



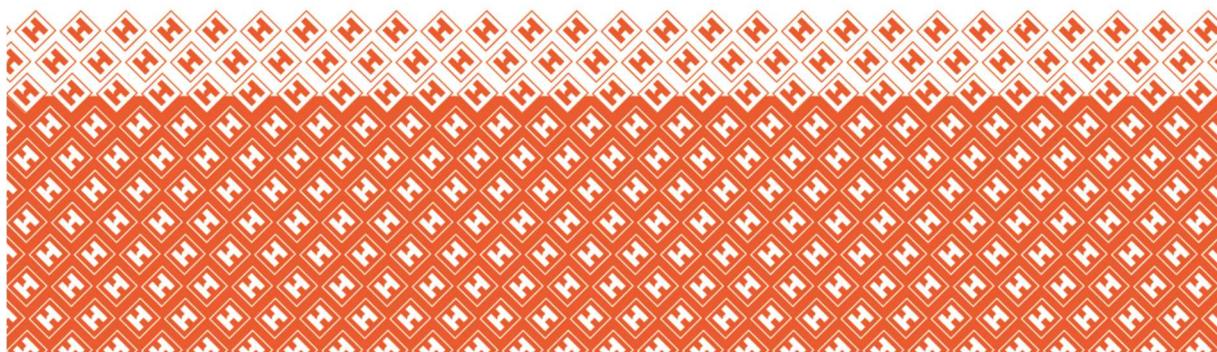
PROFHISTÓRIA

MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

ADIL SOUSA OLIVEIRA

**A PRESENÇA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ NO PLANALTO DA
CONQUISTA: UMA ABORDAGEM DECOLONIAL PARA O ENSINO DE
HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
OUTUBRO / 2022



Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Mestrado Profissional em Ensino de História. ProfHistória/UESB

Adil Sousa Oliveira

**A presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista:
Uma abordagem decolonial para o ensino de história e cultura indígena**

Dissertação apresentada no Mestrado Profissional em Ensino de História. ProfHistória/UESB, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Ensino de História.

Linha de pesquisa: Saberes Históricos em diferentes espaços de memória

Orientadora: Profa. Dr^a Grayce Mayre Bonfim Souza

Vitória da Conquista – Bahