se em uma loca qualquer, atirar-se sobre uma penha e morrer para nunca mais ser surpreendida,

nunca mais ter corpo para ceder a tão incomum tristeza, a desconhecidas e imundas paixões do macho dominador colonial.

E penetrou na aldeia espocando sua lazarina querendo dizer que chegara o senhor das tribos, o dominador das vidas, o indomável repressor. Recolhidas as mulheres obedientes sob seu comando temiam diante de tudo o que sabiam, tudo o que presenciaram pelos campos e territórios, todas as maldades, as mortes, as fadigas. Todos os homens mortos, nem um para enfrentar o branco, todas sabiam, se não obedecessem pagaria a rebelião com a morte. Uma delas falando na língua nativa, perguntava, como um clamor, sem esperar que alguém desse a infame resposta: cadê o Abaré para nos proteger? Cadê Tupã?

Certo por apoderar-se facilmente da situação, o caçador exigiu o melhor que elas lhe poderiam dar, recusando o cardo e angu e a farofa d'água, o xibé, preferindo o melhor pescado, a caça moqueada e beiju de tapioca fresca, o mingau de puba, o mel de jataí, o *kauim eté* de milho ou de mangaba. A cada momento uma fêmea lhe agraciava o corpo sujo e as mãos calosas e inábeis, forçada a lhe beijar a boca com sabor e vômito.

– Agora eu sou o rei desta tribo e rei é maior que seu cacique! Elegeu-se vangloriando-se em desprezo.

É verdade que a nova aldeia não sobrara homens para marcar tarefas, no entanto elas não precisavam de qualquer um, especialmente homem que fosse sombra do inimigo, espírito de anhangá, alguém capaz de perfurar com sua arma o corpo do mais jovem payayá. As armas da aldeia eram porretes e dois punhais que Mariazinha mesma retirara do corpanzil do último aba payá, último filho, pai e amante, o último kurumiasu guerreiro a tombar em luta. Mariazinha ainda ouvira o último suspiro, ao retirar das entranhas a arma mortal lambuzara o peito e as coxas, parte no seu corpo jurava vingança, ao enterrar o corpo surpreendeu-se relembrando a simbologia contida nas marcas do sangue sobre o corpo de quem se cobre com o lençol de terra e de quem permanece vivo sobre a terra; cada traço luzia uma mensagem, na pedra do altar, na cova da serra, na árvore da sombra, acrescentando mais juraras: nunca se deitaria com outro homem, protegeria a aldeia com as forças das mãos com o sangue que restar, vingar-se-ia nem que custasse a última sobra de vida.

Na cabana, a Tuxaua lhe confidenciara em momento solene, confidenciara que para cumprir o último dos sagrados rituais ela deveria guardar tudo em segredo, escolher o mais sutil lugar e cumprindo o mais sagrado dos deveres; para que o morto seja recebido no reino dos ancestrais, não poderia falhar, pois, no sangue houve jura, sangue tomado por um perverso e do guerreiro foi emprestado no corpo como testemunho; a ira providenciara espargir o sangue sobre a sua pele transformando em inconfundíveis marcas – marca da tribo; a pintura com o sangue do morto matado tem significado maior para quem testemunha o último suspiro, o último respiro, a batalha Payayá chegava ao seu final; havendo vingança nada deve ser exposto para mais ninguém a menos que a vingança se consuma, tudo ficará reservada ao conhecimento do espírito maior. Cabendo a Mariazinha escolher entre as águas correntes, a terra profunda, a árvore da sombra, o fogo sagrado, o trovão como lugar sutil para guardar o segredo até que houvesse vingança. Mariazinha escolhera o espírito do rio para cumprir seu dever e marchou só.

Apesar de estar no papel de supremo, o bandeirante tinha medo das mulheres e portanto fazia ameaças satânicas, repetidas vezes impunha mais paixões, mais desejos, mais luxúrias, mesmo contido pela natural barreira imposta pela fadiga do corpo ele não dormia, debruçava-se sobre as órfãs e viúvas tendo Mariazinha como favorita, nem Anhangá o detinha. Sua arma sempre à pouca distância do punho, mãos hábeis uma delas

permanente aberta, covardemente não hesitando em usá-la sobre o mais íntimo gesto de que lhe parecesse ameaça; sempre estúpido, sorriso canalha, embriagado, sorrateiro e vil.

A noite implacavelmente chegando, sob comando da Tuxaua todas as mulheres da aldeia em preparo silencioso para receber as trevas, fosse o que fosse, o momento que nunca fosse, todas sentiam-se preparadas; se chamadas fossem para outra vida onde já foram todos os guerreiros, ou não fossem chamadas, estariam prontas para defender o que restava do território, da tribo, nem que em sacrifício a Tupã o corpo fosse tomado.

O salteador exigia respeito - Miguel Lemos - por não conhecer pai nem mãe, nem bons sentimentos, amedrontava-se quando cativado, interpretando como boas ações, já não se apercebia do ódio que elas sentiam, quando o ridículo no seu desempenho machista manifestou-se, ele, que desconhecia emoções, inflamou-se, menosprezou a beleza das pinturas nos corpos nus, das cabeças de cocar, das carícias fingidas, tudo tornaram-se em incômodo, enquanto ele planejava uma fuga honrosa, elas planejavam o momento propício para a sagrada vingança.

No olhar de Mariazinha não aparentava zanga, e mesmo zangada era meiga e meiga era vingativa, sem convite resolveu deitar-se sobre o seu dorso peludo e nojento e beijar-lhe a podridão nos lábios, havia escolhido a mais bela *kuriã* para que beijasse-lhe os pés rotos de feridas, outra que afagasse o crânio piolhento, e ainda uma para alimentar as suas mãos inocentes com as lâminas afiadas e fatais dos punhais, arma que era o mimo do vil assassino; a vingança – recomendara a Tuxaua de ira nos olhos vermelhos – teria de ser com as mesmas armas do desconhecido, assim como extirpara a vida do guerreiro último, assim também o assassino seria sacrificado pela mão de quem vingara.

Somente mãos fortes de guerreira, uma gûarini determinada poderiam valer a tão rude ação – solenemente o conselho das mulheres Payayá determina –, pouparia as mãos inocentes das meninas, as incertezas das *kunhãtai*, ou das inexperiências das *kunhãmuku*, as mãos trêmulas das *gûaibi*, as paixões das *kunhãsy*, melhor seria ela mesma, Mariazinha, ou Mariakinha, que lisonjeada agradeceu a confiança do conselho, a arma seria a lâmina, a lâmina que ela tanto conhecia, a mesma que extraíra do corpo tombado do gûarini, guerreiro que era sua paixão, numa inesquecível ação sanguinária, fatal; a mesma arma seria cravada, uma a cada lado do dorso do *amotaré* impostor, o malquerene, fazendo no endiabrado malfeitor a maior fissura onde uma mão coubesse, atracadas como duas agulhas pontiagudas no tecido interno, pregado ao chão para nunca subir ao espaço divinal dos ancestrais – esta missão foi dada a Mariazinha.

Como não era previsto, o ventre de Mariazinha tendo sido corrompido pela ação diabólica do *amotaré*, havia necessidade de um ou mais dias para os efeitos das beberagens devido a imensa dor dos maus tratos, e Mariazinha assim cumpriu, odiando os dias de saramento, então chegou o dia e a hora.

Como foi previsto, o seu desprezível ventre recebeu as duas desejadas punhaladas, a esperança era ver o sangue jorrando como água na cachoeira, mas não jorrou e Mariazinha, por não ver sangue abundantemente jorrando –, Mariazinha não sabia que em furo de punhal não jorra sangue como as feridas pelas lanças de guerreiro –, audaciosa permaneceu por um instante contemplando a agonia do infeliz e pela última vez fora surpreendida, os segundos foram cruciais, suficiente para que a mão do demônio guiasse a do bandeirante *amotaré* até o gatilho no seu último ato de agonia e Mariazinha tombou sem vida sobre o corpo que acabara de tirar a vida.

Ficou consumada a dupla vingança.

Tudo como reza no rodapé da cartilha bandeirante, na última explosão da carabina em vez do gesto de agonia e dor abriu-se um sorriso de vingança, a expressão forçada nos lábios do cadáver representava o mais instigante entre os artigos normativos do código bandeirantes: “ao ver-se surpreendido, em nome de Cristo, mata-se também o inimigo”.

A dupla morte na escuridão, tão inesperada para o resto do mundo, teve o sentimento mais sincero entre as mulheres payayá-tapuya, elas perdiam a mais audaciosa entre todas as guerreiras da última aldeia Payayá.

Pela madrugada, cuidadosamente tudo ficou esclarecido, separados foram os corpos de acordo com as crenças e os sentidos dos rituais: Mariazinha teve o corpo pintado e embalsamado em ervas bem colhida para ser bem acolhida, conduzido pela floresta para flutuar nas águas frias do riacho, lentamente lá se foi o corpo dócil, foi-se pelas sete quedas das cachoeiras da Mariazinha, emprestando seu perfume para plantas, sua pele camuflada entre as rochas, seu fôlego ainda gera espumas que flutuam e escorrem – para quem sente sabor, a água é doce – ainda hoje, para quem sabe contemplar a luz brilhando, talvez possa ver seus dois olhos negros na última queda da cachoeira da *Mariazinha*.

No entanto, em outro instante, os corvos permaneceram circundando, pastejando as vísceras do bandeirante Miguel de Lemos, entre campos desmatados, dizem que no vale do Shoem pairam o odor do cadáver putreficado do sórdido bandeirante cujos restos mortais, jamais reclamados, ainda aguardam ser reclamado por algum patrício de além mar.

Sobre os Payayá

Povo Payayá, filho do Grande Espírito. Sabe-se que nossos antepassados habitavam o território do sertão da Bahia, onde, na atualidade, conhecemos por diversas cidades: Utinga, Jacobina, Miguel Calmon, Senhor do Bomfim, Caém, Antônio Cardoso, enfim, entre a foz do Paraguasu (com s) ao São Francisco, próximo ao município de Nova Soure se estendendo até a onde hoje é o Estado de Sergipe e falavam o idioma Tupy.

Em 1678 o grande cacique Sacambuasu se encontra com o Mendonça Furtado, governador da Bahia e a sua destruição foi decretada devido à forte resistência do nosso povo. Foi complementar o massacre pela ação da mineração das jacobinas provocando a dispersão de nossos antepassados para juntar-se somente ao final do século XX na Cabeceira do Rio Utinga.

O último cacique antes da dispersão foi Raimundo Gonzaga, da família Gameleira. Atualmente sabe-se que os Payayá estão misturados pelo mundo e entre outros povos, como os Pataxó Hã Hã Hãe, Caimbé na Bahia e até fora do país como em Santo Antônio, no Texas. O povo Payayá conquistou em 2018 parte do seu território sagrado nas nascentes do rio Utinga, na cidade de Utinga na Bahia e seu cacique atual é Juvenal Teodoro Payayá.



Cacique Juvenal Payayá Silva, Juvenal Teodoro ou Juvenal Payayá, nascido em 04/04/1945 em uma aldeia – Marakaya – Chapada Diamantina e foi registrado em Miguel Calmon, Bahia. Seus pais, Cosme Teodoro da Silva e a indígena Ana Gonzaga Payayá, ascendentes indígenas da Cabeceira do Rio Utinga. Em ambiente tribal viveu sua primeira infância. Aos 13 anos acompanha os pais para São Paulo onde faz o curso de supletivo e surpreendendo a todos ao ser aprovado no vestibular da USP. O choque cultural foi marcante, abandona a USP sem concluir os estudos de História regressando definitivamente para a Bahia – lugar de indígena é na aldeia –, sua *aldeya* natal.

Apesar das atividades e pai de 3 filhos, ingressa na UEFS e conclui o curso de Economia, ajuda a fundar o Diretório Acadêmico de Economia Onestino Guimarães, tornando-se seu primeiro presidente, conclui o curso de Educação na Universidade Estadual da Bahia (UNEB) em Esquema I e se especializou em Administração pela Faculdade CACCEBA.

Como atividade profissional dedicou-se por mais de 25 anos ao ramo editorial – em especial nas Editoras Ática e Scipione. No ramo editorial torna-se pequeno empresário com a Livraria A Romana e Editora Século XXI, pela qual edita seus primeiros livros, “Os Tupinikim – versos de índios”, “Pelos Assassinos”, “Negócios na Periferia” entre outros de outros autores. Escreveu e publicou livros em diferentes editoras: “O Filho da Ditadura” pela Fast Design, “Vozes Selvagens” pela Vento Leste e “Nheguera - o recado” pela ALBA.

Juvenal colaborou na construção e afirmação da nova literatura indígena, participou como assistente da Dra. Graça Graúna na oficina de literatura indígena – Festival de Inverno em Garanhuns - PE, 2003 e, definitivamente abraça a causa Indígena e a luta incansável pelo ressurgimento e a afirmação do povo Indígena Payayá. Finalmente, com muita sobriedade, é convidado pelo povo remanescente Payayá a assumir a função de cacique à frente da resistência da cultura do povo Payayá fundando o MAIP – Movimento Associativo Indígena Payayá em 2008. Também contribui na luta pela recuperação e preservação do Rio Utinga e do vale do paraguasu, escrito com “s”, plantando milhares de mudas nativas. Enfim, mais uma ação na luta pela resistência histórica dos povos indígenas da Bahia. Como professor atuou em diversas instituições: (São Paulo - SP, Feira de Santana, Serra Presta, Itaberaba, Jacobina, Várzea Nova) e nas escolas: (Colégio São Paulo - SP, Colégio ACM, Colégio Senhor do Bonfim, Faculdade Vasco da Gama, Faculdade Unyahna, Fundação Visconde de Cairu e Faculdade Dois de Julho).

Colabora com as lideranças indígenas na fundação do grande movimento indígena, MUPOIBA - Movimento dos Povos e Organizações Indígena da Bahia, participando da primeira coordenação como diretor financeiro e na segunda gestão como secretário geral.

Foi membro do Conselho Estadual de Educação da Bahia - CEE - BA e Do Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia – COPIBA e do Conselho Estadual dos Direitos da Pessoa Idosa (CEPI).

Ser indígena após a invasão portuguesa de 1500 nunca foi fácil para os nossos antepassados, assim como o pertencimento é um desafio para nós atualmente. Viver nos grandes centros urbanos, nas cidades e assumir atividades que inicialmente não fazem parte da vida originária, provoca um estranhamento em nós e nas pessoas não-indígenas em relação a nós.

O racismo, em suas diversas faces, é expresso o tempo todo e de forma contraditória. Os mesmos que defendem a ideia de que os povos indígenas devem adentrar o mundo moderno, desautorizam o pertencimento dos nossos jovens que estão nas universidades utilizando os instrumentos do mundo moderno. Desta vez o discurso afirma que aqueles que fazem um curso superior e usam as tecnologias digitais não são "índios". Sistemáticamente querem condenar os novos povos ao passado e à inferioridade cultural e biológica.

Escrito a quatro mãos, regado por inspirações ancestrais, o texto narra a experiência de um jovem indígena que saiu da floresta e foi vivenciar intensamente o cotidiano na maior cidade do Brasil. No bojo da narrativa são desvelados os racismos, a opressão, os medos e angústias pelas quais a nossa gente passa nos espaços sociais fora de seus locais originários.

Trata-se de um texto que extrapola a tentativa de produzir uma autobiografia. Para além disso, é um grito de socorro dos nossos povos na luta pelo respeito às nossas diversidades sociolinguísticas. É uma lição que pode colaborar na visibilidade dos nossos povos em todos os espaços sociais.

Eis o desabafo:

Nasci no Amapá, em meio a densa floresta, num local situado no extremo norte do país, às margens do grande e majestoso rio Amazonas. Curumim de origem Kayapó com os cabelos pretos e escorridos, conhecido como Tatá, sempre fui repleto de energia, fazendo jus ao apelido referenciado pela grande serpente de fogo, presente nas histórias que me eram contadas pelos mais antigos.

Passei os primeiros anos da minha infância brincando pelas pacatas ruas arborizadas de um bairro na margem do rio Amazonas, junto aos meus primos e outros garotos que moravam naquela região. Nos divertíamos até tarde da noite, brincado de "pira", peteca, corrida de tampinhas, correndo na chuva e nadando nas fartas redes de rios e igarapés do local, sempre observados por meu pai e pelos demais adultos.

Tinha como uma das minhas brincadeiras favoritas subir no topo das maiores árvores para colher frutos, sendo um desafio subir nos galhos mais altos onde somente os pássaros alcançavam. O pé de jambo que havia na frente de casa era uma das minhas árvores favoritas, pois em seu topo proporcionava uma bela vista em direção ao horizonte de céu muito azul das águas turvas do Rio Amazonas.

Nas águas do grande rio, na praia do Aturiá, na Ilha de Santana ou no rio Curiaú, me divertia nadando de uma margem a outra em meio às fortes correntezas, onde buscava árvores próximas da margem para realizar saltos acrobáticos do seu topo para dentro do rio. Junto a meu pai, experiente em andanças nas matas por aquelas bandas (um verdadeiro mateiro), embarcávamos em trilhas na floresta, margeando rios grandes e pequenos, sempre observando e sendo observados por pássaros e outros animais que habitavam aquelas paragens.

As andanças nas longas trilhas eram propícias para a coleta de sementes, das mais variadas cores e formatos, que, mais adiante, seriam usadas para confecção de artesanatos (como colares, brincos e pulseiras), tendo meus tios como mestres da arte originária, experientes artistas da família. Muitas vezes, devido ao alagamento das trilhas, alguns trechos eram feitos de canoa ou de barco e, nessas ocasiões, era possível observar – e, atentamente eu observava – o movimento dos povos da floresta que ali viviam tranquilamente, em palafitas de madeira que pareciam flutuar em meio as águas escuras e barrentas do Amazonas, que mais parecia um mar de água doce.

Ao final do dia, esgotadas minhas energias com tantas brincadeiras, ia correndo para casa à procura de uma boa boia que, em geral, consistia em peixe assado, acompanhado de açaí fresco (batido na amassadeira) com farinha de tapioca; ou uma grande caldeirada de peixe fresco.

Quando completei sete anos de idade, meu pai, engajado nos estudos e no ativismo na floresta, obteve uma bolsa para estudar em uma das melhores universidades de São Paulo, onde foi pesquisar sobre os conflitos na Amazônia. Com isso, mudamos para a cidade de São Paulo, que mais parecia um gigante rio de carros e prédios.

Apesar da minha pouca idade, logo senti que grandes mudanças estariam por vir. Estávamos embarcando para um novo estilo de vida, completamente diferente daquele que estávamos acostumados na floresta. A chegada na grande selva de pedra foi realmente impactante, um local com poucas árvores e com uma exagerada quantidade de arranha-céus de concreto cinzento e de luzes vermelhas dos carros engarrafados nas ruas. Desde a vista da janelinha daquele avião que viria a pousar no aeroporto de Congonhas, me impressionava aquelas intermináveis filas de automóveis na Marginal Tietê.

Logo nos primeiros dias, em rápidas caminhadas pela cidade, tive uma sensação estranha ao ver aquele céu cinzento e o ar com cheiro desagradável. Pouco se ouvia o canto dos pássaros, pois estes eram constantemente ofuscados pelos ruídos ensurdecedores dos carros, ônibus, metrô e muita gente que circulava para cima e para baixo, parecendo ser invisíveis entre si.

O ar carregado de poluição e a poeira extremamente fina fazia arder minhas narinas, causando-me fortes dores de cabeça e certa dificuldade de respirar. O majestoso rio que deveria cortar a cidade, espalhando vida e beleza de ponta a ponta, deixou de ser majestoso e passou a agonizar na cidade mais evoluída do país. Aliás, à primeira vista, o rio Tietê mais me pareceu um esgoto a céu aberto. O forte cheiro desagradável que permeava os arredores do rio e a grande quantidade de lixo que havia ali me deixavam deprimido, com saudade do grande Amazonas, com o qual eu estava acostumado.

Logo percebi que a gelada selva de pedras não era acolhedora: já era de se esperar, meu pai já havia me orientado sobre a nova realidade que viveríamos. Pouco se via crianças brincando pelas ruas; no dia a dia as pessoas sempre apressadas e ocupadas, quase nunca tinham tempo para dar um bom dia ou mesmo para um sorriso. Pelo contrário, os olhares de reprovação que expressavam os mais diversos sentimentos de incômodo pela minha presença eram constantes.

Na escola, o típico cabelo escorrido de estilo cuia e os artesanatos de semente não eram tão aceitos em meio aos colegas. Eram motivos de chacota, apelidos e outras ações marcadamente racistas, pois neste novo ambiente o normal eram cabelos e formas de expressão padronizados. Perdi as contas de quantas vezes me foi pedido que fizesse a famosa dança da chuva ou que bateram na boca e me pediram para repetir: “mim ser índio”.

O sotaque e o palavreado típico das bandas do Amapá também eram motivos para piadas ofensivas e humilhantes, que, naquela época, muitas vezes, eu sequer conseguia entender os motivos. As artes de palha e semente que eu

usava sempre eram vistos e identificados pejorativamente como objetos de macumba, associados a algo relacionado ao demônio, segundo algumas pessoas. Apesar de eu não associar ao racismo as coisas que me eram ditas, eu sentia com clareza a ofensa presente na forma raivosa e sarcástica com que eram expressas, sempre deixando explícita a intenção de humilhar e rebaixar as nossas formas próprias de conceber o mundo.

Com o tempo, passei a sentir certo receio de expor minha origem e busquei de alguma forma me encaixar nos padrões que me eram impostos. Renunciei aos cabelos compridos e aos artesanatos de sementes e penas de pássaros que tanto gostava. Tentava ao máximo um sotaque paulista, inicialmente forçado, que fui aprimorando ao longo do tempo para agradar às pessoas que usavam o racismo contra meu modo de ser, sendo assim até o término de meus estudos de ensino fundamental e médio.

Meu pai foi para Porto Seguro atuar na formação de professores indígenas, numa Licenciatura Intercultural Indígena. Eu fiquei em São Paulo para continuar os estudos vislumbrando a entrada na universidade naquela cidade. No entanto, ele já havia me ensinado, através do exemplo, a valorizar as nossas tradições originárias e lutar por nossos direitos com as diversas armas e estratégias. Foi um grande desafio na minha vida!

Passados alguns anos, amadureci e adquiri consciência da importância de manter minha ancestralidade. Ingressei na universidade com boas expectativas de encontrar um ambiente menos opressor, porém, pouca coisa mudou, pois o desprezo e o incômodo das pessoas ainda era o mesmo – quando não, pior. Passei a desenvolver algumas táticas para me defender, sem deixar de expor minhas origens ancestrais, em situações nas quais, geralmente, faziam-me sentir humilhado e coagido diante dos discursos raivosos que me eram direcionados.

De início, busquei abordagens diferentes, a fim de conscientizar aqueles que estavam ao meu redor, mas, logo notei que muitos deles não estavam interessados nesse papo de conscientização, pois agiam de forma racista por opção, por pura maldade. Segui minha meta, que é estudar, pesquisar, me fortalecer nas forças dos nossos antepassados e buscar colaborar nas lutas dos nossos povos.

Venho tentando ao máximo aproveitar o ambiente acadêmico e as poucas oportunidades de fala que me são dadas para abordar temas voltados para a temática indígena – como os direitos previstos na constituição outorgada em 1988, a observância e consolidação da Convenção 169 da OIT, especialmente no que se refere ao direitos à demarcação e proteção dos territórios originários – sempre entrando nas brechas para alfinetar os projetos colonizadores e as forças ruralistas que dominam o país, incomodando estudantes e alguns professores totalmente desavisados sobre tais questões.

No quarto semestre do curso de Direito, durante a apresentação de um trabalho voltado para as questões de demarcação de terra do povo Guarani Mbya que vive no Pico do Jaraguá – que vem sofrendo históricas violações de seus direitos, desta vez pela construtora “Tenda” – um dos integrantes da minha turma, usando-se de um discurso de “lugar de fala”, questionou qual era minha propriedade para falar das questões indígenas, uma vez que eu não era índio. Um tanto constrangido com a situação, rebati seu questionamento pedindo para que me definisse, na sua visão, o que era “ser índio”. Ele, então, me disse que “índio de verdade tem cabelos grandes e lisos, andam com rosto pintado e moram em ocas de palha na beira do rio, no meio da floresta, e não na grande cidade”. Na sequência, aquela pessoa me perguntou que tipo de índio eu era, sarcasticamente respondendo a si mesmo que eu era uma espécie de “índio moderno”, que portava um celular no bolso, usufruía do desenvolvimento da grande cidade e que até fazia o curso de Direito num grande centro universitário da cidade de São Paulo.

No calor do momento e diante de tanta violência expressa, fiquei acuado e não tive palavras para rebater novamente. Mas, naquele mesmo dia voltando para casa pensei comigo mesmo: nos obrigam a nos tornarmos aquilo que não somos e tentam, a todo instante, desmontar os nossos pertencimentos originários. Nos forçam a abdicar de nossos hábitos e costumes ancestrais, nos impondo padrões aos quais devemos seguir à risca para que tenhamos um mínimo de aceitação daqueles que não compreendem nossas ancestralidades, e, no final de tudo, esses mesmos colonizadores nos cobram que sejamos exatamente aquilo que nos foi tirado.

A partir dos ensinamentos que tive em casa, com meus pais, senti a necessidade de me envolver nos movimentos sociais, particularmente no movimento indígena. Desta forma, passei a frequentar reuniões e manifestações pelos nossos direitos, estando ativamente em grandes mobilizações na cidade São Paulo nos últimos anos.

A violência que quer nos calar nunca foi efetiva para a realização do projeto de extermínio dos nossos povos. A palavra de ordem é resistência, re-existência, e assim seguimos nas trilhas e pelas luzes deixadas por nossos antepassados, não sem perdas e nem sem negociações e mediações.

Graças aos Espíritos das guerreiras e guerreiros, não abandonamos as nossas tradições e saberes, pelo contrário, quando o mundo colonizador pensa que desistimos dos nossos pertencimentos, ressurgimos como um beija-flor que voa serenamente, ou como um jequitibá repleto de vida sintonizada pela simbiose com outras espécies vegetais e com a presença de dezenas de outras formas de vidas.



Camilo Kayapó, educador social. Graduando em Direito.



Edson Kayapó, pertence ao povo Mebengokré. É ativista do movimento indígena e ambientalista no Brasil.

O QUE SOMOS!

Chico Payaya

Povoação de diversas etnias
Originada pelos nossos divinos
E são saberes cósmicos!

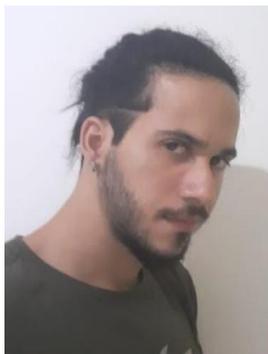
Identidade nos define,
Seja Payayá ou Macuxi,
Tupinambá ou Pataxó,
Xavante ou Krenak,
Apiaká ou Iranxe Manoki
Definindo quem somos!

Somos também filhos da terra,
É dela que fortes permanecemos
Vivendo no mundo dos brancos
Mas criaremos os nossos no mundo deles...
Não, não somos colonizadores, nem autoritários!

Somos de Pindorama!
Abya Yala!
Pachamama!
Sim...
Voltaremos a ser a Terra sem Males!
Onde valores antigos e atuais
Entrarão em equilíbrio
E mais nenhuma gota de sangue
será derramada!
Somos música,
Somos natureza,
somos historiadores,
escritores,
filósofos,
cientistas,
professores,
acadêmicos,
somos uma diversidade complexa,
somos cores,
apenas...
S-O-M-O-S...

Breve histórico dos Payayá

Os Payayá são um povo que se concentra na região da Chapada Diamantina e Vale do Paraguaçu, sertão baiano, mas também há parentes dispersos pelas regiões do país. Na atualidade há uma comunidade Payayá no município em Utinga na Bahia e que estimamos como sendo a nossa aldeia mãe.



Licenciando em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI. É poeta, historiador-pesquisador, estagia no Centro de Memória da Fundação Pedro Calmon. Sou indígena em contexto urbano da etnia Payayá, meus ancestrais são da região Conceição do Coité onde minha mãe nasceu.

CANTA GALO, UMA COMUNIDADE DO POVO KIRIRI DE BANZAÊ

Claudemir Jesus de Andrade

Breve História da minha aldeia de Canta Galo

O povo Kiriri de Canta Galo está localizado no estado da Bahia da capital de Salvador. O território Kiriri encontra-se entre os municípios de Banzaê, Ribeira do Pombal, Cícero Dantas e Quijingue. É organizado em 14 aldeias sendo que cada uma possui suas lideranças. Atualmente o povo Kiriri é liderado por oito caciques. Cada cacique tem três conselheiros, formando um total de 24 conselheiros.

O pajé orienta e resolve os problemas espirituais em cada aldeia cujo objetivo é buscar melhoria para as comunidades. O cacique por sua vez tem a função de buscar projetos para o desenvolvimento das aldeias e tem direito e poder de resolver os conflitos visando a harmonia na comunidade.

No tocante aos conselheiros, eles são representantes locais de cada aldeia, têm a função de aconselhar para que não cometam algum ato que venha a desarmonizar a comunidade. As lideranças do povo Kiriri de Canta Galo junto com seu povo, fazem assembleia e discutem propostas respeitando a opinião de todos da aldeia. As reuniões gerais e locais são organizadas pelo cacique e conselheiro e são realizadas quinzenal ou mensalmente.

Entre as organizações estão o dia 19 de abril, a Primeira Noite dos Indígenas e os Festejos do Senhor da Assunção entre os meses de abril e maio, como acontecem todos os anos e que proporcionam momentos de alegria e diversão, valorizando e fortalecendo a identidade cultural.

O Toré para o povo Kiriri de Canta Galo é como resistência e fortalecimento. Temos também na aldeia os trabalhos comunitários que são praticados dentro das aldeias Kiriri, que são os trabalhos geral e local, dessa forma contemplam todos os indígenas. O trabalho geral como é chamado, é quando é organizado pelo cacique e que mobiliza todas as comunidades que vão participar sob sua liderança.

Os conselheiros têm a função de avisar e conduzir as famílias das aldeias para participarem do trabalho geral que será realizado na roça comunitária do povo Kiriri.

O trabalho local é quando o conselheiro é responsável em organizar a sua comunidade para a execução das atividades, como por exemplo: a limpa do Colégio, da Igreja, caminhos das aldeias, a rodagem e o principal que é a dedicação ao terreiro onde ocorre o Toré.

A matéria-prima para artesanato vem do licurizeiro que é uma planta frutífera do semiárido baiano que produz fruto no mês de março. É dessa planta que é retirado um coquinho muito querido por nós e muito gostoso que é o licuri. Sua polpa é utilizada no preparo de alguns alimentos. A polpa quando pisada no pilão serve para preparar o leite que é adicionado no preparo do peixe ou arroz na Semana Santa. Dessa planta também fazemos artesanato. Por exemplo, pulseiras, anéis, brincos, cestas, arupembas e vassouras, ajudando assim no sustento e renda da família.

Outra planta específica da aldeia Kiriri é o caruá, encontrada nas serras e na mata conhecida como mata escura, nome dado a uma serra da aldeia. É dessa planta que confeccionamos vários produtos com sua rica palha e fibra. Logo, com essas fazemos nossos artesanatos, tais como, tangas, cocares, redes, cordas, bolsas, aiós, sutiãs e chapéus. Esses produtos são usados em eventos comemorativos culturais e tradicionais como o ritual do Toré, nas comemorações do “Dia do índio”, lutas e protestos, além de serem comercializados dentro e fora da aldeia.

Outra matéria-prima é o barro. Uma outra fonte de renda do povo Kiriri de Canta Galo. Ele é encontrado nas cores branca, preta, amarela, vermelha e cinza. Um tipo de argila que nós indígenas utilizamos na cerâmica, como por exemplo na vida de uma nação, seja na tristeza, alegria, união, além de representar um elemento da natureza e dos nossos ancestrais nas lutas e conquistas.

A pintura também por sua vez tem seus significados e seu momento. A nossa pintura expressa também o nosso modo de viver e de organização. O povo Kiriri não gosta muito de andar pintado, pois na maioria das vezes é nos rituais e nas pinturas e nos artesanatos que expressamos melhor as pinturas. A nossa terra é rica, como também as árvores e argila (barro) que dão tinta sendo que nas árvores encontramos as tintas preta, vermelha, amarela e verde. Entre elas temos: o Jenipapo, São João Miúdo e o Urucum.

O nosso povo Kiriri de Canta Galo sempre buscou na Educação os conhecimentos na busca de novas soluções e sua importância nas transformações socioculturais, políticas e tecnológicas que nos trazem constantes quebras de paradigmas ao longo da história do nosso povo. A Educação Escolar Indígena passa a assumir algumas mudanças, passando a mostrar novos caminhos de contextualização, interdisciplinaridade, construção de estratégia, discussão de regularidade e modelos. É nesse novo horizonte que saberes étnicos se fortalecem e começam a entrar na sala de aula como estratégia de aprendizagem.

Em nossa comunidade valorizamos muito nossos saberes e afazeres como alicerces para a formação de cada pessoa, isto é, de cada parente através das aprendizagens na Educação Escolar Indígena. Assim, priorizamos nossa educação, nossa cultura, nossa história para darmos continuidade desses saberes e afazeres para as novas gerações como garantia da sobrevivência de nossa etnia.

Enfim, a aprendizagem é construída no decorrer dos anos da vida escolar dos indígenas, que vêm trazendo possibilidade de desenvolvimento dada a nossa competência, habilidade, inteligência e na busca de mantermos nossos direitos sagrados à terra, à educação, à saúde, ao bem-estar e na valorização das nossas práticas sociais, tradições, modos de vida e nossa relação com a natureza-mãe em nosso território Kiriri de Canta Galo.



O autor nasceu no dia 21/06/1982. É indígena do Povo Kiriri, da Aldeia Canta Galo, localizado no Nordeste da Bahia – município de Banzaê, neste Estado. Professor de Artes, concursado, trabalha no Colégio na Aldeia, é artesão, desenhista e aprendeu a escrever seus contos e histórias em 2009 quando estudou na LICEEI - Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena, na Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Considera que em 2021 ampliou seus horizontes como professor, escritor e pesquisador indígena ao participar da Formação de Agentes Indígenas de Leitura (AIL), realizada pela ARUANÃ - Associação Para Recursos Ambientais e Artísticos, que teria sido uma das suas mais importantes experiências como educador, artista e indígena.

A PAWÍ E O SAGRADO

Denízia Kawany Fulkaxó

Tunyrã um dos pequenos kurumin da comunidade, acompanha a vida do nosso povo, nossos costumes e rituais, vem crescendo, assim, já começa a puberdade, trazendo novos interesses, despontando a adolescência, despertando os interesses no caminho de se tornar um dos guerreiros da aldeia. O seu olhar para os assuntos da comunidade mudou, passa horas em pensamentos distantes, refletindo sobre assuntos que antes não o interessavam, olha de forma diferente para as meninas que em breve se tornarão mulheres e com nítido interesse vai definindo o seu caminho futuro, ele observa e começa a se interessar pelas práticas sociais dentro da aldeia, os jogos, as cantigas, os encontros com outros jovens, sempre muito atento.

Tunyrã está estudando o Ensino Fundamental II, atento aos debates, aos ensinamentos e as práticas e costumes do nosso povo, pergunta a seu avô Porãsutu:

- Vovô,

Fumar faz mal?

Fumar faz mal a saúde?

Seu avô que estava a aprear o cavalo, para imediatamente, colocar pacientemente o cavalo para pastar, diz para ele:

- Pegue ali a minha chanduca,

Pegue o Tané, e venha sentar aqui comigo para chanducar.

Vamos falar sobre esse assunto

Vamos falar sobre o fumar, sobre o fumo e sobre nós povos indígenas

Seu avô senta-se em um banquinho no terreiro da casa, acende a sua chanduca, pede para que o jovem Tunyrã puxe outro banquinho e sente-se ao lado dele e assim começa a falar:

- Tunyrã, para falar sobre esse assunto preciso te contar a história que os nossos antepassados contam.

Contam os nossos ancestrais que há muito tempo atrás, mas é muito tempo mesmo, estamos falando de mais de dez mil anos, nosso povo veio de muito longe, de uma terra muito longínqua no oriente, na verdade falam os antropólogos sobre nossas origens de povos que vieram de várias partes em grupos que aqui se encontraram, grupos do continente asiático e até do extremo norte europeu, falam de regiões onde hoje está a Austrália, onde está a Mongólia, o Oriente Médio e até de grupos que vieram das terras onde hoje é a Rússia, pois bem, esses grupos aqui encontraram, terra fértil, clima favorável e se instalaram, formando assim os primeiros povos dos continentes hoje conhecidos como continente americano, na verdade esse nome foi dado pelos colonizadores europeus em homenagem ao navegador italiano Américo Vespúcio que vendeu seus serviços tanto a coroa Portuguesa como a coroa Espanhola.

O nosso continente originariamente era conhecido por diversos nomes dentre eles, Abya Ayala que compreendia toda a região hoje denominada de América.

Tunyrã muito interessado na história, interrompe seu avô:

- Vovô, muito interessante essa história, mas a pergunta foi se fumar faz mal a saúde, o que tem a haver com a história do nosso povo?

- Calma menino!

Ouçã a história e você vai compreender

Tome modos e escute.

Porãsutu dá uma profunda baforada na sua chanduca liberando grande quantidade de fumaça que logo vai se dissipando e subindo pelos ares, enquanto ele retoma a conversa:

- Nosso povo faz parte desses grupos, ou seja, nós somos originários deles.

Os povos originários viveram nesse território por milhares de anos, para isso, desenvolvemos as habilidades da caça, da pesca e da agricultura. Desenvolvemos nossas próprias tecnologias, arquitetura e assim os nossos saberes foram sendo transmitidos, domesticamos as sementes, as plantas, alguns animais e vivíamos em um eterno e farto paraíso.

Mas, é preciso entender que nosso povo carrega suas próprias crenças, crenças essas que nos conduziram até aqui há milhares de anos atrás e nos conduzem até hoje como povos protetores da natureza.

Para falar do fumar, eu preciso falar de BADZÉ.

Você sabe quem é BADZÉ, né?

- Sim, vovô!

Badzé é o protetor do fumo, o organizador do mundo.

- Sim, Badzé é o protetor do fumo, o organizador do mundo, aquele que criou a tudo e a todos.

O grande mestre formou os processos mentais, o pensamento.

Badzé é o grande pai foi ele que criou Poditã e o Warakdzã.

Poditã, filho de Badzé é o protetor da caça e da guerra e o Warakdzã é o protetor da noite e do sonho.

Eles vivem nas sete estrelas, na constelação de Orion.

Badzé foi quem enviou Poditã para a terra no princípio dos tempos para ensinar ao nosso povo sobre as plantas, as medicinas, os frutos e grãos, foi Poditã que nos ensinou os segredos da caça, a fazer farinha de mandioca, a preparar utensílios para o nosso uso diário, foi ele que nos ensinou as artes do canto, da dança e os mistérios dos rituais, os segredos da pajelança e o grande segredo do nosso povo que mantém a vida na terra.

Warakdzã é quem rege a noite e seus mistérios, os sonhos e suas mensagens, os presságios e a sensibilidade, os estados de consciência e as viagens para outras dimensões.

Nós povos originários reverenciamos BADZÉ e a ele nos conectamos através do uso da chanduca, a fumaça do Tané fortalece o corpo e o espírito dos que usam a sagrada chanduca ou pawí. Usamos a fumaça do tané também para a formação de um escudo de proteção quando estamos vulneráveis, para os recém-nascidos e suas mães enquanto estão com o corpo aberto no resguardo do pós-parto ou para proteger alguém dos seus males. Compartilhar a chanduca ou pawí fortalece os vínculos entre nós na comunidade.

Quando acendemos a chanduca assim como fazemos agora estamos em conexão com o sagrado, nos ligamos ao divino.

A fumaça que sobe leva nossos pensamentos, nossos pedidos, nossos males, nossos agradecimentos ao grande pai, quando cuspiamos na terra, aterrmos os pensamentos, confirmamos as intenções, assim nós entendemos o uso da chanduca.

Reverenciar sim, então fume, mas não trague, pois, o tragar pode trazer doenças

O fumo é para se conectar ao Grande Espírito, não para você.

Em alguns momentos pode-se até tragar uma ou duas vezes para elevar e alterar o estado de consciência, abrir o campo dos sonhos trazendo mensagens e abrindo a mente para novos conhecimentos, mas não sempre, não como um vício, não como um hábito. O hábito é praticar o uso da chanduca ou do Pawí, o fumar de forma ritualística, de forma respeitável, de forma sagrada.

- Ah! Entendi, diz o jovem Tunyrã.

Fumar não faz mal, mas tragar pode trazer doenças

É isso vovô?

- É mais ou menos isso filho, mas tem outros fatores que são muito importantes.

Nós povos originários no mundo inteiro usamos e reverenciamos a chanduca de diversas formas, ela tem grande poder de cura para algumas enfermidades, é um excelente repelente, na lavoura é usada contra as doenças das plantas, usamos infusões em garrafadas, em pastas com emplastos, em forma de rapé, mascando, bebendo, usamos como incenso, em tantas outras coisas, inclusive em rituais próprios e secretos. A chanduca é usada para selar a paz, para unir os parentes, para compartilhar as conversas e para nós indígenas, faz parte da vida diária.

Entre os povos originários, há aqueles que costumam cheirar um pó feito a partir das folhas secas, às vezes misturadas a outras ervas, entrecascos e raízes que chamamos de rapé, enquanto outros, os mais velhos fazem pequenas bolas para mascarem, muitos povos ingerem o extrato do fumo em forma de chá, o sumo das folhas verdes misturado a outras ervas pode ser passado na pele como repelente ou como remédio na cura de coceiras e feridas, é poderosíssimo na cura de picadas de animais venenosos inclusive serpentes.

O manuseio dessa medicina é de grande responsabilidade, é sagrada, o seu manejo desde o cultivo, a escolha das folhas, seu preparo tradicionalmente deve ser feito com muita atenção, concentração, intenção, reza e tecnologia.

Existem diversas formas e tipos de preparos e de misturas que variam de povo para povo. O fumo pode ser usado puro ou misturado com outras plantas, há receitas especiais desenvolvidas por cada povo. Usamos em nossas cerimônias

junto com outras medicinas, mas isso também vai do momento certo que é orientado pelos mais velhos e pelo pajé e faz parte das nossas ciências indígenas. Esses conhecimentos são ciências antigas e complexas que cabe a cada povo decidir quando como e com quem compartilhar, pois elas constituem seu íntimo sagrado e secreto.

O maior problema é que assim como com outras medicinas, o colonizador, invasor se apoderou dessa planta sagrada e desenvolveu um dos maiores males da humanidade, o cigarro, o seu mau uso matou e vem matando milhões de pessoas, pegaram uma planta sagrada, acrescentaram substâncias altamente tóxicas e viciantes, venenos, conservantes e mais uma vez se tornaram vítimas da sua própria ganância.

- Ynatekié obrigado vovô!

Hoje eu aprendi muito com você.

- Filho, lembre-se da minha resposta sempre:

Fumar faz muito mal

Fumar mata as pessoas

Fumar causa doenças graves

O cigarro é um dos grandes males da humanidade.

Na certeza de que Tunyrã tinha entendido por que fumar de forma errada com outros tipos de substâncias acrescidas ao fumo faz mal, também que ele entendeu o significado do uso da chanduca pawí pelos nossos parentes em conexão com a ancestralidade.

Usar a Chanduca ou Pawí é um potente instrumento para estabelecer a conexão com o organizador do mundo, BADZÉ. Ele é o Grande Espírito da humanidade e o criador de tudo e de todos.

Após uma longa conversa sobre a chanduca, Tunyrã vai para sua casa na certeza de que seus encontros com seu avô ensinam muitas histórias de seu povo e sai cantarolando:

- O cocar é minha casa

O pawí é meu coração

A maraca é o instrumento que o pajé fez pela união.

O lê, lê ra ra ra

O lê, lê ra ra ra

Arreiará...

Breve histórico do povo Kariri-Xocó

O povo Kariri-Xocó fica localizado na região do baixo São Francisco, no município de Porto Real do Colégio - Alagoas. As duas cidades estão ligadas pela ponte que serve de eixo entre a região sul e o nordeste brasileiro, como parte da BR - 101. Hoje são aproximadamente cerca de cinco mil indígenas que vivem ainda da caça, da pesca, dos artesanatos, das ervas medicinais, e dos trabalhos de utensílios cerâmicos. Além disso, vivem também do trabalho formal dentro e fora da comunidade. A denominação Kariri-Xocó foi adotada pela fusão entre esses dois povos na luta de unificar seus parentes para não serem extintos pela política fundiária do império que tiveram suas terras aforadas e invadidas pelos poceiros da região. Sua identidade é preservada pela manutenção do ritual do Ouricuri que é o centro principal para preservação de sua cultura até os dias atuais. Essa preservação estimula uma política positiva de sua identidade como parte de um povo que luta constantemente pelos direitos de existir como nação.

Na atualidade os Kariri-Xocó preservam a Dzubukuá, uma das variantes dialetais da língua Kariri ou Kiriri, do tronco linguístico Macro-jê, em seus rituais, tendo como parte educacional sua retomada a fim de que ela seja fluente entre as crianças, jovens e adultos e isso vai acontecendo através de seus cantos e danças, narrativas, poemas, textos e como também na medicina e seus elementos de cura.



Pedagoga, contadora de histórias, mestranda em Povos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras com o tema: Paradidático; Narrativas da Memória, História, Interculturalidade do Povo Indígena Kariri-Xocó/AL (UNEB - Bahia), Linha 2: Cultura, Educação e Memória, Bacharel em Direito (UNIT/SE). Escritora dos livros Kariri-Xocó: contos indígenas, volumes 1 e 2 pela editora SESC. Coordenadora do espetáculo: “A Cura do Mundo: Povos da Floresta”. Coordenadora do projeto: “Brincando com os Kariris-xocós” e do projeto: “Toré: Som Sagrado, Danças e Cantos dramatizados”. Especialista em “Desenvolvimento Infanto-Juvenil um Enfoque Psíquico-Educacional” pela (FASE- SE). Coautora do livro: “FULKAXÓ Ser e Viver Kariri-Xocó”.

CARTA MEMÓRIA *(Para Reflexão do Povo Pataxó, para as Lideranças, Parentes e Comunidades).*

Joel Braz Pataxó

Estou escrevendo esta carta pra me comunicar com vocês. O momento é drástico e perigoso, talvez mais do que vocês pensavam, não é verdade? Pois bem, talvez só agora vocês estão vendo. Não sei se vocês já esperavam que fosse tão complicada a luta indígena, a luta pela terra, a luta pelos nossos direitos. É visto que o índio bom é o índio que não luta por terra, o índio que não reclama por seus direitos. O índio que fica calado, o índio que fica e sofre calado igual a ovelha. Esse índio é bonzinho, não mexe com ninguém, é um índio surdo, mudo e cego.

Eu vou dar um exemplo:

Se nós, os pataxó, vivíamos trabalhando para os fazendeiros da região, como acontecia com os nossos pais, tios, nos anos 60, 70, e até nós anos 80, aí nós éramos bonzinhos; trabalhando como boias-frias. Cumprindo horários, das 06 horas da manhã até às 05 horas da tarde, acordando 04 horas para a tarefa do trabalho, dando lucros aos patrões, é claro, e ainda seriam chamados de preguiçosos. Roçando pastarias, roçando cacau, colhendo, troperando, secando cacau a noite toda, fazendo cerca e outros serviços. Ah, se nós ainda vivêssemos como pião dos fazendeiros, nós talvez não éramos chamados de ladrões.

É isso mesmo, aconteceu até com mais de 50 companheiros da nossa idade, vocês sabem disso.

Quem era casado, a mulher, a jokana, ficava com os olhos secos de tanto ficarem olhando para o caminho, esperando 40 dias, 60 dias, delas que até três meses sem o marido.

Não me esqueço quando o João Barbosa era vivo, que ele não aceitava que ninguém passasse nem na pista em frente da casa de taboa preta.

Não esqueço quando morávamos ali, onde Fubuia mora hoje, em 1979.

Quando morei no Trevo Grande chamado de 1985 a 1986, onde é a aldeia Trevo do Parque hoje, eu e outras famílias, Benedito Tributino, meu primo Balbino, João Bernardino, etc, que nós tirávamos pati, cipó, taboca, imbiriba e buri pra fazer artesanatos escondidos, pra os fazendeiros e os guardas do IBDF, hoje IBAMA, não verem.

Vocês já esqueceram? Pois eu ainda não esqueci não.

Pois bem...

Lembro-me quando nós íamos trabalhar nas fazendas no caminho pra chupar uma cabaça de cacau que tinha que tirar, olhando para os quatro lados pra ver se não tinha alguém vendo. É, muita gente deve ainda lembrar disso.

Que com fome pelos caminhos das fazendas colhíamos uma jaca ou banana pra comer, com cisma dos ditos que diziam ser os donos não verem, e até patrão que descontava uma semana de serviços se encontrasse ou soubesse que alguém fizesse isso. É, muita gente deve ainda lembrar disso.

É... Tudo isso aconteceu.

Tudo bem... Mas, onde eu quero chegar é o seguinte:

Que todos nós vamos dar uma volta, nos caminhos da vida. E ao nos relembrar do tempo, dar uma estudada na lição do tempo. Vamos lembrar quando nossos pais e avós viviam, do campo de aviação, a lagoa e do córrego do Matalawê ao centro de Barra Velha.

Vamos recordar desse tempo, de 1967 mais ou menos, eu era criança, mas me lembro.

Até os dias de hoje:

Naquele tempo, pelo estudo que fiz, tinha mais ou menos 23 famílias de Barra Velha, Boa Vista, Mutum, Ribeirão do Acrizio, ao Campo do Boi. Não era mais do que 60 Pessoas indígenas, naquele tempo, era chamado de Seu João, de Seu Antônio, de Seu Mané (os caboclos) ...

Agora nós vamos olhar no quadro de vida de nós, Pataxó hoje:

Com 15 aldeias no litoral – de Santa Cruz de Cabrália até o município de Prado e mais uma aldeia em Minas. Ahh!!! Vocês querem que eu diga os nomes das aldeias? Então eu digo.

Mata Medonha, Coroa Vermelha, Imbiriba, Barra Velha, Meio da Mata, Boca da Mata, Guaxuma, Trevo do Parque, aldeia Nova no Monte Pascoal já consagrada no mundo desde os 500 anos ou antes, daí vem, aldeia Corumbauzinho, e a aldeia Pequi, consagrada pelo massacre dos dias 14 e 15 de setembro de 2002.

Vamos lembrar também que, segundo informações, só em Barra Velha tem 620 alunos, só os que estudam, fora as crianças que ainda não estudam.

Veja a situação de Coroa Vermelha: o índio pra conseguir um pedaço de terreno tem que comprar de outro e, às vezes, pode não conseguir. Em Barra Velha eu passei por isso.

Boca da Mata também já vive esta situação: até pra tirar uma madeira pra fazer uma casa e pra fazer artesanato, tem que ser dentro da área de preservação – nome que tem que ser mudado pra área de conservação.

Então:

Olhando tudo isso, durante esta viagem no tempo, é que aceitei o propósito de lutar pelo meu Povo, pelas nossas crianças que ainda não sabem se defender, digo saber defender seus direitos garantidos na Constituição. Mais uma coisa que eu não digo pra todos, é que antes de vocês confiarem no meu trabalho e na minha pessoa, eu fui eleito por Deus pra este trabalho, pra essa luta.

Bem, olhando isso eu sou prova que tem muito dos nossos parentes que não têm onde morar nas cidades vizinhas, vivendo nos aluguéis, sem espaço pra fazer um banheiro quanto mais espaço pra fazer uma horta.

Mas a minha luta não é por política, por poder, por posição, por cargo, por vínculo aos governos, a minha luta é de vocês, por vocês e pra vocês, pra mim, pra nós e pra os nossos futuros filhos e netos.

Luta pela posse das terras perdidas, pela garantia da demarcação da nossa terra.

Uma demarcação inteira, contínua, não por fatias de terra. Uma demarcação que chamavam nos anos 30, anos 40 e anos 50.

Quem pode dizer que o grupo dos Pires não é índio?

Quem pode dizer que o grupo dos Machado não é índio?

Como outros índios espalhados por todo o território chamado de Monte Pascoal.

Como:

- Os familiares do finado Tãno;
- Benedita do finado Názaro, donos do Champrão;
- Os filhos da finada Maria Cartuchim, irmã do Benedito.
- Os Filhos e netos de Pedro Carro;
- O grupo de Benedito de Amáro – Cunhado do Véi Bico;
- O grupo de Zeca Brito e Pedrinho, pai de Meio-Litro;
- O grupo do Velho Imidio Machado e Cisto.

Ou, quem diz que o Carrôla não é de índio, a Barra do Rio Corumbau, o Champrão, a Boca do Córrego do Riacho Grande, Caveira, Craveiro, Área do Genado, Jovenço e Sérgio, a Boca da Barra do Rio do Cahy, Ribeirão do Acrizio, Córrego da Palha, Córrego da Lama, Rio do Sul – Lado Leste dos Barrigas, Rio do Sul – Centro Oeste do Zé Braz, Rio do Sul - Meio e Cabeceira – dos Machado, Cumuruxatiba, Palmares ou Córrego das Palmeiras, São Geraldo.

Quem são os verdadeiros donos?

É, quem obteve primeiro a posse da terra, conforme o que diz a Constituição Brasileira, no artigo 231 – Parágrafo 1º - 4º ? Ou é aquele que comprou a qualquer custo. Que grilou, tomando com feirinhas, com troca de cachaça, cavalo velho e até com ofertas de empregos; e à força, a chumbo e a bala, no caso da família dos kuati e outras famílias?

Ou com base na lei:

Quem nasceu, viveu e tem os pais, seus avós, tataravôs, e tetravôs, sepultados nestes locais são donos legítimos ou são invasores?

As testemunhas dessas coisas ainda estão vivas e são muitas.

Em Cumuruxatiba é milhar. Em Corumbau é mais de 100. Veleiro, Serra do Gaturama, Palmares, Guarani de Prado, Prado, Itamaraju, Alcobaça, Montinho, Itabela, Coroa Vermelha, Rio de Janeiro, por lá eu tenho parentes, e Salvador.

E tantos outros lugares têm esses herdeiros e testemunhas. Essas testemunhas um dia vão falar. Elas estão caladas porque os dragões estão falando mais alto. Só que um dia os dragões vão calar suas vozes. Eles não vão gritar o tempo todo! Eu estou certo, de que eu estou certo!

O meu povo precisava, e precisa, de alguém de muita coragem, humildade e inteligência pra lutar. Não pra medir força, mas pra defender os nossos legítimos direitos pela nossa terra – não só pelos 180 mil hectares, mas por 500 mil hectares.

De Cumuruxatiba ao Rio dos Frades, onde está Juacêma querida.

Afinal é muita coisa pra falar pra vocês, só num livro escrito pra dizer tudo, talvez.

Mas quero dizer ainda que a prova da minha luta e da minha lealdade por vocês, vocês vão sentir e ver. Quando vocês tiverem mais espaço maior pra criar gado, animais, porcos, peru, patos, gansos, galinhas, etc.

Quando comprarem mais carro, casas construídas e mobiliadas.

Com dinheiro no Bolso ou no Banco, não que aí muitos não vão se lembrar de mim.

Isso é meu sonho:

Uma coisa: é como diz a lei.

Em outras palavras:

O meu lugar, o meu habitat. Só vou deixar pra os meus filhos e netos. E a minha futura geração.

30 de janeiro de 2022 (com data original de 20 de dezembro de 2000)

Xarrú Ingorá

Monte Pascoal – Porto Seguro – BA.

Breve histórico sobre os Pataxó

Os Pataxó são uma nação indígena nativa e ocupante de vários municípios do Extremo Sul Baiano. Essa é uma verdade que precisa ser dita, do município de Mucuri, ao município de Santa Cruz de Cabrália, onde se dividia uma convivência com outras várias etnias, irmãs, tais como: os Maxacali, os Aimoré, Comanoxó, os Baykuirá, os Rabyrá, e os Kutatoi.



Sou Joel Braz Pataxó. Sou um dos guerreiros de luta pela terra Pataxó do monte Pascoal: fui cacique de três comunidades do meu povo a partir de 1995. Em novembro de 1998, o conselho de caciques me elegeu para a coordenação da Aponte - Articulação dos povos e organização de Indígenas do Nordeste de Minas Gerais e Espírito Santo, onde, durante as vésperas dos 500 anos, juntos com todas as organizações do Brasil, trabalhamos e organizamos os movimentos e manifestações indígenas, e ações de luta. Aqui na região do extremo sul da Bahia, fizemos quinze retomadas, incluindo a retomada do parque do Monte Pascoal, começando em agosto a abril de 2000; por motivo destas lutas a polícia militar e a Associação dos Fazendeiros, e a empresa Versace Celulose e alguns fazendeiros em particular me acusaram de dezenas de crimes. Com isso fui condenado a 14 anos e 7 meses de prisão domiciliar. No final em 16 de agosto de 2017 fui levado a julgamento com júri popular, onde fui beneficiado e absolvido por 4 votos a 3, mesmo passando por todos os sofrimentos e acusações, difamação, calúnias, ameaças e perseguição e opressão, por parte de fazendeiros com seus pistoleiros. Fui cacique da aldeia Meio da Mata, eleito em junho de 1995 por aquela comunidade. Fui vice-cacique do ex-cacique José Ferreira (Baraiá) da aldeia Barra Velha, aldeia matriz do povo Pataxó. Fui também o primeiro cacique da aldeia Pé do Monte (aldeia Nova do Monte Pascoal) e fui o primeiro presidente do Conselho de Saúde do Sul, Baixo sul e Extremo sul da Bahia por 4 anos em dois mandatos consecutivos. Fui o principal líder da organização “Frente de Resistência e luta Pataxó” por dois mandatos, isto é, por quatro anos (1998 a 2020). Por mandatos de mesma duração, fui o coordenador do Movimento Indígena Pataxó. Fui representante como cacique da comunidade e da aldeia Ribeirão que é umas das aldeias criadas durante as retomadas. Ela fica localizada na parte central do chamado Parque Monte Pascoal e é a terra onde viveram os meus antepassados (avós, bisavós e meus tataravós). Eu pertencço a três sangues Indígenas: Pataxó, Tupinambá, e povo Garranchos do rio Jequitinhonha.

MÃE TERRA OLIVENÇA: TERRITÓRIO DE NOSSA ANCESTRALIDADE SAGRADA

Katu Tupinambá

O Território que hoje chamamos de Olivença já era habitado por nossos ancestrais antes do período em que fomos forçados a conviver com os jesuitas na Aldeia Mãe, após a invasão europeia. Sabemos disso não pelos livros de história e sim pelas palavras dos anciões que mostram como nós Tupinambá já estávamos nesta região há centenas e centenas de anos.

Uma das formas de resistência que encontramos foi atacar os invasores e seus empreendimentos coloniais. Isto adiou a ocupação e a fixação dealdeamentos nessa área ao sul da Bahia. Como nos falam os mais velhos, a nossa resistência era muito grande, mesmo assim, os portugueses com o poder das armas tinham fortes interesses nas nossas terras. Isso fez com que eles usassem várias formas de violências e repressão.

Perseguiam, torturavam e matavam os que resistiam às suas imposições como a edificação do Aldeamento de Nossa Senhora da Escada. Um exemplo disto foi o Massacre do Cururupe quando Mem de Sá massacra em 1560 nossos parentes que não aceitavam a presença dos invasores.

O povoado foi formando-se segundo os padrões dos invasores. Implantaram sua escola para catequizar nossos ancestrais. Porém, nos apropriamos daquele espaço e o mantivemos como área indígena, conservando mesmo escondidos as nossas tradições. Por isso, a Aldeia Mãe, mesmo com as imposições, continuou sendo nosso território.

Em 1750 apareceu um novo comandante português chamado de Marquês de Pombal que expulsou os jesuítas do Brasil e de Olivença. Muitos dos Aldeamentos Indígenas que tinham nomes religiosos ganharam nomes de vilas de Portugal. Foi assim que o Aldeamento de Nossa Senhora da Escada passou a se chamar Vila Nova de Olivença, nome de uma vila portuguesa.

A partir daí foi incentivada a mestiçagem de índios com colonos portugueses. Isso facilitou a entrada de portugueses no território das vilas não apenas para morar com os índios, mas também para negociar e ocupar nosso território. Mesmo com a presença dos portugueses continuamos a viver no espaço da vila e nas matas da região de Olivença como nosso território.

Os portugueses violentaram nossas parentes e criaram organizações familiares ocupando o espaço da Aldeia Mãe. Mesmo assim, continuamos a resistir e mantivemos nossa forma de produzir alimentos e viver. Em nossas roças produzíamos alimentos que vinham da mandioca, desde a farinha até a nossa bebida que chamamos de jiroba. Continuamos a viver da pesca, caça, nomato e catando caranguejos nos manguezais. Seguimos fazendo nosso artesanato de vários tipos.

Como nos falam os anciões, os invasores não conseguiram apagar o nosso modo de viver e continuamos nossa cultura, vivendo próximos aos rios e no interior do território, mantendo sempre ligação com Olivença. No nosso cartório em Olivença, documentos mostram que ainda nos finais do século XIX esse modelo de massacre e invasão do território se manteve, permanecendo até a atualidade.

Em 1875, os invasores determinam que as terras dos antigos Aldeamentos passassem a ter o estatuto de "terra devoluta", podendo ser transferidas da Coroa para os estados e estes emitirem titulação de propriedade a quem eles desejassem. Foi o que aconteceu com as terras de Olivença. Contudo, mais uma vez, resistimos e nos mantivemos em nossas terras tradicionais.

A década de 1930 foi novamente um tempo de forte pressão para que deixássemos nossas terras. Muitos de nossos parentes, explicam os anciões, refugiaram-se nas serras. Mas também foi a época da Revolta de Marcelino que chamou alguns parentes para lutar pelo nosso território sagrado. Na fala dos mais velhos percebemos como Marcelino lutou enfrentando a repressão policial. Ele e outros bravos parentes em sua luta conseguiram refúgio principalmente nas regiões da Serra das Trempes e da Serra do Padeiro.

A repressão foi forte contra Marcelino e nossos Parentes. Ocorreram prisões e Marcelino foi preso duas vezes, desaparecendo sem ninguém dar notícias de seu paradeiro. A Revolta de Marcelino é referência fundamental para nós Tupinambá porque foi um verdadeiro guerreiro e encantado. Segundo nossos anciões, a luta de Marcelino e nossos parentes daquela época evitou maiores invasões fundiárias até o início da década de 1940.

Puxando pela nossa memória percebemos que os brancos para apropriar-se de parte de nossas terras utilizaram da força bruta de capangas dos coronéis locais, policiais e de leis forjadas. Após o desaparecimento de Marcelino, as invasões fizeram com que o número de fazendas crescesse em nosso território, algo que aumentou mais ainda entre os anos de 1960-1970. Com isso, mais parentes se refugiaram para a região das serras e matas.

Mas nossa ancestralidade não morreu e na década de 1980 novamente reiniciamos as reivindicações por nossos direitos. Foi quando Seu Alicio e Duca Liberato foram a Brasília procurar apoio. No início da década de 1990, já há registros documentais na Fundação Nacional do Índio/FUNAI sobre a nossa existência nos arredores de Olivença e a necessidade de sermos atendidos por aquele órgão.

O primeiro relatório resultante de uma visita da Fundação Nacional do Índio à região foi em 1997 e, nele, o representante da Fundação Nacional do Índio afirmava: "após contacto e revelações do grupo meio arredio pelo pouco que são visitados, pude constatar que vivem em regime fechado e ainda conservam seus traços étnicos, legado dos primeiros povos a habitarem a região costeira da Bahia".

No ano 2000 participamos do encontro entre representantes de Povos Indígenas do Brasil em Porto Seguro. Naquela mesma ocasião participamos dos protestos em relação aos 500 anos da invasão portuguesa: "Outros Quinhentos". Foram momentos que aumentaram nossa convicção como indígenas e donos de nosso território.

Pedimos então a delimitação do nosso território tradicional à Fundação Nacional do Índio. Em 2002 e em 2003 iniciaram-se os estudos preliminares de identificação da terra indígena. A partir de então a ação agressora dos grandes fazendeiros aumentou. Sem medo aumentamos nossa mobilização e em 2006, no sentido de pressionar o Estado para a conclusão dos estudos de demarcação do nosso território, aumentamos as "retomadas" do Território, criando aldeias e fortalecendo nossa cultura.

A Caminhada em Memória aos Mártires do Massacre do Rio Cururupe é uma expressão pública de massa do povo Tupinambá de Olivença. Iniciada em 2000, no ano de 2014 completou 14 anos, celebramos os

Mártires do Rio Cururupe e revivermos a Memória de Marcelino.

No final de abril de 2009, a Fundação Nacional do Índio publicou no Diário Oficial da União a aprovação do Relatório Circunstanciado de Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. O Relatório assinalava como Território Indígena Tupinambá as terras existentes entre os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una, cujos territórios identificados seriam nossas ocupações.

Esse relatório considerou Olivença como marco referencial da área por ser o local onde edificou-se o Aldeamento Indígena e Jesuítico denominado de Nossa Senhora da Escada, hoje batizado como Aldeia Mãe pelos Tupinambás. O Relatório de Demarcação foi fruto da luta de nossos ancestrais que desde as invasões portuguesas nunca deixaram de resisitir. Por isso nossos anciões são guardiões dessa memória ancestral. O Território Indígena Tupinambá de Olivença nunca deixou de ser nossa Mãe-Terra e berço de nossa ancestralidade sagrada.

Admilson Silva Amaral - Katu Tupinambá

Prof. do Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Olivença



Admilson Silva Amaral é do povo Tupinambá e seu nome indígena é Katu Tupinambá. Graduado em Matemática pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), licenciado em Licenciatura Educação intercultural Indígena pelo Instituto Federal da Bahia (IFBA) e Mestre em Ensino e Relações Étnicas Raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Tem artigos publicados em algumas revistas e sites. É diretor da Escola Estadual Indígena Tupinambá de Abaeté e trabalha com afinco pelo fortalecimento da língua Tupinambá.

O TRONCO VELHO DAS CULTURAS BRASILEIRAS: O ÍNDIO NÃO É COMO SE PINTA!⁸

Maria Geovanda Batista

Crianças pintadas com tinta guache, corpos seminus, entre uma brincadeira e outra, o grito de guerra: uh uh uh uh. Na lousa a indicação de um texto do livro didático que fala do “descobrimento” do Brasil e de seus primeiros habitantes. Entre frases de efeito comemorativo (viva o índio!), algumas pérolas são ditas para arrematar a história: “os índios no Brasil andavam nus, eram nômades, viviam da coleta e da caça, eram preguiçosos, bárbaros, selvagens, primitivos, antropófagos, comiam carne humana e foram todos, praticamente dizimados, etc. Finalmente uma criança na simplicidade de sua sabedoria indaga: mas, professora, se o índio era tudo isso, por que a gente tem de comemorar o seu dia?

Salvas as boas exceções que, felizmente, é possível encontrar, foi mais ou menos assim que vivi e presenciei em meus anos de escolarização o “Dia do Índio”. Primeiro, na condição de estudante, segundo, no exercício de minha profissão de educadora. Um aprendizado que ajudou a produzir imagens e autoimagens, a maioria delas feitas de distorções e de puro pré-conceito a ser identificado e desconstruído. Felizmente, essas lições não serviram para me fazer indiferente diante da temática e dos povos indígenas, que mais tarde, aprendi a (re)conhecer, conviver e admirar.

O primeiro equívoco: o que é índio? A rigor, para nós, das Ciências Humanas e Sociais, índio não é uma categoria científica, tampouco, um conceito que se esgota em si mesmo. Índio foi o primeiro equívoco de nossos colonizadores portugueses que na incerteza de onde chegaram com suas caravelas confundiram os nativos brasis com os nativos da Índia.

Na verdade, índio é um termo impreciso para identificar aproximadamente, os mais de seis milhões de habitantes desta terra, distribuídos entre duas mil etnias e povos diferentes. Diferentes em seus idiomas, modos, costumes, saberes e práticas, que coabitavam Pindorama na época em que o Brasil foi “invadido”, pelos europeus, a partir de 1500. Sim, o Brasil não foi descoberto, mas invadido! Quando era criança ficava associando os acontecimentos que se contavam nos livros como expressão do “descobrimento do Brasil” com o medo que me abatia ao imaginar que igualmente, como conta a história, alguém pudesse vir a “descobrir” a minha casa, a rua e a cidade onde morava na infância.

Na verdade, já resistia e tentava ressignificar o termo. Temo que outras crianças tenham se apropriado da expressão para legitimar anseios colonialistas plantados dentro de nós, o(a)s colonizado(a)s históricos. Na verdade, o erro já foi absorvido pela língua, tornou-se uma palavra quase-inquestionável para fazer referência ao que é originário, nativo, tradicional da terra. Mas, esse substantivo não é, nem nunca foi suficiente para identificar a diversidade etnocultural originária constituída de 305 povos de etnias diferentes espalhadas pelo território brasileiro, atualmente. Tampouco, a expressão língua indígena serve para nomear as 274 línguas que são faladas entre os nativos, até os dias de hoje. Do mesmo modo que não serve para nomear as três etnias que restaram das mais de duas dezenas que coabitavam o território do Monte Pascoal e seu entorno mesorregional dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (BA, MG, ES). Refiro-me ao povo Tupinambá (Belmonte), os últimos

⁸ Artigo publicado no Jornal Extremo Sul da Bahia em abril de 2008 (revisto).

Tupinikim (Vale Verde em Porto Seguro) e os Pataxó das 21 aldeias existentes nesta região do Extremo Sul baiano.

É preciso não ignorar que, em solo baiano, existem atualmente 23 etnias oficialmente identificadas. O que se sabe desses povos, primeiros habitantes que resistiram bravamente nesta capitania de Porto Seguro, capitania que não prosperou, segundo a história contada pelos colonizadores? Como vivem? O que pensam de nós, seus vizinhos, não-índios? Quais são as suas lutas atuais? Terão assegurado seus territórios imemoriais como prevê a Constituição? Como nós os representamos em nossas conversas e discursos? Questões irrelevantes para muitos, não para nós educadore(a)s que a partir de março deste ano passamos a ser obrigado(a)s a incluir nos currículos e planejamentos de educação a temática da História e Cultura Indígena e Afro-Brasileira. Que história contar? Que cultura(s) abordar? Refiro-me à Lei Nº 11.645 de 10/03/2008, uma reivindicação conquistada que veio tarde, quinhentos e sete anos após a primeira invasão, vinte anos depois da Constituição Federal, 12 anos após aprovada a LDB.

Eis o reflexo de nossa ignorância, do descaso que passamos a cultivar em relação a nossa própria identidade, a nossa autoestima. Eis o desprezo que sentimos por nossos antepassados brasileiros, troncos velhos de nossa cultura, que irrigam, dão vida e vigor ao nosso modo de ser-brasileiro(a). O mais curioso é que os povos nativos no Estado da Bahia estão presentes em mais de 85% dos municípios baianos se considerarmos os dados do Censo do IBGE do ano 2000. Não têm sido poucos os relatos da presença de crianças indígenas em nossas escolas, inclusive em Teixeira de Freitas, onde segundo esse mesmo censo vivem 800 habitantes autodeclarados indígenas no município. Como assegurar a essas crianças e jovens o direito a uma educação intercultural referenciada nas culturas nativas que irrigam e atravessam nosso *modus vivendi*? Como garantir que não sejam infantilizadas, ridicularizadas, folclorizadas e inferiorizadas em sua identidade, autoimagem e autoestima?

É preciso celebrar nossas diferenças, não sem compreendê-las em sua produção e constituição, para que possamos nos dirigir a nossa porção nativa com o mesmo orgulho com que nos referimos às porções europeias, ainda que de um europeu macho, branco, colonizador, na maioria das vezes, pobre, migrante ou degredado. É preciso nos redescobrir para nos (re)conhecer em toda essa síntese, para quiçá, podermos passar a História de nosso Brasil a limpo e no plural!



Maria Geovanda Batista é professora e coordenadora do Colegiado de História da UNEB em Teixeira de Freitas e coordenadora do Projeto “A Academia Vai à Aldeia” e quanto ao seu sentimento de pertença indígena Kariri fala forte dessa parentada entre as geografias da Paraíba e Ceará. Suas imersões e submersões continuam – ininterruptas nesse poço, lago ou gamela das origens.

SER PROFESSOR INDÍGENA É ...

Marta Pataxó

Ser professor indígena é trilhar caminhos da ancestralidade
É percorrer territórios devastados e trazer um novo significado.
É olhar adiante, mas também saber olhar para trás é honrar os
Passos daqueles que tanta esperança nos trazem
Ser professor indígena é sonhar e buscar
É se conectar e avançar, é escuta e atenção
É saber ouvir a voz que nos aponta a direção.
Ser professor indígena é resistir juntando nossas
Vozes por uma educação em defesa e respeito às nossas origens.
É firmarmos nossos pés e sabermos que temos raízes.
É um olhar atencioso e esperançoso.
Ser professor indígena é ver poesia em meio a dor
e encontrar forças para se recompor.
é sonhar que a luta um dia terá fim e seremos livres, enfim.
Mas venha cá que agora vou lhe falar, que
ser professor indígena mesmo é REVOLUCIONAR.



Marta de Oliveira Santos é conhecida como Marta Pataxó porque ela é indígena desse povo. Ela é professora indígena e agente de leitura indígena (Formação ofertada pela Associação ARUANÃ), graduanda em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Estadual do Estado da Bahia (UNEB). Trabalha como professora no Colégio Estadual indígena Kijetxawê Zabelê.

A arte Kaimbé: pinturas corporais e o engajamento jovem na comunidade

Débora Michele de Jesus Kaimbé

A importância da pintura corporal para o povo Kaimbé é a autoafirmação da sua identidade, diante da sociedade tanto indígena quanto a não indígena. Ela pode representar elementos que temos na comunidade e que são importantes e relevantes para o povo, a representatividade pode pertencer a fauna, flora e pontos específicos da aldeia, onde esses elementos servem de inspiração para a criação das pinturas corporais.

A inspiração vem de acordo com a necessidade dos próprios indígenas de se pintarem, onde alguns não tinham o dom da pintura, um deles relata que teve um sonho, “onde um indígena conversa com ele e lhe diz que ele seria capaz de pintar e desenhar os traços, mas que tinha uma condição, de que ele iria pintar sem olhar para quem fosse, sem discriminar ninguém, sem escolha de pessoa”. E nisso ele simplesmente começou a pintar e a ensinar outras pessoas também. Hoje tem muitos jovens que se inspiram nele e começaram a fazer todo o processo para ser um artista de pinturas corporais.



As pinturas do povo Kaimbé eram feitas apenas quando tinha alguma apresentação na aldeia ou fora dela, mas hoje temos parentes usando rotineiramente pinturas como forma de identidade.



No momento da pintura a pessoa tem que estar preparada para o processo, com pensamentos leves e puros: por se tratar de algo importante, respeitoso e por ser também um processo espiritual exige alguns cuidados. As meninas, por exemplo, dependendo do seu estado físico menstrual não é recomendado participar do processo.

Hoje ficou mais fácil disseminar a pintura corporal na comunidade, pois elas estão sendo utilizadas nas escolas como conteúdo, onde os professores de identidade e cultura e língua indígena trabalham fazendo com que as pinturas se tornem mais frequentes e visíveis na comunidade, também trabalhos como revitalização da zabumba, Toré e toantes próprios, antes eram usados de outros povos e hoje com o trabalho da juventude e da escola foi possível escrever e cantar os nossos próprios toantes. Foi também o protagonismo jovem que resgatou os rituais como casamento tribal, Toré e outros rituais internos. O Toré é o ritual mais usado pelo povo Kaimbé e acontece a cada 15 dias na comunidade de Pau-Ferro da Ilha.

As tintas mais usadas são a tinta do jenipapo que dá tonalidade preta e a do urucum que dá tonalidade vermelha. A do urucum é mais usada para festas e ocasiões de alegrias e comemorações. A do jenipapo é mais usada no dia a dia, entretanto ambas as matrizes (frutos e sementes) são encontradas com facilidade na aldeia.

Para a preparação do jenipapo variam de pessoa, alguns fazem ralado e outros moído, o importante é o líquido que vai sair dele, alguns usam com carvão que já dá a cor preta instantânea e outros esperam a tinta apurar bem, não precisando do carvão. O urucum é só machucar e passar no corpo, outros fazem a pasta da tinta.





Pintura da jiboia foi retirada da jiboia, a ideia da sua força e resistência.

Pindoba retrata uma grande importância, pois dela é possível retirar a fibra (imbé) que se usa para fazer artesanatos, trajes como cocá e cataioaba, fornecendo fonte de renda para algumas pessoas da comunidade.

Rio da ilha traz a representação da história do povo Kaimbé, a pintura do rio representa um dos principais pontos da aldeia, lugar onde iniciou a retomada do território.

Cruzeiro representa a força da espiritualidade do povo com a fé da Santíssima Trindade.

Breve histórico do povo Kaimbé

O povo Kaimbé, originários da missão da Santíssima Trindade de Massacará, localizado a 32 quilômetros da sede do município de Euclides da Cunha, e a 334 quilômetros da capital, Salvador, estado da Bahia. Uma das primeiras missões a ser instalada no sertão baiano, provavelmente por jesuítas entre 1614 a 1639, nessa época Garcia D'Ávila, senhor da Casa da Torre, opunha-se sistematicamente às missões criando uma série de obstáculos à sua consolidação. Em 1669, a Casa da Torre invade o aldeamento de Massacará e destrói a igreja com o intuito de exterminar o povo Kaimbé.

A missão reuniu indígenas de diversas etnias, que perambulavam pela região, principalmente a Kiriri.

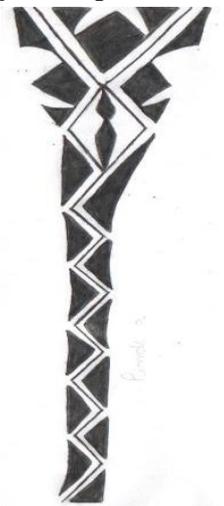
Diante de muitas lutas e cobranças, foi concedido ao povo Kaimbé pelo STF a reintegração de posse da Fazenda Ilha em 13 de março de 1999 e nesse mesmo ano, no dia 7 de dezembro, iniciou-se o processo de desinvasão de todo o território, sendo concluído em 2002.

O povo Kaimbé não detém a sua língua materna, isso mostra o prejuízo cultural que o contato com o não índio causou aos Kaimbé. Não há registros suficientes de termos nativos para concluir sobre a filiação linguística do povo Kaimbé. Contudo, segundo Souza (1996), “palavras isoladas coletadas por Reesink (1977) e Souza (1993) podem sugerir tratar-se de um grupo da família linguística Kariri”.

Recentemente, os jovens da aldeia tomaram para si a responsabilidade de recriar pinturas corporais que ressaltam a nossa fauna e flora e também alguns pontos de referência que temos na aldeia, esse processo foi muito importante para o crescimento e valorização da nossa cultura, uma vez que quase tudo foi arrancado brutalmente do povo Kaimbé.

É imprescindível salientar que a construção de toantes para o Toré (ritual sagrado para o povo Kaimbé) foi primordial para a continuação dessa tradição, que durante muitos anos fomos proibidos de manifestar nossas crenças e tradições, isto é, nossa espiritualidade e cultura.

Os jovens Kaimbé fazem parte de muitos acontecimentos na aldeia, principalmente na questão de festejos, rituais e participações em conselhos e viagens, são jovens promissores que veem na sua ancestralidade uma forma de continuar com a cultura e tradições do seu povo.





Sou Débora Michele de Jesus Kaimbé, 36 anos, professora indígena há 15 anos, concluí meu magistério em uma escola de brancos bem na época da retomada da minha aldeia, isso foi muito difícil, pois era vista como a “índia falsa que roubava a terra dos outros”, mas com o passar dos tempos fui resistindo e me adequando. Concluí o magistério em 2005, com um filho nos braços, no ano seguinte entrei para o corpo discente da escola “Dom Jackson”, mais tarde entrei na 2ª turma do Magistério Indígena, onde passei por várias dificuldades, mas em 2011, consegui concluir mais essa conquista.

Ingressei na 1ª turma da LICEEI (Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena) pela UNEB, mas não pude ir adiante por motivos de saúde. Meu filho, que precisava da minha presença e cuidados, então fiz o papel de mãe e deixei a universidade, tentei vários cursos, mas também não obtive sucesso por questões financeiras, logística, mas a desistência não faz parte da minha essência, então, fiz vários cursos de aperfeiçoamento e formações continuadas na área da educação ofertadas pelos governos.

Até chegar a hora certa, esperei com cautela e nunca deixando de estudar, consegui ingressar em uma universidade particular no curso de Geografia, onde este era meu sonho e hoje estou a três meses de me tornar geógrafa pela Cruzeiro do Sul Virtual e já de olho na pós-graduação em Educação Escolar Indígena. Sou militante nas causas indígenas e procuro sempre estar nas lutas do nosso povo.

As fotos são de: Adilson Anagê Kaimbé, Mayra Kaimbé, Mônica Macedo Kaimbé.

Algumas pinturas são criações de Adilson Anagê Kaimbé

Para conseguir me formar, tive muitas dificuldades pois tinha que sair da aldeia para estudar em outra cidade e ficava um mês fora de casa, mas conseguir e hoje atuo como professora da minha comunidade.

Minha mãe é a primeira cacique mulher da nossa comunidade e através desse exemplo de mulher que a cada dia me inspira em lutar pelos nossos direitos que infelizmente ainda só constam no papel. Que garante aos índios a suas terras, mas na verdade a nossa realidade é completamente diferente. Ainda vivemos constantemente com o preconceito da sociedade que nos rodeia a cada dia.

Mas pedimos proteção aos nossos antepassados através do nosso *poranci* que nos guie nessa caminhada que a cada dia fica mais difícil. O nosso povo sofre com discriminação e desrespeito com a nossa cultura. Mas apesar dessa triste realidade seguimos reafirmando a nossa cultura e a nossas tradições. Desde muito tempo o nosso antepassado sofreu com os jesuítas que aqui nos encontraram achando que eram donos das nossas terras.

De donos se tornaram invasores onde muitos dos nossos parentes perderam suas vidas por lutar pelos seus direitos. Lembro muito bem quando a minha avó Amotara relatava para nós o sofrimento que a bisavó dela passou para que sua casa não fosse destruída, pois quando os jesuítas chegaram eles obrigavam os nossos antepassados a carregar enormes pedras para a construção da Igreja que muitos deles não aguentavam e morriam pois de sede e de cansaço.

Ainda na porta da minha vó se encontra uma das pedras, que o tio da minha bisavó morreu na porta dela deixando a grande pedra que os nossos antepassados tinham que carregar para construir a Igreja que foi feita pelos nossos antepassados. Essa Igreja Nossa Senhora da Escada ainda se encontra aqui na aldeia de Olivença, ela é feita de pedra e óleo de baleia. Hoje ela é aberta para visitantes.

Minha avó ainda relatava que na construção da Igreja os nossos parentes deixaram uma gruta secreta que entrava por essa gruta e saía na praia dos milagres onde muitos ainda sobreviveram pois entravam nesse esconderijo e fugiram pra não serem mortos.

Outro fato que minha avó relatava e cada vez mais que ela relatava sempre se emocionava, pois relembra a tamanha brutalidade que fizeram com o nosso povo.

Foi uma légua de corpos indígenas estirados na praia do Cururupe minha avó dizia que água do rio era alvinha e com o acontecimento a água se tornou turva avermelhada. Muito triste esse acontecimento. Foi sobre o grande massacre do nosso povo.

O massacre do rio Cururupe onde nosso povo teve que lutar contra a construção da ponte do rio Cururupe para que eles não tivessem ligamento com a aldeia.

Segundo os anciões, a “Revolta de Marcelino”, nome dado ao que ocorreu, foi porque ele não queria que fosse construída a ponte sobre o rio Cururupe. Os nossos anciões relatam que Marcelino era um grande líder

Tupinambá, ele lutava em prol do seu povo lutando para a não construção da ponte, pois ele não queria que os nossos parentes indígenas tivessem contato com os invasores e que as terras fossem invadidas por eles.

Os anciões explicam que Marcelino era um “índio bom, que ajudava a todos os parentes, mas mesmo assim era considerado um lampião, um criminoso já que ele passou a incomodar, e começou organizando o movimento indígena a reivindicar e lutar pelos seus direitos”.

Os mais velhos contam ainda que Marcelino era o único índio que sabia ler e escrever e isso incomodava os governantes daquela época.

A luta de Marcelino era a necessidade de recuperar as terras do nosso povo e de expulsarem os novos ocupantes da aldeia de Olivença. Por causa de suas lutas, passou a ser procurado pela polícia que maltratava e torturava os nossos parentes para darem conta de Marcelino. Eles cortavam orelhas, dedo, queimavam as nossas ocas, eram várias torturas.

Enquanto isso Marcelino fugia mata adentro, comendo farinha seca e peixe, os parentes ficavam preocupados sem saber seu paradeiro, mas sabiam que Marcelino conhecia a aldeia toda e sabia se esconder e sempre pedia proteção aos guias da natureza.

Marcelino se escondia na Serra das Trempe e sempre mudava de comunidade pra não deixar pista sempre se escondia em tocas. Depois de muitas buscas, os policiais descobriram um dos esconderijos e começaram a buscar por ele.

Foi quando muito machucado e sem ter o que comer, a polícia descobriu o seu paradeiro. Então armaram uma cilada e um dos tiros acertou a perna de um dos tenentes. A polícia então recuou, mas Marcelino vendo o sofrimento dos parentes que eram maltratados e torturados pelos policiais para que dessem conta dele, então acabou se entregando.

Passou um tempo preso e depois conseguiu fugir e se esconder de novo na Serra das Trempe. Depois disso, soube-se que o pegaram e deram o sumiço nele. Até hoje ninguém sabe seu paradeiro e o que fizeram com ele.

Lembro de cada palavra e de cada lágrima que caía do rosto da minha avó Amotara relatando esses episódios. Esse massacre hoje é conhecido como “Martírio dos Índios Tupinambá de Olivença”, que continuamos essa caminhada em memória aos nossos antepassados para que não fiquem no esquecimento esses tristes acontecimentos.

Essa caminhada acontece sempre no último domingo do mês de setembro onde toda as comunidades indígenas se reúnem nessa grande caminhada. Saímos da praça da aldeia de Olivença e andamos até o rio Cururupe. Hoje reivindicamos que nossas terras sejam demarcadas, uma educação diferenciada e de qualidade, onde possamos trabalhar com dignidade e respeito.

Nessa caminhada ao rio Cururupe deixamos marcas de um povo que relembra um fato histórico de genocídios indígenas. E buscando sempre que nossos direitos sejam sempre cumpridos. Onde a esperança prevaleça de um país melhor e sem preconceitos raciais.



Priscila Amaral de Jesus da etnia Tupinambá de Olivença, meu nome indígena é Tawany e significa flor. Moro na aldeia de Olivença. Sou professora, mãe de três kurumins que são meus filhos e graduada em Ciências Humanas e Sociais.

O PAPEL DO PROFESSOR INDÍGENA

Rosivânia Cataá Tuxá

A compreensão do contexto histórico escolar indígena, na tentativa de entendimento e qualificação da prática docente, reflete exatamente a problemática encontrada entre professores indígenas quando são submetidos ao planejamento das aulas e avaliação de seus alunos. Compreendendo que a escola é um dos principais espaços para continuidade do processo de fortalecimento da tradição cultural e da expressão do saber.

Assim, a dificuldade de traçar estratégias didático-pedagógicas em sala de aula tem sido uma preocupação dos professores indígenas que, por sua vez, têm buscado assumir o planejamento na tentativa de qualificar o processo de ensino e aprendizagem, visando a preservação e manutenção da cultura indígena, pois é na escola que se discute tanto os direitos indígenas a uma educação específica e de qualidade, quanto a concepção de escola como meio de acesso a informações para os povos indígenas em sua relação com não índios e em sua inserção na sociedade brasileira, entendendo que acima de tudo a escola deve ser autônoma, um espaço de fortalecimento cultural.

Vítimas do contexto colonizador da educação escolar indígena, que ainda afeta negativamente as escolas indígenas, os professores procuram desconstruir os preconceitos enraizados e mudar a história da educação escolar indígena.

Entendemos que a maneira de pensar educação do não-índio não é a única e melhor maneira de pensar o seu significado e importância para o mundo. Para nós, a melhor educação é aquela que representa quem somos, como somos, de que gostamos e o que queremos para o nosso povo. A partir da nossa visão de mundo e vivência no âmbito da comunidade, compreendemos que a melhor educação significa a educação em que as pessoas se sentem reconhecidas dentro de um parâmetro cultural que é o seu. Compreendemos que é importante não negar nossos costumes, nossas histórias. Para tanto, buscamos construir uma educação que dê conta desses princípios – o que estamos chamando de educação escolar indígena intercultural e comunitária, ou educação específica e diferenciada.

As histórias escritas e vividas por nós, contadas de geração a geração, contribuem para que a nossa história tenha continuidade, através da proteção dos povos indígenas e da compreensão e valorização de nossas culturas. Mas como garantir que a escola, também, dê conta dessa tarefa? Da tarefa de se ter uma visão de mundo que dê conta das necessidades de aprendizagem, as quais necessitam os nossos alunos que por serem indígenas e acreditarem na importância de valorização da vida e do mundo cosmológico, mas também por compreenderem que precisam conhecer o mundo não indígena e conseqüentemente usar de algumas ferramentas deste, para sua própria sobrevivência?

A problemática que ora apresentamos questiona: que tipo de planejamento devemos desenvolver na escola indígena? Quem é esse professor indígena que é responsável por fazer a tarefa de planejamento? Que formação ele possui para o exercício do trabalho pedagógico na escola indígena? A prática docente indígena está, de fato, voltada para os interesses da sua comunidade ou o que ocorre é a reprodução da prática pedagógica contida e indicada nos livros didáticos impostos pelas Secretarias Estaduais e Municipais de Educação? A pedagogia indígena tem características próprias ou é análoga à pedagogia do sistema educacional vigente em nosso país?

O primeiro passo para pensar tudo isso é buscar conhecer o Projeto Político Pedagógico da escola, procurar saber se os princípios políticos e pedagógicos atendem a dinâmica social da comunidade; se a matriz curricular e os componentes curriculares que o compõem atendem as necessidades da comunidade; se os conteúdos estão condizentes com os princípios de uma escola indígena. Somente depois dessa análise é que devemos pensar no planejamento. Continuamos a indagar e problematizar. Que tipo de planejamento? Como, onde e quando deve se dar o planejamento? Quem deve participar do planejamento? Quais abordagens devemos trazer para o planejamento? Com qual frequência deve acontecer o planejamento? Esses questionamentos fazem parte do planejamento sistêmico que consideramos fundamental para o bom planejamento da prática e avaliação pedagógica da escola indígena.

A Pedagogia Indígena, as práticas nas salas de aula das escolas indígenas e as bases epistemológicas definem a prática docente em contexto específico da escola indígena. Não podemos perder de vista que a influência da pedagogia educacional não indígena sobre a pedagogia indígena ainda é muito marcante, o que é evidenciado através dos processos metodológicos impostos aos professores indígenas através da utilização do livro didático. Porém, os professores indígenas têm buscado construir estratégias didáticas pedagógicas específicas que os libertam um pouco dessa situação de subalternidade da educação tradicional brasileira. Ser professor indígena faz a grande diferença para esse contexto educacional. Os conhecimentos sobre os saberes tradicionais de suas culturas e línguas, da forma de se relacionar com o meio e conceber o mundo dentro do contexto específico, contribuem para a concepção e a prática docente intercultural.

Considerando que o planejamento é de suma importância para a prática docente seja qual for a modalidade de ensino e o tipo de escola, para a escola indígena o planejamento é ainda mais desafiador. Por que afirmamos isso? Porque na escola indígena, apesar de estarem muito claros os princípios que norteiam essa escola, tudo ainda é muito novo. O currículo é novo, os projetos educativos são novos, a prática pedagógica é nova, até os professores são novos e são esses que têm pensado a concepção e estrutura da escola indígena. Ou seja, tudo ainda perpassa por uma questão de construção. E essa construção tem se dado de forma coletiva, um pensar e fazer coletivo que acontece justamente nos momentos de planejamento pedagógico da escola, onde professores e membros da comunidade trabalham juntos.

O professor indígena ao fazer parte da escola de sua comunidade, ele é além de professor, um mestre/militante a serviço do “empoderamento” dos seus alunos e da sua prática docente que deve ser planejada de forma coletiva, obedecendo aos valores e princípios da comunidade na qual está inserida a escola e determinações estabelecidas nos instrumentos legais específicos da sua escola indígena. Há de se desenvolver o trabalho burocrático e administrativo, sim, entretanto isso não pode ser parâmetro para definir a competência ou irregularidade da sua prática. O que está em voga hoje é o registro como mecanismo de valorização, manutenção e fonte de pesquisa para o seu povo, o planejar hoje é não somente uma tarefa e compromisso do professor e da escola como um todo, é, também, uma reivindicação dos povos indígenas indo além da sala de aula já que a “memória” da cultura e das tradições ancestrais e socioeconômicas dos povos indígenas norteia a concepção da educação escola indígena.

Assim, o planejamento assume e reconhece as vivências cotidianas da comunidade na qual a escola está inserida, avalia a prática docente, é reflexivo, retoma quando necessário, experiências exitosas ou não exitosas, reconsidera dados disponíveis, revisa, busca novos significados entre outros. Planejar assume também a postura de examinar detidamente, prestar atenção, analisar cuidadosamente tudo o que requer o olhar sistêmico

da equipe escolar. No planejamento também é construído o plano de ensino, e este deve ser percebido como um instrumento orientador do trabalho docente, tendo-se a certeza e a clareza da competência político-pedagógica do professor indígena, para aquilo que está registrado no seu plano.

Contudo, o grande desafio do professor indígena é, pois, sair de um sistema que aprisiona, que não respeita as especificidades, que distancia a escola da realidade dos seus alunos, dos reais propósitos acordados pelos membros da comunidade indígena e, de fato, consolidar uma educação escolar autônoma para que a escola indígena tenha mais liberdade de estruturar seus currículos colocando em prática a concepção de escola indígena intercultural, específica, diferenciada. Porém, apesar das dificuldades impostas pelo sistema de ensino, conseguimos fazer uma educação escolar do nosso jeito, partindo do chão das nossas escolas.

Breve histórico do povo Tuxá

Os Tuxá, auto-denominados de “Nação Proká Caboclo de Arco e Flecha e Maraká”, viviam com suas crenças e costumes até o ano de 1987 na aldeia de Rodelas, município do norte da Bahia, na região do sub-médio São Francisco, fronteira com o Estado de Pernambuco. Após essa data, a comunidade Tuxá viveu um drama irreparável na vida de cada indígena. A presença da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) que, pensando unicamente em seu progresso, com a construção da Barragem de Itaparica, atingiu oito municípios na Bahia e em Pernambuco, inclusive o município de Rodelas. Com a iminência da inundação da aldeia, a comunidade se desestruturou totalmente e os povos foram obrigados a se dividir para não morrerem debaixo das águas do rio. Tiveram que deixar suas casas em dia e hora marcada. Parte da população escolheu ser reassentada no município de Ibotirama-BA, a cerca de 1.050 km de distância da velha aldeia, a outra parte da comunidade optou por ficar em um topo mais alto do município de Rodelas, no local onde já havia sido morada do seu povo no passado, próximo às suas raízes culturais, denominado hoje de Aldeia-Mãe. A aldeia Tuxá fica localizada no norte da Bahia, a 560 km de distância da capital, ao leste da BR-116 que liga a cidade de Rodelas, subindo o rio São Francisco, com Barra do Tarrachil, município de Chorrochó e, descendo o rio, com a cidade de Glória e, mais à frente, Paulo Afonso, todas situadas no estado da Bahia, e a oeste, nas margens do rio São Francisco.



Rosivânia Cataá Tuxá, professora indígena do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas – Povo Tuxá Aldeia Mãe. Formadora da Ação Saberes Indígenas – território Yby Yara, pesquisadora do Centro de Pesquisa, Movimentos Sociais e Etnicidades – OPARÁ/UNEB/Campus XIII. Graduada em Letras e Licenciatura em Educação Escolar Indígena. Especialista em Língua Portuguesa e Educação Indígena.



HISTÓRIA E CULTURA DO POVO KANTARURÉ

Sheila Gomes Araújo e Jeovânia Ginalva de Sá

Introdução

O povo Kantaruré é proveniente dos Pankararú de Pernambuco e está localizado no pé da Serra Grande dentro do seu território no município de Glória, com sua terra Indígena localizado no norte do estado da Bahia, de clima semiárido e entre montanhas e serrados, a 42 km da cidade de Paulo Afonso. Esse território está dividido em duas aldeias, a da Batida e a da Baixa das Pedras que se situam em um amplo baixio às margens do pé das serras, vivendo em harmonia entre si, ou seja, não existem conflitos internos por conta do território.

Os nossos antepassados já viviam neste território desde o século XIX, sem o seu território demarcado, sem sua identidade reconhecida e com sua cultura e tradição ocultadas por medo dos não indígenas. Finalmente, em 1995, iniciamos a luta por demarcação de nossas terras e contamos com apoio dos parentes Pankararú de Pernambuco e Pankararé de Glória na Bahia.

Felizmente, a nossa área foi demarcada e homologada desde 2001. Sobrevivemos da agricultura, caça, pesca, venda de artesanatos, medicamentos da medicina tradicional, criação de caprinos e ovinos, aposentadoria, beneficiários da bolsa família, funcionários públicos e alguns terceirizados que trabalham em pisciculturas. Nesses dois núcleos de ocupação, Batida e Baixa das Pedras, somos na atualidade 401 indivíduos e afirmamos a nossa identidade étnica Kantaruré.

A arte e cultura indígena Kantaruré

A arte faz parte da cultura e da tradição e se mescla aos costumes atuais, ou seja, se origina dos comportamentos, ações que vamos mobilizando no dia a dia das duas comunidades. A arte indígena Kantaruré preserva a configuração e criação com a identidade do seu povo. Essa arte está presente na pintura corporal da aldeia, nas cestarias feitas de palhas, nas plumagens usadas, nos adereços usados na cabeça, braços e pernas, na música ou toante indígena, nas pinturas rupestres e também nos rituais indígenas da comunidade e utilizamos os recursos naturais complementares para compor essa arte, tais como, as sementes, madeiras, miçangas, cipós, cabaças, cocos, entre outros.

Pintura corporal indígena

A pintura corporal Kantaruré surgiu de um primeiro símbolo indígena considerado pelos indígenas como sagrado, a cruz, utilizado pelos mais velhos da comunidade, símbolo esse que é utilizado na pintura dos Pankararú Brejo dos Padres (PE) e por demais povos. Esse símbolo representa para os Kantaruré a cultura e ancestralidades do povo e no convívio dentro da aldeia.

Com o passar dos anos foi crescendo a necessidade de criar novas pinturas baseadas no símbolo que já existia e foram surgindo outros modelos com significados parecidos e também diferentes, baseados nas datas comemorativas ou momentos de lutas realizados por eles.

Essa atividade é um instrumento simbólico desenvolvido na arte indígena desse povo, em diversas ocasiões realizada na aldeia ou fora dela. Percebe-se que essa pintura indígena tem vários traçados significantes, nomeados por indígenas pertencentes a este povo. Assim como as demais aldeias têm sua pintura corporal com traçados diferentes.

O grafismo da pintura indígena é diferente para homens, mulheres e crianças, também diferem a ocasião de uso. As mulheres não pintam o corpo da cintura pra baixo, pois é onde se localiza o símbolo de reprodução humana, e existem pinturas que diferenciam as mulheres casadas das mulheres solteiras, bem como pinturas que diferenciam os homens casados dos homens solteiros.

Os indígenas Kantaruré utilizam algumas matérias-primas para o preparo da tinta que é utilizada para o uso próprio deles. Os recursos que são retirados das árvores são o jenipapo e urucum. Do urucum retira a semente madura ou seca e do jenipapo a fruta ainda verde. Já a argila é só escolher o tipo que quer e o carvão comprado ou retirado da moradia mesmo.

O preparo da tinta de jenipapo deve ser uma semana antes para ele ficar com mais consistência, o preparo da argila pode ser na hora do uso, o carvão e o urucum também. As tintas feitas na hora levam mais tempo e dedicação para fazer, mais aí quem escolhe é o indígena dependendo da pintura corporal escolhida no momento indicado.

Figura 1 – Traço Mulher casada

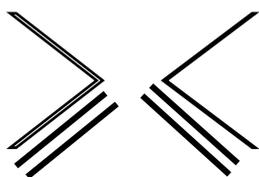


Figura 2 - Traço homem casado

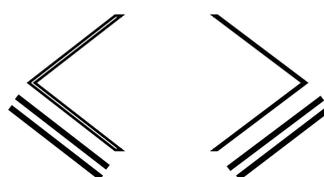


Figura 3 – Traço mulher solteira

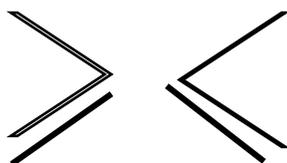
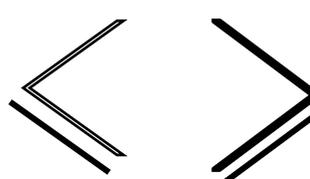
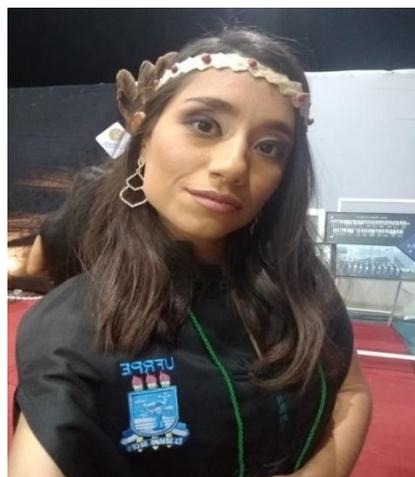


Figura 4 – Traço homem solteiro



Plumagem indígena

A plumagem indígena é presente na cultura indígena Kantaruré, essa arte é bem utilizada por homens e mulheres indígenas da aldeia, em cocares, brincos, flechas e em adereços para cabelos, braceletes e cinto. As penas são retiradas de galinhas de capoeira e também de alguns pássaros como a garça quando encontrado e de outros existentes. As penas retiradas não são tingidas, são naturais, para dar um efeito mais comum da natureza.



O uso do recurso da pena no artefato indígena é importante porque simboliza a cultura local do povo de origem, fortalecendo a identidade artística e a cultura da comunidade inserida, estabelecendo vínculos com outras culturas vizinhas que às vezes se conversam. Isso é importante porque valoriza o povo e dá reconhecimento mais amplo para determinada aldeia.

A arte da plumagem é mais uma arte que soma com as demais existentes no povo gerando renda, fortalecimento cultural no dia a dia e também no ritual trazendo uma representação histórica local.

Esses artefatos com plumagem e pena só são utilizados com mais frequência em datas comemorativas, festejo indígena ou em outras ocasiões necessárias.

Cestarias e traçados

As cestarias e os traçados da aldeia estão presentes nas cestas, tranças, cestos e bolsas. Essa arte se destaca muito bem nos objetos produzidos, de palha de Ouricuri utilizados por todos da aldeia, essa planta é bastante usada, as palhas o coquinho e outros recursos retirados dele.

A cestaria é conhecida por um conjunto de vários utensílios de palhas, coroá e cipó, obtidas através de traçados compostos nos objetos produzidos. A cestaria contempla a produção de esteiras, saias, cinto e cestos.

Nesse sentido, a produção de cestaria apresenta várias técnicas de fabricação de cestos em forma arredondada e quadrangular, com trançados de pinicó, encanado e entrelaçado e cruzado. As bolsas e tranças são utilizadas dois tipos de traçados e os demais, como cesto de cipó, são outros traçados cruzados.

É importante saber que no momento da produção das cestarias tem que analisar o período das palhas se está em boas condições de usos com as fibras e talos inteiros, isso vale também para o coroá e o cipó. O período mais indicado para a retirada desses recursos é em época de chuva.



Cesto de palha



Cesto de cipó

Pintura rupestre

A arte rupestre existente no território Kantaruré fica localizada no pé da Serra Grande em direção ao poente, em uma pedra com formato arredondado, medindo de 6 a 7 metros de altura, com vários grafismos presentes nela, como desenhos de pássaros, peixes, fogos e outros que não consegui decifrar. Os grafismos percebidos da rocha são localizados na frente da rocha logo abaixo. Grafismos esses que ainda não foi feito um estudo para saber o seu significado e também há quantos anos existem no local. Por isso a rocha ficou conhecida como pedra do letreiro e a outra, letreiro.

A pedra foi descoberta pelos primeiros habitantes da aldeia há mais de 150 anos e por outras entidades sagradas, ela fica a mais de três quilômetros de distância e a outra quase dez quilômetros dentro do mesmo território. Essas pedras têm grande significado para a identidade do povo e sua história e também na educação indígena da aldeia, tornando fonte de curiosidade e pesquisa para os indígenas locais.



Pedra do letreiro



Letreiro

Artefatos indígenas Kantaruré

Na aldeia Kantaruré existem vários artesanatos e artefatos indígenas que pertencem à cultura indígena local, eles estão presentes na cestarias, artes de madeiras, adereços com penas, traçados e a saia indígena ou vestimenta indígena.



Saia de croá



Cocar de talo

Os artesanatos na comunidade eram produzidos com muita frequência pelas mulheres e homens para gerar renda para suas famílias e uso próprio no dia a dia. Com essa produção outras comunidades tinham mais conhecimento da cultura Kantaruré, por serem vendidos fora da aldeia para outros parentes. Os artesanatos mais produzidos antigamente eram bolsas de palhas, esteira, vassoura de palha, abanador, cesto de cipó, caçuá, lança de madeira, aió de coroá, corda de coroá, badoque, arco e flecha, campião, pilão de madeira, cocar, maraca de coite, cuia de cabaça, moringa da cabaça, colar etc.

Com o passar do tempo, os artesãos diminuíram a sua produção de artesanatos por motivos de falecimentos de algum artesão, falta de recursos financeiros para exportar para fora da aldeia ou atravessadores da mercadoria. Por isso levou o povo indígena a refletir sobre a sua produção diminuindo na quantidade e outros nem são produzidos mais. Os artefatos que são produzidos na atualidade são o maracá, saia de croá, cocar, colar, brincos, adereços para cabelos, pulseira, braceletes, cintos, bolsa de palha, cesto de palha, tapetes de palha, porta retrato, vassoura etc. Esses artefatos são para o uso próprio dos indígenas e poucos são levados para o comércio. É importante saber que é produzido com muita quantidade se for encomenda para fora da aldeia.



Chapéu de palha e cesto de cipó



Bolsas e tapetes

Toantes (música indígena)

A música indígena é conhecida como toante para o povo Kantaruré. Os indígenas valorizam muito essa arte por fazer parte do ritual do toré. As músicas indígenas também são usadas como instrumentos de texto no contexto da Educação Escolar Indígena para fortalecimento cultural da educação diferenciada, assim como as outras artes citadas a cima.

No toante indígena em algum momento na aldeia são utilizados instrumentos musicais que foram adotados pelos indígenas, como a flauta e o berrante. O toante é usado em abertura de eventos indígenas realizados na aldeia e também com representações fora dela e principalmente no ritual sagrado.

Na aldeia existem vários toantes adotados de outros povos e também de autoria própria, facilitando em alguns lugares a interação com outros povos no momento do ritual.

Artesãs

As artesãs das duas comunidades indígenas têm sua capacidade de criatividade que consegue conduzir diversos recursos na construção manual dos artesanatos do seu povo, contendo traçados, pinturas, sementes e outros. Elas não dispõem de uma regra para uma técnica, apenas com o conhecimento interno próprio, com auxílio de instrumentos e materiais adequados, conseguem criar os produtos conhecidos como artesanato ou artefato.

Os indígenas artesãos já nasceram com seu dom e profissionalismo de produzir para fins comerciais e outros para consumo próprio. A maioria da produção de artesanatos não é suficiente para a venda por falta de instrumentos básicos no processo de construção deles, é apenas em poucas quantidades. Eles só produzem em grande quantidade se for encomenda.

Geralmente os artesãos são mais mulheres do que homens. Antigamente eles realizavam os trabalhos de produção artesanal compostas por várias mulheres, com objetivos de ajudar umas as outras desenvolvendo melhor suas artes. Atualmente poucos artesãos desenvolvem essa atividade por não ter muita comercialização. Existem vários tipos de artesãos, como os que trabalham com cestarias e plumagem, traçados e sementes, traçados e pintura.



Sheila Gomes Araújo, indígena do povo Kantaruré Batida, tenho 34 anos, filha de Raimundo Alves de Araújo e Severina Gomes da Cruz, sou casada (união estável), tenho três filhos, sou estudante da LICEEI (Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena) pela Universidade Estadual do Estado da Bahia (UNEB), Campus VIII em Paulo Afonso-BA. Moro na aldeia Kantaruré no município de Glória - BA. Tenho formação de Magistério Indígena, licenciatura em Pedagogia, pós-graduação em políticas públicas da Educação Básica.

Estou na sala de aula desde 2007 até a presente data. Tive experiência da Educação Infantil até o Ensino Fundamental II e também Educação de Jovens e Adultos. Essas experiências são valiosas e têm contribuído muito para a minha vida, meu conhecimento e da minha comunidade.



Jovânia Ginalva de Sá. Nasci em 13 de Fevereiro de 1985 e tenho 36 anos, sou do povo Kantaruré, filha de Dilson Apolinário de Sá e Ginalva Alaide de Sá, sou casada e tenho um casal de filhos, sou estudante da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI), na Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Moro na Agrovila 05, município de Glória - Bahia. Sou formada em Pedagogia, frequento a LICEEI, sou professora da Educação Infantil.

Muito cedo desde os meus oito anos de idade acompanhei os meus pais e avós para as atividades do roçado e afazeres de casa, com onze anos perdi meu pai e daí em diante aprendi a ser independente financeiramente. Em 2016 conclui minha graduação e iniciei a lecionar em sala de aula.

HISTÓRICO DE UMA PESQUISADORA TUXÁ

Rosilene Cataá Tuxá

A UNEMAT me transformou em uma pessoa apaixonada pela pesquisa, e ao mergulhar nos estudos sobre “Os efeitos da ação antrópica na qualidade de vida do povo Tuxá: um estudo de caso da Usina Hidrelétrica de Itaparica – U.H.E.I.”, pude investigar os problemas ambientais que a humanidade vivencia com as construções de hidrelétricas, sabendo que, embora as obras para abastecimento de energia apresentem benefícios para elevar o nível da qualidade de vida da população, elas provocam prejuízos enormes ao meio ambiente e às comunidades tradicionais diretamente afetadas, dentre elas, estão comunidades indígenas. Durante a pesquisa fiz uma viagem às minhas origens Tuxá, (Território da Ilha da Viúva), ao sobrenatural (no particular), junto com os informantes revivemos o passado próximo e percebemos a imensidão de perdas pelas quais passou o meu povo com o processo de transposição da Barragem de Itaparica.

Na sequência veio a paixão pela Educação Escolar Indígena e a pesquisa sobre “História da Educação Escolar Indígena Tuxá”, que foi de grande relevância para o meu crescimento intelectual e profissional, bem como para a minha comunidade que se encontrava no auge da construção de uma proposta de educação escolar específica e diferenciada. Esse conjunto de experiências nos estudos e na prática da educação escolar específica e diferenciada não era comum entre os povos indígenas da Bahia em meados dos anos de 2007, o que me assegurou assumir a gestão das políticas de educação escolar indígena no âmbito da Secretaria da Educação do Estado da Bahia, onde pude contribuir com novos paradigmas na educação escolar indígena dos povos da Bahia e do Brasil.

Em 2011, com o Mestrado em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia – UNEB fui incentivada a aprofundar meus conhecimentos à luz da ciência e do rigor que a academia exige. Mergulhei nas leituras indicadas pelo programa de forma a me apaixonar ainda mais pela Educação, pela História e pela Antropologia. Tudo isso resultou na dissertação intitulada “Educação Escolar Indígena Intercultural e a Sustentabilidade Territorial: uma abordagem histórica sobre as escolas indígenas Capitão Francisco Rodelas e Pataxó Coroa Vermelha”.

Na dissertação, foquei a Educação Escolar Indígena na Bahia, a partir de uma base teórica e prática, abordando aspectos curriculares e pedagógicos relacionados à Educação Intercultural e Sustentável nas Escolas Indígenas Pataxó Coroa Vermelha e Capitão Francisco Rodelas, confrontando e mesclando conhecimentos históricos, teóricos e práticos de educação intercultural sustentável. A pesquisa teve como objetivo compreender e refletir sobre o processo de construção da Educação Escolar Indígena Intercultural e Sustentável nessas unidades escolares, analisando a organização curricular e suas práticas no contexto da educação diferenciada.

No período de 2007 a 2016, atuei como Coordenadora Geral da Educação Escolar Indígena vinculada à Secretaria da Educação do Estado da Bahia. Durante esse longo período de trabalho, pude perceber a complexidade na implementação de políticas públicas para o cumprimento das leis que amparam os direitos dos povos indígenas no Brasil. Participei de inúmeras reuniões junto ao Ministério da Educação, conferências, congressos, seminários, grupos de trabalho, tudo em busca de melhoria e atendimento das políticas de educação escolar indígena. Assim conseguimos avançar nas propostas de educação escolar intercultural, criamos a Lei da Carreira do Magistério Indígena, Matrizes Curriculares referenciadas para as escolas indígenas, realizamos concurso público específico para professores indígenas, produzimos livros didáticos,

dentre muitas outras conquistas, todas elas com muita luta e o apoio incondicional do movimento de professores e lideranças indígenas do estado.

Essa experiência me oportunizou conhecer uma diversidade de povos e comunidades indígenas, os modos próprios de ser e estar no mundo; suas organizações socioculturais, políticas, econômicas, linguísticas e religiosas e a visão de mundo a partir dos territórios, enquanto conjunto das vivências cotidianas e de projetos de “bem viver”. É nesse contexto que emerge o olhar e interesse pelo estudo do tema de pesquisa proposto para o Doutorado.

No ano de 2016, fui aprovada em concurso público para professora do ensino superior. Hoje me sinto realizada profissionalmente, porém, sei que os desafios são ainda maiores e que devo contribuir ainda mais com a educação escolar dos povos indígenas, desta vez, no âmbito da pesquisa. Fui Coordenadora do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Campus Binacional do Oiapoque – UNIFAP-AP e convivendo com os povos indígenas do Norte do país, percebo o vasto campo de pesquisa a ser desvelado na região e que podemos trilhar estudos sobre *Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural*. É nesse cenário de convivência com outros povos indígenas e atuação profissional que me encontro imbricada no desejo de estudar e pesquisar no âmbito da Antropologia. É com a minha identidade indígena e, sendo parte da cultura e do mundo xamânico Tuxá, detentora de conhecimentos tradicionais, que me proponho a dialogar com os conhecimentos teóricos na desmistificação de fatos, re-construção e ressignificação de conceitos, buscando nos estudos e na pesquisa contribuir mais uma vez com o meu povo Tuxá.

Durante a minha trajetória acadêmica, profissional e de militância dos movimentos de luta para fazer valer os direitos indígenas, tive diversas e ricas oportunidades de participar de reuniões, seminários, conferências, congressos dentre outros espaços importantes de discussão, bem como acesso a espaços de produção intelectual, onde pude expor meu ponto de vista, escrever e publicar textos que discorrem sobre a temática indígena. Nessa minha caminhada pude amadurecer as reflexões acerca da pesquisa no doutorado.

Tenho vivenciado, presenciado, observado e refletido sobre os diversos processos de interferências externas às sociedades indígenas contemporâneas que impactam diretamente nos aspectos socioculturais, político e religioso dos povos indígenas, e, por me senti imbricada com questões relacionadas a povos indígenas, mais precisamente em uma relação entre educação escolar indígena, história, memória, cultura e identidade, bem como, conviver com as relações de poder, cosmovisão e as relações socioculturais entre indígenas, é que me debruço na pesquisa atual, a estudar e analisar a partir da dinâmica territorial e a relação dos Tuxá com os lugares sagrados.

A identidade indígena na contemporaneidade se constitui num sistema complexo de relações e interações que mobilizam a ancestralidade (rituais, mitos e arcabouço narrativo), as relações familiares e comunitárias (lideranças, solidariedades e conflitos), o mundo escolar instituído, os desejos, vontades e sonhos, individuais e coletivos em que cada pessoa pode se projetar.

Povo Tuxá – Aldeia Mãe ⁹

Considerados pacíficos, possuidores de um grande espírito renascedor, donos de uma grandiosa capacidade de recriar, não se curvaram diante das diversas tentativas e formas de colonização e assimilação, sempre procurando meios de conservar a sua história. Esse é o povo Tuxá e ao longo de muitos anos, após o convívio com as várias formas de colonização vivida, não é de se estranhar que com esse tempo foi-se também uma parte significativa das tradições, cultura e, até mesmo, houve perdas materiais e ambientais de convívio com a natureza. Ressaltam “O próprio jeito de trabalhar a terra, de cultivar, a forma coletiva com que dividiam os trabalhos da lavoura, o que conseguiam na pesca e nas caçadas, principalmente na caçada da capivara e do camaleão, animais que surgiam nas épocas de cheia do rio” ¹⁰, animais que, no período de cheia, apareciam em abundância, fazendo parte das festas de caçada do povo Tuxá.

Com a chegada dos Jesuítas, além da imposição de outra religião, dos castigos sofridos pela desobediência aos ensinamentos da catequização, o povo Tuxá começou a perder o que mais lhes era sagrado, a Terra. “De um conjunto de Ilhas que possuíam ao longo do Rio São Francisco que foram sendo invadidas por europeus, apenas uma foi reconquistada, a Ilha da Viúva, porém, no ano de 1988, ficaram sem a mesma, hoje vivem em um pequeno espaço onde têm apenas suas residências e pequenos roçados” ¹¹. Porém, de acordo com a afirmativa no início desse texto, mais uma vez, os Tuxá que permaneceram ao redor das terras que lhes foram de origem e com as forças da ancestralidade, conseguem renascer, recriar... Passam a ter uma nova relação com a terra, passam a adquirir pequenos lotes de terras e vão descobrindo os frutos que dali podem tirar para a sobrevivência do povo.

Com a construção da Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga, outra grande perda acrescenta-se à História dos Tuxá. A divisão entre eles causou grande instabilidade política, social, cultural e econômica. “Foram transferidos para outras localidades não respeitando o que diz o Artigo 231 da Constituição Federal” ¹² ”São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” ¹³.

Os grupos dos Tuxá que optaram sair para Inajá - PE e Ibotirama – BA, em busca de melhoria de vida, se encontram em condições ainda mais desfavoráveis e, deste último, surgiram outras subdivisões, se estabilizando no Município de Muquém do São Francisco e no Município de Banzaê, ambos no estado da Bahia; temos, também, algumas famílias que se desagregaram destes grupos e tomaram outros rumos; temos, ainda, aqueles que, uma vez desagregados destes, procuram se reafirmar e buscam formar novos grupos. Assim, continua o grande dilema entre as comunidades Tuxá: a busca da sobrevivência identitária e comunitária de um povo indígena. Aqueles que permaneceram na Aldeia Tuxá no Município de Rodelas, objeto desta pesquisa, encontraram na escola uma fortaleza capaz de comungar juntos os objetivos coletivos para o Bem Viver desta comunidade.

⁹ Esse texto sobre o histórico do povo Tuxá é parte do quarto capítulo da minha dissertação de mestrado – 2011.

¹⁰ Ver Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas. Perfil da comunidade.

¹¹ Idem Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas.

¹² Idem Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas.

¹³ Ver Artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Mas mesmo com essas divisões, (aqui o autor se refere às divisões internas de cacicado), o povo Tuxá sempre decide as questões mais importantes para todos, juntos. Com relação à educação as lideranças não interferem nos problemas, nas decisões, por entenderem que quem tem prioridade para tal são as lideranças ligadas à educação (professores, direção, pais de alunos) que estão mais atuantes, que estão mais presentes, que acompanham a evolução da educação em nossa comunidade, no país e no mundo. Quando é algo que a escola entende que necessita da opinião das outras lideranças (cacique, pajé, conselheiros), os mesmos são convidados.¹⁴

Essa é uma característica que considero importante na escola indígena: o papel do professor como liderança que tem o domínio dos conhecimentos ocidentais importantes para a formação do aluno, e a convivência com a sociedade envolvente, assim como o papel das lideranças tradicionais como detentores dos saberes tradicionais de seu povo para continuidade dos saberes milenares. Continua sobre o perfil da comunidade Tuxá no “Documento de caracterização da escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas”: “Porque a educação entre o povo Tuxá, sempre foi vista como algo muito importante que os ajuda a se manter enquanto povo indígena por morarem, por conviverem, há bastante tempo absorvendo os costumes dos não-índios e por poderem ter o conhecimento das Leis que os protegem”.

Os Tuxá, diante das diversas passagens tenebrosas de relação com outras sociedades, encontraram na educação escolar uma forma de proteção, de aquisição de novos saberes fundamentais à defesa de seus direitos para manutenção e resistência de um povo indígena que por inúmeras vezes foram vítimas de atrocidades cometidas pelas formas de relações sociais.

Apesar da demora em instalar dentro da própria Aldeia Tuxá o prédio escolar, com os objetivos de se trabalhar uma educação que favoreça os princípios da comunidade; outras formas de atuação, outros espaços de atuação foram utilizados para tal fim. Desta comunidade, surgiram as primeiras professoras índias do estado da Bahia; estas foram atuantes em muitas escolas / aldeias de diversas regiões da Bahia e do Brasil, encorajadas pelo desejo de construir um modelo de educação que, de fato, trouxesse benefícios para as comunidades indígenas.

Trajatória dos estudos sobre relações interétnicas e identidade étnica na Antropologia que se faz no Brasil¹⁵

A breve discussão que este ensaio apresenta a respeito da trajetória dos estudos sobre relações interétnicas e identidade étnica na Antropologia que se faz no Brasil, é nutrida por uma preocupação acerca do tratamento conferido aos dados sobre os quais os estudiosos se debruçam. Tomando como objeto de análise a discussão apresentada pelos autores citados neste texto, é possível observar uma busca destes teóricos por aquilo que há

¹⁴ Ver Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas. Perfil da comunidade.

¹⁵ A produção é fruto de um breve ensaio dos estudos da disciplina “Análise de Sistemas interétnicos”, ministrada pelo Prof. Stephen Grant Baines e cursada no Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília-UNB.

de mais geral nas informações apresentadas. Ao tratar sobre os estudos de sistemas interétnicos e suas relações no Brasil, é importante mencionar que a luta de resistência dos povos indígenas do Brasil pela sobrevivência enquanto povos com concepções de mundo próprias constitui, sem dúvida, um dos fenômenos mais significativos da história das relações interétnicas. As relações entre o estado brasileiro e os povos indígenas se deram em diferentes contextos sociopolíticos em que os processos de formação dos estados nacionais na América Latina marcam claramente a busca de uma concentração econômica de recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras; poder centralizado em todas as dimensões; e, uma ilusória unidade étnica nacional.

A temática aqui discutida contará com as contribuições dos autores: Egon Schaden (1969); Eduardo Galvão (1979); Darcy Ribeiro (1979)-[1970]; Roberto Cardoso de Oliveira (1996)-[1964], (1976), (1996); João Pacheco de Oliveira Filho(1988), (1999); Frederik Barth (2000), dentre outros, uns mais aprofundados que outros, mas que contribuirão para a discussão da temática aqui colocada. Podemos começar ressaltando que uma grande parte dos etnólogos brasileiros serviu-se dos trabalhos da escola americana sobre aculturação para explicar o fenômeno do contato entre índios e não índios. Depois disso, no Brasil, a etnologia tomou um caráter oficial, inclusive a pesquisa de campo ganha grande importância, criando condições para a elaboração de um corpo teórico a partir de pesquisas mais substanciais. Os estudos das relações entre indígenas e sociedade nacional no Brasil, a partir dos anos de 1960 e 1970, ganhou impulso com a teoria da fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira. Podemos dizer também, que os trabalhos de Egon Schaden foram cruciais para a reflexão nas conceituações e nos modelos de aculturação, o autor se prende à questão de cultura e seu trabalho contribui para que outros pensadores como Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro pudessem pensar questões relacionadas à mudança cultural. Vale ressaltar que os anos de 1950 e 1960 foram de predominância dos estudos sobre o tema “aculturação” e que o modelo americano de aculturação segue o modelo de troca entre duas culturas.

Schaden (1969), ao abordar em seus escritos os estudos de aculturação na etnologia brasileira, deixa claro que “existe uma heterogeneidade de trabalhos muito grande sobre fenômenos de aculturação entre os povos indígenas no Brasil que se torna difícil encontrar um critério razoável de classificação”. Esses critérios de classificação segundo o autor serviriam para submeter a uma visão crítica e imprescindível, para situar o presente estudo no conjunto das preocupações dessa ordem (SCHADEN, 1969, p. 3).

O autor aponta a existência de inúmeros informes sobre a reação dos indígenas ao contato com o mundo dos não índios, espalhados em toda a literatura sobre a exploração e a conquista do território, desde a época do descobrimento. “São elementos de indiscutível interesse para etnologia, se bem que apareçam, em sua maioria, como notas ocasionais nos mais variados contextos”. Continua Schaden: “salvo para as tribos litorâneas, do grupo tupi, constituem dados de difícil sistematização, em geral muito desconexos para permitirem uma reconstrução satisfatória do processo aculturativo como tal”. Ainda assim, não deixam de oferecer pontos de apoio importantes para o entendimento de fatos mais recentes descritos pelos pesquisadores que visem estudos mais aprofundados em termos etnológicos, nas mudanças ocorridas nos respectivos sistemas culturais, podendo subsidiar o estudo das primeiras fases do desenvolvimento do país (SCHADEN, 1969, p. 4).

Dessa forma para melhor compreensão do tema em questão, é importante contextualizar com os estudos sobre a teoria da fusão das raças, muito debatida no século XIX e início de século XX. Esta abordagem nasceu da crítica das teorias "racistas" de pensadores europeus, objetivando justificar a superioridade da "raça branca" e legitimar o imperialismo europeu no fim do século XIX. Em seguida, recebeu adesão pela América Latina como uma teoria acabada e foi assim que ela obteve seu lugar no cenário intelectual brasileiro da época. Os intelectuais brasileiros propõem a mistura das "raças" em resposta às abordagens racistas segundo as quais isto seria impossível por causa da degeneração das mesmas. A reação à argumentação sobre a pureza étnica e a superioridade "branca" deve-se, em grande parte, aos trabalhos de Nina Rodrigues, Roquette Pinto e Gilberto Freyre, que abandonaram a explicação das teorias deterministas raciais para pesquisar as explicações dos fenômenos através da "cultura". Ressaltam-se os trabalhos de Gilberto Freyre como sendo os mais representativos sobre esta corrente de pensamento.

Schaden (1969) discorre muito sobre a aculturação, mas não deixa claro uma preocupação maior com esse modelo, o que veremos mais à frente é que Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro vão se preocupar muito mais com o modelo de aculturação vigente àquela época e que este último, vai contribuir com a mudança, ou melhor, com a ruptura do modelo de aculturação. De acordo com Schaden, para se corrigirem as deficiências assinaladas por Galvão, e a fim de garantir aos trabalhos maior envergadura teórica, além de maior utilidade prática no campo da administração e da política indigenista, o autor estabelece uma série de requisitos básicos que se seguem:

- a) a realização de um número maior de estudos monográficos com vistas às mudanças em sua profundidade histórica e com a caracterização do estado cultural presentes em confronto com as fases anteriores que se possam reconstituir; b) a delimitação de áreas culturais baseada antes sobre as relações dos elementos culturais com o ambiente do que sobre simples distribuição geográfica; c) a descrição das comunidades caboclas em interação com o índio com o objetivo de se porem em relevo as diretrizes culturais responsáveis por alterações verificadas nos sistemas indígenas com quem interagem; d) a distinção de áreas regionais segundo estado de mudanças e caracterizadas com referências, quer aos grupos rurais, quer aos indígenas nelas existentes; e) o estudo de cada uma dessas áreas o ponto de vista dos fatores socioculturais específicos que nela influenciam a assimilação do índio (SCHADEN, 1969, p. 24).

Galvão se preocupa com o bom resultado destes requisitos e sinaliza a necessidade de trabalhos em equipe e a colaboração interdisciplinar. Assim, essa discussão vai contribuir para novos pensamentos e consequentemente novas contribuições vindas de outros pesquisadores sobre o tema em questão. É com base na produção acadêmica sobre os povos indígenas, que os estudos dão ênfase à política integracionista dos indígenas à sociedade nacional. Nessa discussão, o conceito de integração não fica muito claro, o que acaba por criar uma polêmica em torno deste conceito e que somente nos anos de 1960, é definido o que se entende por integração, mesmo assim, é importante ressaltar que a ideia de integração bem como a de aculturação era interpretada como assimilação. Para essa discussão, Eduardo Galvão deixa a sua contribuição ao recomendar

que: “devemos esquecer um pouco a aculturação e pensar mais em termos de assimilação” (GALVÃO, 1979, p.131).

Assim, Galvão se preocupa com a mudança e vai refinar essa discussão, porém, se perde um pouco em seu percurso e se preocupa em focar nas mudanças totais: aculturação - difusão – assimilação. O autor pensa a dinâmica cultural. Afirma ele:

Aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultaram quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contato direto e permanente e das conseqüentes mudanças, de que é um aspecto, e de assimilação, que pode ser uma fase de aculturação, e ainda de difusão, que, embora concorrente ao processo de aculturação, necessariamente não exige o contato entre povos. Essa conceituação foi posteriormente criticada pelos próprios autores, especialmente porque deixava de caracterizar a “natureza” do fenômeno e pela dificuldade de estabelecer um critério adequado para definir a situação de contato. Em casos conhecidos, fenômenos que poderiam ser considerados como de aculturação, resultavam não do contato maciço e permanente entre duas sociedades, mas da influência de uns poucos indivíduos sobre uma dessas sociedades. (GALVÃO, 1979, p.129).

De acordo com Galvão (1979), outra dificuldade residia em estabelecer os limites entre “aculturação” e mudança cultural, pois em muitos dos casos “o empréstimo e a adoção de um traço cultural são sincrônicos com modificações que derivam de forças internas da cultura receptora”. Continua o autor: “o problema não é de terminologia, mas de atitude teórica diante do fenômeno de mudança cultural, seja ela resultante de fatores internos, inerentes à própria cultura, seja resultante de contato entre dois povos, ou de ambas as causas” (GALVÃO, 1979, p.129).

Para exemplificar a aculturação em seu aspecto econômico, Galvão apresenta seus estudos sobre os Tenetehara, do rio Pindaré, no estado do Maranhão e afirma que “os objetivos de uma pesquisa etnológica seriam falhos se limitados neste caso a “fenômenos de nível aculturativos”, segundo o conceito clássico”. Continua o autor: “o fluxo dos Tenetehara resulta não apenas dos empréstimos, não apenas de ferramentas, introdução de novas espécies de cultivo e a sua mobilização para a coleta de babaçu, como das relações econômicas entre índios e civilizados”. Dessa forma o autor assinala que se foi importante “a transformação de uma agricultura de subsistência em uma de produção de comércio, a oscilação de preços na praça nacional e estrangeira para o babaçu, principal produto de coleta e via de integração do Tenetehara na economia local”, tudo isso se constitui em “um dos fatores condicionantes de assimilação e de mudança cultural desses índios” (GALVÃO, 1979, p.130).

Diante desse problema, para Galvão, uma abordagem limitada apenas a aspectos que poderiam ser considerados “aculturativos” teria pouco valor. Assim o autor procura traçar uma perspectiva mais ampla e inclusiva surgindo uma preocupação com o futuro dos indígenas.

Darcy Ribeiro em sua obra “Os índios e a civilização”, analisa com profundidade as relações entre as populações indígenas e o contingente populacional em processo de expansão de novas áreas no território brasileiro ao longo da primeira metade do século XX. Para tratar da noção de “transfiguração étnica,” trazemos aqui as contribuições do autor que propõe, a partir de críticas da teoria da aculturação, uma nova formulação através da noção que ele próprio denomina de “Transfiguração Étnica” desenvolvida através da investigação antropológica do autor.

Vale ressaltar aqui, como forma de contextualização dos fatos, que o autor trabalhou para o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, e escreveu vários relatórios para o órgão. Darcy Ribeiro segue uma linearidade evolutiva progressista ao discorrer sobre a aculturação; afirma que a transfiguração étnica não é uma assimilação como se pensava; e defende a continuidade da política do SPI. Como objetivo de suas reflexões, Darcy expõe como os indígenas lidaram com o crescimento da pecuária, da agricultura e com a expansão do processo de urbanização ocorrido no Brasil.

[...] índios e civilizados se defrontam e se chocam, hoje em condições muito próximas daquelas em que se deram os primeiros encontros da Europa com a América indígena. De um lado, são índios armados de aCardoso de Oliveira e flechas [...] de outro são brasileiros engajados nas frentes de expansão da sociedade nacional que avançam por uma terra que consideram sua e veem no índio uma ameaça e um obstáculo (RIBEIRO, 1979, p. 7-8).

Para o autor essa situação possuía uma visão quase unânime de historiadores e de alguns antropólogos de que esse enfrentamento teria como efeito, em suas palavras, “a desapareção das tribos ou a sua absorção pela sociedade nacional, na forma de uma aculturação progressiva que teria desembocado na assimilação plena, através da miscigenação” (RIBEIRO, 1979, p.8). Ou seja, na minha interpretação, estes, acreditavam que em algum momento da história se consolidaria o projeto de extinção dos povos indígenas.

Ao examinar o período do século XX, Darcy Ribeiro em sua pesquisa veio provar que os indígenas não foram assimilados à sociedade nacional se tornando indistinguível dela. Ao contrário disso, “a maioria deles foi exterminada e os que sobreviveram permanecem indígenas: já não nos seus hábitos e costumes, mas na auto identificação como povos distintos e vítimas de sua dominação.” (RIBEIRO, 1979, p.8). Assim, Darcy Ribeiro afirma que o estudo que pretendiam realizar sobre o suposto processo de assimilação das populações indígenas no Brasil moderno “resultou na conclusão de que o impacto da civilização sobre as populações indígenas tribais dá lugar a transfigurações étnicas e não a assimilação plena” (RIBEIRO, 1979, p.8). Nesse contexto do movimento de tentativas de inserção dos indígenas na sociedade nacional, o autor se depara com situações de extermínio destes povos e visualiza formas de adaptação que possibilitariam a sobrevivência dos indígenas.

Darcy Ribeiro pretendia propor critérios de classificação e formular princípios explicativos que pudessem servir como hipótese de trabalhos para futuros estudos das relações entre as sociedades indígenas e as nacionais em outras áreas e em períodos mais amplos. (RIBEIRO, 1979, p.12). Destarte, como dito anteriormente com outras palavras, nas colocações de Galvão, e aqui, Darcy Ribeiro também coloca que os estudos de aculturação focalizam os fenômenos culturais decorrentes do estabelecimento de contato entre entidades étnicas. Na sua formulação original, esses estudos se restringiam, segundo ao autor “ao exame de contatos diretos e continuados, sendo o processo concebido como necessariamente bilateral e explicado em termos de adoção seletiva de elementos culturais estranhos”. A partir de então, vai se verificar a necessidade

de análise em todas as formas de contato interétnico, bem como, de considerar as situações em que o processo era unilateral.

Dentro dessa nova perspectiva, buscam-se explicações para os mecanismos de aceitação e rejeição, orientados por critérios seletivos à situação de contato (RIBEIRO, 1979, p.12). Percebe-se com isso que há uma sistematização de etapas evolutivas com processos de aceleração dessa evolução e que o autor propõe uma abordagem mais ampla e integrada, capaz de situar os fenômenos propriamente aculturativos no seu campo específico, permitindo analisar, igualmente, “os fenômenos ecológicos, bióticos, econômicos, sociais, culturais e psicológicos resultantes desta conjunção” (RIBEIRO, 1979, p. 13).

Podemos dizer que o mesmo se aplica aos estudos da transfiguração étnica que, nas palavras do autor, podendo ser definida como o processo através do qual as populações indígenas que se defrontam com sociedades nacionais, “preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente” (RIBEIRO, 1979, p. 13). Essa ideia diz respeito aos modos de formação e de transformação das etnias. Assim, sobre a noção de transfiguração étnica, Darcy Ribeiro em “O Processo Civilizatório” (1968), examina as formas de transição evolutiva de uma etapa para outra e sugere que ela pode se dar tanto por “aceleração evolutiva” como por “atualização ou incorporação histórica”. Ao discutir o conceito de aculturação, Darcy Ribeiro indica que o aspecto fundamental da aculturação é “a transfiguração étnica”. (RIBEIRO, 1979, p. 13). Sendo, a noção/conceito de transfiguração étnica:

Concernente ao processo de formação e transformação das etnias para utilizá-lo com referência ao processo geral de passagem dos grupos indígenas da condição de isolamento à de integração, com todas as suas consequências de mutação cultural e social e de redefinição de ethos tribal. Este processo é estudado em termos de níveis de interação: ecológica e biótica, tecnológico-cultural, socioeconômica e ideológica, na forma do mesmo processo, embora, via de regras, concomitantes e intimamente relacionados no mundo das coisas (RIBEIRO, 1979, p. 15).

Durante o período do SPI, foram observados muitos problemas, sendo um deles, o pensamento e as atitudes do órgão sobre a população indígena para o projeto de uma completa assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. Outro problema era que a equipe de Rondon, era toda formada de jovens com formação positivista, revolucionária, mas, também romântica. Segundo o autor a realidade demonstraria que, embora tendo razão quanto à potencialidade do indígena, desconheciam dois fatores que poriam abaixo suas esperanças: primeiro, “o vigor do conservantismo dos grupos indígenas, sua tenaz resistência à mudança e a força do sentimento de identificação tribal que leva os grupos étnicos a lutar pela conservação de suas identidades étnicas e sua autonomia”; e segundo, “a incapacidade da sociedade brasileira, particularmente das fronteiras de expansão, para assimilar grupos indígenas, proporcionando-lhes estímulo e atrativos para nela se dissolverem” (RIBEIRO, 1979, p. 191).

Nesse caso, corroborando com Ribeiro, o problema que é tido como indígena, não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índios e não índios entram em contato, É, pois, um problema de interação entre povos indígenas e a sociedade nacional, cuja compreensão é dificultada pelas atitudes emocionais elencadas pelo autor, que se tende a assumir diante deles, tais como:

A atitude etnocêntrica, dos que concebem os índios como seres primitivos, dotados de características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis, que cumpre mudar, para competi-los à pronta assimilação aos nossos modos de vida; a atitude romântica dos que concebem os índios como gente bizarra, imiscível na sociedade nacional, que deve ser conservada em suas características originais, quando mais não seja como uma raridade que a nação pode dar-se ao luxo de manter, ao lado de museus e dos jardins zoológicos; a atitude absenteísta, dos que, considerando inevitável e irreversível o processo de expansão da sociedade nacional sobre seu próprio território, que leva ao encontro de todos os remanescentes das populações indígenas ainda isoladas e autônomas, postula a inevitabilidade do contato, da deculturação e da desintegração progressiva das culturas tribais, seguidas, necessariamente, da extinção do índio como etnia, e da incorporação dos remanescentes (RIBEIRO, 1979, p. 196).

A ideologia brasileira, portanto, é a da assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. Assim Ribeiro se dedicou em sua obra a descrever as várias frentes de expansão da sociedade brasileira atuantes no início deste século; realizar um balanço crítico da intervenção protecionista; e realizar uma avaliação quantitativa dos efeitos da expansão civilizadora sobre as populações indígenas, procurando estabelecer as instâncias mais gerais do processo de transfiguração étnica dos povos indígenas que mantiveram contato com a sociedade brasileira nos últimos sessenta anos.

Sobre o processo de transfiguração étnica, Ribeiro aponta que não terá os mesmos efeitos sobre os povos indígenas no geral. “Em cada caso ele tende a assumir uma feição característica, decorrente das diferenças econômicas regionais, das peculiaridades das culturas tribais ou dos segmentos da sociedade nacional com que elas entraram em contato”. O autor estudará as formas e os efeitos das relações entre índios e não índios, no plano ecológico, no nível biótico, em seus conteúdos tecnológicos e socioeconômicos e finalmente as relações entre índios e não índios enquanto entidades étnico-culturais e sócio psicológicas com seus corpos de crenças, valores, hábitos e costumes. Aqui o autor vai afirmar que “cada uma destas sondagens não tem, em si mesma, validade histórica porque os planos em que as analisamos só existem conceitualmente”. Em outras palavras, diz o autor: “rompemos a historicidade das situações concretas de enfrentamento entre os índios e a civilização para, transcendendo delas, construir um modelo hipotético do processo de transfiguração étnica” (RIBEIRO, 1979, p. 217-218- 226). Esclarece Ribeiro: esse processo de transfiguração assume, em “[...] uma configuração particular só explicável em termos das peculiaridades oriundas do contexto cultural indígena anterior ao contato. Em certos casos, essas peculiaridades operam como aceleradores: em outros, como retardadores do ritmo da integração”.

Para finalizar, Ribeiro (1979, p. 432-433), traz o que ele determina como graus de integração das populações indígenas do Brasil moderno, classificando em quatro categorias referentes aos graus de contato com a sociedade nacional, a saber: “isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados”. Estas categorias representam etapas sucessivas e necessárias da integração das populações indígenas na sociedade nacional.

Sobre o rompimento com os estudos de aculturação, a noção de “fricção interétnica” nos anos de 1960 e 1970, nas perspectivas dos antropólogos, em produzir conhecimentos sobre a ideia de identidade étnica, Cardoso de Oliveira defendeu que a perspectiva dos povos indígenas não era a de assimilação pela sociedade nacional. Ao tratar das diferentes dimensões que se apresentam com os processos de formação dos estados nacionais, ressalta a busca para uma concentração econômica dos recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras. Max Schmidt (1905), já discutia “as alterações provocadas na economia pela introdução de elementos novos, especialmente do machado de ferro e a concomitante adoção de novas maneiras de pensar”. Por fim busca “explicar o modo pelo qual a transformação das atitudes mentais começava a refletir-se nas manifestações da arte gráfica”. É com os indígenas do alto Xingu que se faria “a primeira tentativa de descrever um processo aculturativo não mais como resultado de interação” entre povos e sim “como efeitos da civilização sobre estas”. Destarte, “coube a Max Schmidt o mérito dessa contribuição” (SCHADEN, 1969, p. 7 e 8).

Desde suas primeiras pesquisas etnológicas, Cardoso de Oliveira privilegiou um recorte etnográfico bastante preciso o da “interação social” entre indígenas e outros segmentos da sociedade brasileira. O tema constava, sem dúvida, entre os itens da pauta antropológica e política daquela época. Cardoso de Oliveira propõe a sua teoria das inter-relações de grupos étnicos, baseada na ideia da natureza contrastiva de grupos étnicos, tais como certos segmentos da sociedade nacional brasileira e comunidades indígenas. Tal natureza contrastiva entre os sistemas sociais envolvidos no contato interétnico é concebida como sendo a expressão de um processo de “fricção interétnica”. O autor parte de uma crítica radical ao conceito de aculturação e considera que a noção de transfiguração étnica é pouco operacional e propõe substituí-la pela noção de fricção interétnica. O autor vai propor uma abordagem sociológica do fenômeno de contato interétnico, considerando a noção de identidade étnica enquanto uma construção ideológica.

Os antropólogos que seguem essa direção, principalmente aqueles, que participaram do projeto de pesquisa coordenado por Cardoso de Oliveira, partem da proposição inovadora de Frederik Barth (2000) de considerar a noção de grupo étnico como um “tipo organizacional”. Barth é um dos autores que rompe com a ideia de evolucionismo; pensa grupos étnicos a partir de grupos biológicos. Para os antropólogos seguidores dessas ideias, a identidade étnica é o que vai ser determinante para o desenvolvimento do grupo, do ponto de vista organizacional e ideológico, identificando-se com uma identidade, e que se preserva enquanto grupo étnico desde que sejam visíveis as condições organizacionais coletivas. Assim, Cardoso de Oliveira dará ênfase na noção de identidade contrastiva.

Outros antropólogos, entre eles o João Pacheco de Oliveira Filho, desenvolverá para antropologia brasileira importante trabalho nessa direção, o que ele vai denominar de “relações intersocietárias”. Pacheco traz a noção de identidade étnica a partir da dimensão histórica escolhida, como o próprio autor diz, como estratégia para refletir sobre as sociedades e culturas indígenas em seus contextos e nas relações intersocietárias. Nessa abordagem, os indígenas são vistos como “sujeitos históricos plenos”. É preciso, assinala o autor, “retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na

contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado” (OLIVEIRA, 1999, p.9). O autor busca trilhar sua produção através da noção de “situação” como ideia chave para situar as identidades étnicas.

Ao sistematizar as correntes de pensamento que caracterizam o discurso da inserção dos povos indígenas na sociedade nacional, deixam transparecer perspectivas determinadas em relação a esses povos as quais estão: a primeira, a mestiçagem que se apresenta como uma solução viável e compatível com os valores e os ideais da sociedade brasileira; a segunda tem como perspectiva a assimilação no sentido utilizado por Cardoso de Oliveira, visto como “um processo pelo qual um grupo étnico incorpora-se a outro, perdendo suas particularidades culturais e sua identificação étnica anterior” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, p. 103); e a terceira, a integração como possibilidade para os povos indígenas. Estes deverão integrar-se à sociedade nacional sem perder, contudo suas particularidades culturais e étnicas, tendo suficiente autonomia para dispor de sua própria organização política e cultural. Em outros termos, a ideia de que, são os próprios povos indígenas que decidirão seu próprio destino.

Em resumo, à guisa de conclusão, como vimos os estudos sobre a identidade étnica, têm sido um tema bastante importante e polêmico: importante por envolver uma diversidade bastante significativa de indivíduos e sociedades que apesar da sua existência desde os primórdios da colonização brasileira, sempre buscaram marcar o seu lugar na sociedade nacional e, polêmico porque o pensamento social sobre as questões étnicas seguiu uma perspectiva eurocêntrica resultado de um evolucionismo social que colocou determinadas sociedades em lugar de vulnerabilidade ou mesmo de anulação destas, pois, a história concebida a partir de uma linearidade evolucionista, não considerou e não considera ainda, os diversos contextos sociopolíticos que essas sociedades estabeleceram na relação com a sociedade nacional.

Com esse debate teórico que se estabeleceu na antropologia social, como já mencionado, a partir das reflexões de Fredrik Barth dentre outros, sobre a formação dos grupos étnicos e de suas fronteiras, percebe-se que as relações que se estabeleceram nas fronteiras étnicas e suas organizações sociais na construção das diferenças, estabelecendo critérios de pertencimento e exclusão, era um fator mais importante na formação dos grupos étnicos do que os conteúdos culturais. As análises feitas para a superação das perspectivas sobre aculturação, que perduraram por décadas os ideais de assimilação, teve como desdobramentos reflexões que levam a outros olhares sobre fenômenos étnicos. Esse estudo vai ganhar visibilidade no Brasil, a partir da década de 1990, principalmente com os trabalhos de antropólogos que se dedicaram a estudar os fenômenos de “emergência étnica” no Nordeste do Brasil, como os estudos de João Pacheco de Oliveira (1999).

Com a promulgação da Constituição de 1988, esses estudos ganham vulto permitindo recuperar a dimensão histórica de fenômenos para os quais até então não era dada a devida importância, e que os indígenas, principalmente do nordeste brasileiro sempre reivindicaram o seu lugar de fala e de direito no território brasileiro, ora se anulando da sociedade nacional como estratégia de sobrevivência diante dos resquícios de perseguições coloniais, ora se reestabelecendo em luta e movimento pan-indígena ¹⁶ local, regional e nacional.

Voltemos às contribuições de Barth e utilizando-se em grande medida dos instrumentos fornecidos pelo autor, os estudos puderam mostrar de que forma grupos com quase nenhuma distintividade cultural em relação à população local/municipal, aqui me referindo especificamente aos povos do nordeste brasileiro, nos quais estou inserida como membro do povo Tuxá, mantiveram um sentimento de pertencimento étnico que os

¹⁶ Para delimitar a luta de todos os povos indígenas da nação brasileira.

conduziria, desde o início do século XX, a encaminhar demandas coletivas de reconhecimento territorial às autoridades governamentais. Vale relembrar e exemplificar aqui, a dinâmica social e territorial pela qual passou e passam os Tuxá, os processos de governança, de poder estatal, e como se reproduz a colonialidade do poder e a disparidade do mesmo. Como que esses povos conseguiram manter-se enquanto povos e comunidades que sempre tiveram em suas organizações comunitárias, o pertencimento de serem quem são, enquanto povos diferenciados dos demais povos da sociedade brasileira?

É nesse contexto que surgem os conceitos de “etnogênese”, “povos ressurgidos”, “emergência étnica” e outros termos similares que entrarão na pauta de discussão sobre etnicidade. E aqui destacamos os trabalhos de João Pacheco de Oliveira (1999). Desde o período colonial, populações indígenas vinham sendo confinadas em espaços restritos, ora organizados pela empresa missionária, ora pelos órgãos administrativos do governo, ora expulsos por grandes empreendimentos como barragens de modo a garantir, o desenvolvimento, a expansão da fronteira econômica e política do país. Assim, essa associação entre identidade étnica e território, como fica claro a partir dos estudos mencionados, decorreu essencialmente do modo como o próprio Estado vinha lidando com essas populações.

Oliveira (1989) vai explicar como se deu essa relação entre identidade étnica e que essa necessidade é exclusiva da situação colonial a que as populações indígenas foram submetidas: “A relação entre uma sociedade indígena e seu território não é natural ou de origem. Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade” (OLIVEIRA, 1989, p.27). No contexto histórico atual, essa relação é reivindicada e transformada em instrumento de luta política dos povos indígenas nas reivindicações de direitos e de reconhecimento e afirmação das identidades étnicas em suas diversidades e contextos sociais, políticos e culturais. A luta pela terra tem se constituído na pauta principal do movimento indígena. Terra esta concebida pelos povos indígenas, enquanto Território sagrado e seu conjunto de relações socioculturais, socioeconômicas, sociopolíticas e relacionais humano e não humano, natureza e cultura / natureza e sociedade.

Essa nova perspectiva associada à manutenção da identidade indígena na contemporaneidade, ganhou nova dinâmica quando passou a contar com o apoio de atores do campo acadêmico e de outros setores em prol da defesa dos direitos humanos e de denúncia do genocídio perpetrado contra povos indígenas sob a égide de programas de desenvolvimento econômico. Tudo isso vai marcar fortemente esses estudos, quando na atualidade percebem-se novas articulações que têm possibilitado a emergência ou etnogênese de identidades negligenciadas na atual estrutura de poder. Dentre estas, estão os povos indígenas que sempre estiveram e continuam estando nessa condição, mesmo com as garantias de direitos postos na Constituição de 1988, direitos estes que são o tempo todo ameaçados colocando em risco a continuidade dos territórios indígenas e consequentemente a vida em comunidade das pessoas que os habitam. Finalizando estas considerações, podemos chegar à conclusão que, de modo geral, a sociedade brasileira continuará a ter uma visão deformada enquanto não existir consciência da existência de povos etnicamente distintos em todo o território nacional.

Referências

ARAÚJO, Rosilene Cruz. Gerenciamento da educação escolar indígena, poder público e a relação com o movimento indígena: experiência e reflexão. *Educação e Contemporaneidade: Revista da FAEBA*. Salvador, v. 19, n. 33, p.51-60, jan./jun. 2010.

_____. *Os efeitos da ação antrópica na qualidade de vida do povo Tuxá: um estudo de caso da Usina Hidrelétrica – U.H.E.I.* Trabalho de Conclusão de Curso. (Curso de Licenciatura em Ciências Matemática e da Natureza) - Departamento de Ciências, Matemática e da Natureza, Universidade Estadual do Mato Grosso – UNEMAT. Barra do Bugres, 2006.

_____. *História da Educação Escolar Indígena Tuxá.* Trabalho de Conclusão de Curso. (Especialização em História do Brasil) – Depto. de História, Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco – CESVASF. Belém do São Francisco. 2006.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos.* Campinas, SP: Editora da UNICAMP, [1964] 1996.

_____. *A Sociologia do Brasil Indígena.* Brasília: UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *O Índio e o Mundo dos Brancos.* Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil, In. *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas. In. *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar.* São Paulo: MaCardoso de Oliveira Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”, In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio de Antropologia Histórica.* Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999.

RIBEIRO, Darcy. 1979 [1970]. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.* Petrópolis: Vozes, [1970] 1979.

SCHADEN, Egon. Os estudos de aculturação na etnologia brasileira”. In. *Aculturação Indígena.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.



Rosilene Cruz de Araújo – Anhamona Cataá, sou membro do povo Tuxá, Aldeia Mãe - Município de Rodelas - BA. Historiadora pela UPE e graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Especialista em História do Brasil pelo CESVSF, Mestra em Educação e Contemporaneidade pela UNEB e Doutoranda em Antropologia Social pela UNB.

Amaro

Lugar de tradição
Onde está a força
Do povo Pankararé
Onde os índios seus rituais
Realizam e renovam sua fé.

Nesse local sagrado
Há tranquilidade e paz
É onde muitos querem estar
Com as forças encantadas
Que são os donos do lugar.

Há o Amaro
Por esse lugar tenho respeito
E muita admiração
Por ser lá que o nosso povo
Mantém viva a nossa tradição.

Para os nossos rituais acontecer
O Amaro perfeito é
Para os índios dançar o praiá
E o povo o seu toré.

Para os praiá dançar
A mãe de terreiro canta
Com sua voz marcante
O toante ela levanta.

Uma experiência inesquecível

No terreiro do Amaro
Vamos todos juntos festejar
Viva as forças encantadas
Viva o toré
Viva o praiá.
Sobre os Agentes Indígenas de leitura
Vou aqui essa vivência relatar
Foi uma das melhores formações
Que eu já tive o prazer de participar

No primeiro dia de formação
Os formadores passamos a conhecer
Ademario, Natalina e Aline
Pessoas maravilhosas
Que jamais iremos esquecer

Toda a formação foi sensacional
Muito importante participar
Tratava das práticas de leitura
Mostrando como cada uma delas
O professor com os alunos deve trabalhar

Em cada dia da formação
Tinha algo diferente e especial
A formadora Aline era genial
Ademario e Natalina também
Eram pessoas sensacionais
Verdadeiras pedras preciosas
Que não esqueceremos jamais.

Não posso esquecer
Dos agentes de leitura falar
Participamos com muita alegria
Dessa formação espetacular

Foram muitas aprendizagens
Adquiridas com essa formação
Que em nossa bagagem iremos levar
Não somente sobre conteúdos
Mas a experiência de com todos compartilhar

Laços de amizade entre os povos
Mesmo que virtual não poderia faltar
E na despedida não teve como
Não se emocionar

Um sarau como última
Prática de leitura foi uma ideia
Fantástica da formadora em ação
Finalizamos essa experiência
Inesquecível
Com muito amor e dedicação.

M Minha aldeia

Minha aldeia tem beleza
Que vivo a contemplar
As lutas do nosso povo
Foi para ela conquistar

Minha aldeia tem as matas
Que devemos preservar
Tem as plantas medicinais
Que só dela podemos retirar

Minha aldeia tem encantos
Que devemos respeitar
São as forças encantadas
Que dão força ao lugar

Minha aldeia tem tradição
Que meu povo fortalece
Tem o toré e o praiá
São os nossos rituais
Que nos dão força para continuar.



Me chamo Taís Maria Xavier, sou educadora há 10 anos lecionando atualmente nas séries finais, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos (EJA), com o componente curricular de Língua Portuguesa no Colégio Estadual Indígena Ângelo Pereira Xavier. Há pouco tempo concluí a minha Licenciatura em Letras. Sou indígena da aldeia Pankararé, faço parte desse povo guerreiro, forte e batalhador que vive sua cultura e tradição com muito orgulho dentro de sua comunidade. Atualmente temos nosso território demarcado depois de muitas lutas dos nossos mais velhos podendo agora usufruir com tranquilidade das nossas terras que é a garantia de nossa sobrevivência. Em época de chuva, plantamos e colhemos os alimentos necessários para a nossa alimentação. Das nossas matas retiramos as plantas medicinais para curar nossas doenças, o que para nós Pankararé é a nossa maior riqueza.

CARTAS AO COLONIZADOR

Tayná Cá Arfer Tuxá

I Toidé Dzene Tsoro Radda Nuñe

(Resistir para Existir Terra Protegida)

E se eu te contar uma história real?
Onde morremos todos os dias desde os navios de Cabral.
Onde nossos corpos se tornaram escandalização,
Onde nossa existência é tratada como uma ilusão.

Onde na aldeia nos calam,
E nos julgam na urbanização.
Onde somos incriminados,
Mesmo quando somos assassinados.

Era Abya Yala,
Virou área colonizada.
O que era Pindorama, virou Brasil.
O que era floresta, virou prédio.
O que era lar, virou garimpo.
O que era vida, virou destruição.

Minha identidade foi mantida no anonimato,
Minha terra foi maltratada,
Me forçaram a rezar,
Me deixaram sem ar.

Nos perguntam de onde viemos, mas a verdade é que sempre estivemos aqui,
A diferença é que agora eu preciso lutar até pra existir.
Meu canto virou grito que pede socorro, minha flecha é proteção.
Minha chanduca é orientação.

Você não liga,
Mas eu tenho em minha memória,
Porque até hoje ainda inventam a minha história.
Até hoje minha mãe chora pela sua casa que foi inundada.

O que você come, se não o que a floresta lhe dá?
Mas o que resta, se tudo que você faz é desmatar?
Que água você bebe, se tudo que você faz é poluir?
E o que o seu dinheiro compra, se não tem mais nada vivo aqui?

Se teu garimpo me mata, se corre mercúrio no corpo dos meus parentes.
Se teu agro não é tech, teu agro não é pop, seu agro é genocídio.
Se tem PL decidindo se eu vou viver,

Se aquele que deveria me proteger,
Foge de helicóptero quando me vê.

Quando tem um monte de policial pra proteger criminoso,
Mas meu território tá lá cheio de invasor.
Quando me chamam pra conversar,
Mas não levam a sério nada que eu tenho pra falar.

Se me roubaram em 1500 e roubam hoje também,
Se usam meus atavis no carnaval,
E ainda inventam negócio de marco temporal.
Quando não sabemos pra onde ir.

Dizem que troquei minha casa por um espelho,
Mas não viram nossos corpos sendo massacrados.
Dizem que eu não pareço ser quem sou,
Mas não sabem que isso é resultado da minha tataravó que você estuprou.

Quando tem pandemia me matando,
Porque eu sou o maior grupo de risco há mais de 500 anos.
Quando não respeitam o meu direito, e fazem de um pedaço do papel o que é constituição.
Se minha garantia virou ameaça.

Quando acham que moramos só na floresta,
Mas tem parente na cidade, na faculdade e na favela.
Quando me isolo e vem infectado causando mal aos meus órgãos.
Quando é esse contato que acaba com os nossos povos.

Mentem a nossa presença e temem a nossa flecha,
Mas é a sua caneta que me assassina.
E não venha dizer que eu sou selvagem,
Porque é você que acaba com a nossa diversidade.

Não foi só Cabral que quis colonizar,
Também tem genocida na presidência querendo me matar.
Tem garimpeiro incendiando nossas aldeias,
Tirando ouro do sangue dos nossos parentes.

Dizem que minha entrada não é permitida,
Mas foi a minha casa que foi invadida.
Não dos deixam protestar,
E sempre tentam nos atacar.

Essa terra é minha desde antes de você pisar.
Você não descobriu, você quis foi nos apagar.
Mas ainda contam a sua versão nos livros que você escreveu,
E quem se importa com a minha vida que se perdeu?

Eu não sou a índia no barquinho que você desenha,
Eu não sou uma das suas lendas mentirosas.
Eu sou filha de um povo,
Eu sou fruto dessa terra, sou luta em forma de corpo.

Eu sou urucum na pele e proteção no jenipapo,
Eu sou uma existência que vive de resistência,
Eu sou o balançar do maracá.
E que diferença faz se eu tenho ou não um celular?

Somos muitos, somos povos.
Somos Tuxá, Munduruku, Pataxó, Tumabalalá,
Guajajara, Fulni-ô, Xacriabá,
Tikuna, Yanomami, Guarani-Kaiwoá.

Somos estudantes, médicos, professores,
Artistas, escritores, ilustradores.
Somos parte da própria natureza,
Somos a força de nossos ancestrais.

Somos originários, somos as vidas que o genocídio não conseguiu apagar.
Somos uma luta que não para pra descansar,
Porque enquanto ameaçarem a nossa existência,
Seremos sempre resistência.

Gritamos demarcação já,
Gritamos por nossos direitos,
Gritamos por floresta em pé,
E sangue indígena nenhuma gota mais no chão.

Somos as raízes que se unem por dentro da terra,
Somos a espiritualidade que nos guia e nos protege.
Somos diferentes, somos diversos.
Escutamos os saberes de nossos avós e sabemos de onde viemos.

Mesmo quando você me chama de pardo pra me embranquecer,
Quando dizem que não pertencço a esse lugar, quando tentam me enfraquecer.
Somos luta pela vida, pela terra.
Para demarcar terras e telas.

Para a defesa de nossos parentes,
Pelo nosso direito de viver.
E resisto, com a força que tenho,
Pedindo proteção aos encantados, e sentindo esse chão que estremece com o meu toré.
Toidé dzene tsoro radda nuñe.

II Wadi Dsikié (Não calar)

Por que não me deixa falar?
Por que insiste em querer me apagar?
Depois de tantos anos ainda tenta me colonizar.
Tenta de todas as formas me calar.

Mas meu grito ecoa em canto,
Canto levado pelo rio,
Guardado pela terra,
Contado por uma geração futura,
Mantido vivo na minha cultura.

Você continua negando que eu estou aqui,
Mas tira foto se apropriando de meu atavi.
Diz que não posso ter celular,
E me manda pra floresta que você insiste em desmatar.

Você contou sua mentira,
Disse que essa terra aqui foi descoberta,
Escondeu a invasão, o roubo, o estupro e o assassinato,
Ainda hoje diz que eu só existo no mato.

Me forçou uma religião,
Matando um por um com sua catequização.
Sua barragem matou as ondas de meu rio,
Mas é essa sua ideia de Brasil.

Brasil,
Construído em cima do meu sangue derramado,
Pisando com suas botas sujas no meu território sagrado,
Me tratando como selvagem animal.
Destruindo como se não fosse nada, o meu lugar ancestral.

Nos roubaram em 1500,
Mas até hoje você me assassina.
Contaminando corpos com mercúrio,
Buscando por dinheiro em troca da minha vida,
E depois fugindo ignorando minha morte.

Colocando asfalto em cima da Mãe-Terra,
Desmatando esse lugar.
E quando nada mais restar,
Como que você vai respirar?

Você defende o seu governo genocida,
E diz que é privilégio receber máscara vencida.
Me ataca com PL e Marco Temporal,

Seu racismo institucional.

Você lê quantos de nós morreram todos os dias nos jornais,
Mas ignora como se não fosse nada demais,
Você vê aldeia sendo incendiada,
Mas ignora porque não é na sua casa.

Compre meu artesanato,
Acha bonito o meu jenipapo.
Mas quando é pra me defender,
Você não tem nada pra dizer.

Se até na FUNAI me recebem com bomba,
Então quem vai me ouvir?
A gente já não tem mais pra onde ir,
Até quando vão negar que eu sempre estive aqui?

Negam meu direito como se minha vida pudesse ser descartada,
Me tratam como mito, como lenda pra ser contada,
Como se fosse inexistente,
Mesmo quando eu estou na sua frente.

E eu grito todo meu corpo,
Resisto pelo meu povo.
Povo que me ensinou a lutar,
A ser força e retomar.

Eu vim pra demarcar,
Pra contar a história que você sempre tentou apagar.
Eu sou expressão em letra e toda a potência,
Sou escrita em urucum da minha vivência.

Eu sou parte de um povo guerreiro,
Que me ensina e reconhece.
Eu sou originária,
Eu sou raiz de Abya Yala.

Um pouco da minha história

Há seis anos eu não sabia contar a minha história, e não sabia que ela tinha começado mesmo antes do dia em que nasci. Mas quando cheguei em minha aldeia, tive essa conexão direta com os saberes da terra, pude ouvir as tantas histórias de minha avó, e sentir toda essa energia que o território guarda.

Eu entendi o porquê de minha mãe contar sobre a vida dela na velha cidade, com um olhar tão brilhante e ao mesmo tempo tão saudoso. Eu entendi o porquê de eu me sentir tão protegida quando estava na aldeia. Eu pude aprender tanto, e me permitir sentir dentro de mim, de dentro do meu corpo, essa força. Uma força que vem de tão fundo e que transborda de maneiras tão plurais. De saber que meus ancestrais me protegem, de minha espiritualidade, do meu interior, da profundidade da nossa história.

Desde muito pequena, eu lembro e sinto uma energia e uma presença muito grande, como uma proteção. Quando sinto esse chão que guarda tantas histórias daqueles que morreram para que meu povo continuasse a existir, pra que eu estivesse aqui. No canto do toré sendo levado e ecoando no meu interior, nas pisadas e vozes potentes dos meus parentes, no balançar do maracá feito pelas mãos de uma de nossas artesãs, nas vivências de minha avó Ciazé, que ela me conta com sua tonalidade e expressões tão profundas. Na fumaça do cachimbo de minha mãe, no aió que pertenceu as minhas matriarcas e que agora tenho a honra de carregar. É a minha ancestralidade, na força que corre em minhas veias, em escutar o movimento de cada onda de nosso rio, e de sentir a presença dos encantados no Dzorobabé.

Saber de onde eu vim e escutar os saberes de minha avó e de lideranças mais velhas, e de outros povos. Escutar histórias de luta, porque nós somos luta. Sentir o chão estremecer com nosso toré. Encontrar as minhas maneiras de expressão e tentar levar isso pra fora de mim, pra fora das páginas onde escrevo e transformar isso em algo maior. Na minha aldeia, aprendi a utilizar das formas de expressão, a participação ativa na nossa luta diária. Encontrei na escrita, a minha maneira de levantar a voz, de gritar e assumir essa responsabilidade.

Em meio a essa necessidade de levar minhas escritas para outros públicos e tentar um alcance maior, comecei então a publicar minhas produções nas redes sociais (Instagram @taynatuxa), com o projeto criado por mim, que leva o nome de “Tuxá Toidé” (em Dzubukuá, língua ancestral do meu povo, significa “Tuxá Resiste”). Nesse espaço, trago em versos e potências, meus saberes de resistência e vivências como uma das raízes dessa terra. Meu objetivo é promover, a partir dessas ferramentas, a representatividade indígena nesses espaços, trazendo a intensidade do urucum e a força do jenipapo em cada palavra de resistência que produzo.



Me chamo Tayná Cá Arfer, sou indígena do Povo Tuxá Aldeia-Mãe de Rodelas-BA, tenho 14 anos (nascida em 2007) e sou estudante do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas. Sou filha de uma raiz matriarca muito forte, e carrego em meu corpo e espiritualidade, a ancestralidade e o pertencimento de uma identidade como parte de um povo originário.

AS FILHAS DA VENTANIA

Aline Ngrehtabare Lopes Kayapó, Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren,
Eliane Potiguara, Jamille da Silva Lima-Payayá, Jumara Teodoro Payayá, Káritas
Yamani Kandara Correia Gusmão Ywa'dju Minrī, Miguelina Cardoso Lopes

“Amre be... (há muito tempo)

*A Wayra era o que é hoje, ventania.
Nada mudou*

Wayra não sabe o que é cronos, nem kairós

*Nada a controla
Nada a domina*

Sua fúria e Sua singeleza andam lado a lado em um fluxo perfeito”...

(KAYAPÓ, A.N. L. WAYRA NÃO ANDA SÓ.
Darandina Revista Eletrônica, Juiz de Fora, Vol.13, N.1,
2020)

Wayrakunas somos nós, um movimento de indígenas mulheres, que teve sua origem desde antes da primeira caravela que atravessou os oceanos e atracou neste território apelidado de Brasil. Nasceu da resistência de insurgentes guerreiras originárias, insubmissas ao sistema colonial violentamente posto, e que tem se refletido na contemporaneidade. *Wayrakunas* é isso, a continuidade da luta de nossas antepassadas, é a insurreição da ordem que por séculos tenta nos invisibilizar e nos silenciar.

Wayrakunas atravessam os tempos mostrando para quem quiser ou não ver, que o cronos não é o nosso deus e que, portanto, o tempo não tem o poder de reduzir a vitalidade da nossa luta. Consideramos que durante séculos nossas antepassadas foram como o vento, que não se vê, mas a presença é forte e imprescindível para a sobrevivência. O vento traz boas novas, renova o ar e poliniza sementes, e o resultado disso somos nós, que estamos aqui dando continuidade à luta de nossas antepassadas.

Nós, *Wayrakunas*, acreditamos nos valores ancestrais do bem viver e nele nos apoiamos para o enfrentamento da colonialidade. Entendemos que o projeto de Modernidade europeu não é capaz de cumprir, para todos os povos, suas promessas de liberdade, igualdade, bem-estar e justiça, devido ao seu comprometido pernicioso com a colonialidade, operando as expropriações que têm nos violado nos últimos séculos.

O humanismo iluminista, que traz o homem para o centro de todas as coisas no sentido mais literal da palavra “centro e homem” é o mesmo que tenta nos afastar da nossa humanidade nos descaracterizando enquanto natureza, achando que nos diminuirá ao nos comparar a seres animais.

Nossa motivação é viver firmadas na coletividade, na pluralidade, na ancestralidade e na diversidade, que são os verdadeiros valores que pautam as nossas vidas e que sem os quais não existiríamos. Essas lições aprendemos também com as animais e seres não-humanos das florestas.

A igualdade chegou aqui com pretensões muito firmes em nos amontoar em um aglomerado de brasileiras aportuguesadas e graças às nossas mais diversas resistências temos nos mantido firmes, lutando pela inviolabilidade dos nossos corpos que são a extensão dos nossos territórios ancestrais, e pela segurança em nossos Territórios indígenas pois são deles as fontes do nosso refúgio dessa sociedade desencantada.

Wayrakunas ou em uma possível tradução “filhas da ventania”, na língua Aymara, é a força que acredita ser possível a criação de um conhecimento que caminhe de acordo com as nossas epistemologias ancestrais. Por esse motivo as *Wayrakunas* têm lutado bravamente para ganhar visibilidade através da entrada e permanência das indígenas-mulheres dentro das academias, estando na resistência contra toda forma de epistemicídios historicamente declarados e postos sobre nós, mas também sobre os corpos de nossos guerreiros, que são imprescindíveis para nós.

A continuidade da luta de nossas ancestrais, se dá através de nós, que somos pensadoras de nosso tempo, indígenas mulheres da atualidade que se empoderam de conceitos e lutas para atualizar a luta ancestral, reconfigurando-a no espaço/tempo atual como sujeitos contemporâneos que somos, porém, com raízes e memórias antigas. Temos como aporte teórico-filosófico as contribuições do feminismo, especialmente do feminismo decolonial, do ecofeminismo e do feminismo comunitário. Sendo assim nosso movimento tem como base as estratégias de atuação ligadas à ancestralidade de cada integrante, somada aos preceitos de tais aportes. Além de trazeremos a dimensão ancestral, valorizamos também a espiritualidade que nos conecta com a fonte criadora que é nossa Mãe Terra, o senso de coletivo ancestral nos traz a relação de parentesco, quando nos reconhecemos como parte do Todo e quando nos reconhecemos umas nas outras.

Apesar de buscarmos o aporte teórico-filosófico nos feminismos, afirmamos com convicção que é impossível a existência de um feminismo indígena, não por dissidência, mas por uma consciência histórica de luta. Nossas antepassadas lutaram contra a aplicação desse estado moderno, sem nem ao menos serem consideradas humanas. Então resumir a nossa resistência ancestral em um feminismo, é ignorar que durante séculos o corpo da mulher branca europeia e as heranças deixadas por ela, refletidas no corpo da atual mulher politicamente branca e racista, foi extremamente pernicioso para a integridade dos nossos corpos, e que, portanto, considerar uma luta só, seria um ultraje para as nossas memórias de resistência.

Mesmo assim, o gênero nos alcançou. Como uma cruz foi posto sobre nossos ombros. Um pecado pesado por não ser nosso. O pecado do gênero inventado a partir de um modelo patriarcal invisibilizador, e de invisibilidades nós entendemos bem, por esse motivo, acreditamos ser possível e coerente que indígenas-mulheres se posicionem politicamente como feministas, no entanto, sempre deixando muito evidente nossas formas particulares e coletivas de lidar com tudo que nos envolva.

É importante ressaltar que o movimento das *Wayrakunas* e o feminismo são dois movimentos que se complementam e de maneira alguma concorrem entre si. Nossa intenção não foi e não é criar mais um divisionismo, e sim de uma concepção prática, teórico-analítica e filosófica sobretudo que está envolta a nossa história, do mesmo modo delimitar nossas formas e visões de lidar com o que chega até nós através do gênero

e por conta dele, pois existem diferenças lunares entre o que move as reivindicações de não-indígenas e as nossas reivindicações, que estão ligadas às nossas cosmologias e não prioritariamente ligadas às questões de gênero.

Quando falamos isso, não estamos em hipótese alguma afirmando que questões de gênero sejam menos importantes, embora atravessem tudo que nos envolva, não são pautas centrais, pois ainda estamos lutando para aplicação de direitos e garantias fundamentais como a segurança da nossa casa que é o nosso território e deveria ser “asilo inviolável” como preza a letra do art. 5º, XI, da constituição federal de 1988. Ao contrário disso, vivenciamos invasões reiteradas onde garimpeiros e madeireiros não se intimidam diante do judiciário, uma vez que são apoiados pelo chefe do poder executivo e pela maioria anti-indígena no congresso nacional.

Desta forma, a luta da natureza não está separada da luta das mulheres e dos povos, como o ecofeminismo e o feminismo comunitário buscam mostrar. O primeiro surgiu na década de 1970, cunhado por Françoise D'Eubonne (1978), que trouxe reflexões para os movimentos de mulheres e para os movimentos ecologistas, trazendo à consciência de que não adianta lutar por igualdade num ambiente degradado que está matando a todos nós devido aos altos níveis de toxicidade, assim como não adianta lutar pela proteção ambiental e continuar reproduzindo relações desiguais de poder e acesso aos benefícios. Já o feminismo comunitário, segundo Paredes (2016), nasceu na Bolívia, no ano 2003, com os movimentos de insurreição das mulheres indígenas na luta contra o neoliberalismo e a privatização da água e a guerra do gás.

Em pleno terceiro milênio, reivindicamos paz nos partos. Não queremos a insegurança de sermos mutiladas por violências obstétricas, onde corremos o risco de sermos esterilizadas por mãos racistas que tentam nos impedir de parir. Mais de 520 anos desde a invasão e estamos aqui, reivindicando acesso a água potável. Precisamos beber água limpa, que esse Estado teima em contaminar quando fomenta garimpagem em terras indígenas.

De acordo com os estudos históricos e econômicos de Silvia Federici (2004), o capitalismo é germinado junto com o período compreendido pela Inquisição que durou cerca de quatro séculos durante a Idade Média, a partir do século XIII. Esta época foi o marco, para a história mundial, no que diz respeito aos povos originários das terras “conquistadas” e também para as mulheres subjugadas pelos tribunais, compostos pela aliança entre Igreja e Estado. Estes agiam para atender interesses econômicos das sociedades dominantes, marcando o momento em que a resistência das mulheres e dos povos se tornou característica intrínseca para a continuidade de existência, diante do rolo compressor ditado pelo capital econômico, em busca da expansão de seus domínios territoriais.

Desde então, mulheres e povos das “terras conquistadas” lutam para existir e resistem para se manterem vivos sendo quem são, de acordo com suas características e conhecimentos específicos. Os movimentos de resistência sempre existiram, no entanto, são feitos muitos esforços pela cultura hegemônica para que estes desapareçam no abismo do esquecimento e para que as relações de parentesco fiquem cada vez mais frágeis, ao ponto de não nos reconhecermos mais e nem reconhecermos nossas relações interpessoais e com a terra. Desta forma, com a noção de território sendo esvaída, a terra e todos a ela associados se tornam simplesmente objetos que podem ser utilizados para atender pura e simplesmente os interesses da sociedade marcada por valores patriarcais, capitalistas e racistas.

Neste sentido, podemos retomar Lugones (2014), quando afirma que dentro dessa hierarquia de poderes a interseccionalidade entre classe, raça, gênero e sexualidade se faz necessária para se entender a preocupante indiferença que os homens brancos representados pela colonialidade do poder mostram diante das violências que sistematicamente se infringem sobre as mulheres, especialmente as de cor (mulheres não-brancas), mulheres vítimas desta colonialidade do poder e, inseparavelmente, da colonialidade de gênero.

Navegando pela História da Humanidade, temos visto os movimentos de mulheres e povos em todo o mundo tornando-se vigorosos e cada vez mais abrangentes impulsionando o olhar da sociedade para questões gritantes enraizadas no tecido social atual. Questões estruturais como - antropocentrismo, colonialismo, imperialismo, androcentrismo, racismo, sexismo e classicismo - vêm à tona para questionar a subjugação de povos e mulheres e a exploração da natureza, usados para alimentar a fome insaciável do capitalismo - modelo de sociedade incentivado e almejado pelos “dominantes”, e também pelo inconsciente coletivo da sociedade em geral.

Acontece que para nós, indígenas mulheres e povos tradicionais, a colonização não acabou, ela se reinventa, se atualiza e se reproduz na colonialidade do poder, do ser e do saber (QUIJANO, 2005), transformando-se em uma máquina monopolizadora, subalternizando, principalmente, mulheres indígenas e negras, que são aquelas que estão mais expostas a todo tipo de violência atrelada às desigualdades sociais, consequências desse projeto econômico forjado que elucida diversos fatores de herança colonial.

Nosso principal objetivo é fortalecer esta Rede de Indígenas Mulheres para a produção de conhecimentos, trazendo para as pautas contemporâneas a luta ancestral e assim poderemos deixar um legado para as futuras gerações.

Nós, do movimento Wayrakunas, acreditamos na força de nossa ancestralidade, que nos une e é em nome dela que as filhas da ventania têm se debruçado, ressignificando as nossas histórias individuais e coletivas, e consequentemente a História do Brasil sob a ótica das Indígenas Mulheres.

Referências Bibliográficas:

D’EAUBONNE, F. *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay, Paris 1978.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. de Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante, 2017. I Tomo, Migraciones. Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017, 194 p.p.

LUGONES, Maria. *Debate Colonialidade do Gênero e feminismos decoloniais* - Rumo a um feminismo decolonial - Rev. Estud. Fem. vol.22 no.3 Florianópolis set./dez. 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PAREDES, Julieta. *O feminismo comunitário é uma provocação, queremos revolucionar tudo*. <https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o--feminismo-comunitario-e-uma-provocaao-queremos-revolucionar-tudo.html>.



Aline Ngrehtabare Lopes Kayapó, pertencente ao povo indígena Mebengokré e descendente do povo Aymara- Peru, mãe do Yupanki Bepriabati, escritora, ilustradora, ceramista, batedora de açaí, artista plástica, pesquisadora indígena, ativista no movimento indígena nacional e no movimento nacional de indígenas mulheres. Coordenadora conjunta no instituto Cartografando Saberes, ligados ao Núcleo de altos estudos da Amazônia- UFPA, atuando na área de Direitos Humanos, membra fundadora do movimento Wayrakunas, rede ancestral-filosófica que se vincula a reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil. Membra do conselho editorial da GRUMIN, graduanda em Direito pela UNIFTC, secretária regional de comunicação do MUPOIBA e membra do Parlamento Indígena do Brasil, membra do Parlamento Indígena do Brasil, membra fundadora do movimento Wayrakunas, rede ancestral-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil.



Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren, mãe da Rhara, Cainã e Kauai; Pertencente ao povo Borum-Kren (remanescentes botocudos - indígenas do tronco Macro-Jê da região de Ouro Preto/ MG) e descendente Maxacali - é dançarina, professora, pesquisadora e escritora, graduada em Turismo - PUC-Minas; especialista em Educação Ambiental e Sustentabilidade - Faculdade Metropolitana/ BH - MG; Mestre e Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente - UESC/ Ilhéus - BA; Membra Fundadora do Wayrakunas - Rede ancestral-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil; Associação Multiétnica Wyka Kwara - GT Bem-Viver; Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara - Vila de Agricultura e Justiça. Autora dos livros: Filhos Melhores para o Mundo: por uma educação ambiental de berço; Ecofeminismo e Sustentabilidade Ambiental: uma análise a partir da organização social de comunidades indígenas e ecovilas.



Eliane Potiguara, indígena da etnia Potiguara, professora, escritora, ativista e empreendedora indígena brasileira. Fundadora da Rede Grumin de Mulheres Indígenas. Foi uma das 52 brasileiras indicadas para o projeto internacional "Mil Mulheres para o Prêmio Nobel da Paz". Formada em Letras e Educação, licenciou-se em Letras (Português e Literatura) e Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e tem Especialização em Educação Ambiental pela UFOP. Participou de vários seminários sobre Direitos Indígenas na Organização das Nações Unidas, em organizações governamentais e não governamentais. Primeira escritora indígena no Brasil. Nomeada uma das "Dez Mulheres do Ano de 1988" pelo Conselho das Mulheres do Brasil. Integra o Comitê Consultivo do Projeto Mulher: 500 anos atrás dos panos, que culminou no Dicionário mulheres do Brasil. O seu carro chefe é a obra intitulada "Metade Cara, Metade Máscara" que está na sua terceira edição pela GRUMIN Edições e aborda a questão indígena no Brasil. Conselheira do Movimento Wayrakunas - rede ancestral-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil.



Jamille da Silva Lima-Payayá, indígena pertencente ao povo Payayá, originários do sertão da Bahia, onde se encontra o Território Indígena Payayá, na Yapira (Cabeceira do Rio), no município de Utinga (BA), Chapada Diamantina. É professora do Departamento de Ciências Humanas (DCH IV) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), onde coordena o Laboratório Saberes Geográficos e Alteridade (SABGEO). Atua no Movimento Associativo Indígena Payayá (MAIP), dedicando-se à educação indígena e à pesquisa histórica e geográfica referente aos povos indígenas na Bahia. Geógrafa, com doutorado em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), atua nos programas de Pós-Graduação em Educação e Diversidade (MPED) e Estudos Territoriais (PROET), ambos da UNEB. Membro fundadora do movimento Wayrakunas, rede ancestral-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil.



Jumara Teodoro Payayá, pertencente ao povo Payayá, povo originário do sertão baiano, seu território se situa na Chapada Diamantina, em Yapira (Cabeceira do Rio), no município de Utinga (BA), Contadora e professora e Mestre em Contabilidade. Integra a direção do Movimento Unido dos Povos Indígenas da Bahia (MUPOIBA) e do Movimento Associativo Indígena Payayá (MAIP). Membro fundadora do movimento Wayrakunas, rede ancestral-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil.



Káritas Yamani Kandara Correia Gusmão Ywa'dju Minrī, pertencente ao povo Pataxó Hã Hã Hãe, graduanda em bacharelado e licenciatura em letras português e espanhol pela Universidade de São Paulo, ativista cultural junto ao Movimento de Teatro de Grupo da cidade de São Paulo, artista cantante no Cabaré Feminista, produtora e defensora de alimentos não transgênicos e sem agrotóxicos, artesã, costureira, ativista no movimento indígena e movimento de indígenas mulheres, membro fundadora do movimento Wayrakunas, rede ancestral-filosófica, que se vincula à reflexão da resistência das indígenas mulheres no Brasil.



Miguelina Cardoso Lopes, descendente do povo Aymara-Peru, assistente social, pós graduada em serviço social e práticas em saúde pública e hospitalar, atualmente estou como assistente social no Núcleo de Apoio à Saúde da Família e Atenção Básica (NASF-AB), atuo também na área de saúde integrativa, sou artesã, mãe da Amanda Lopes e membro fundadora do movimento Wayrakunas Brasil- rede ancestral filosófica que discute a questão das indígenas mulheres no Brasil.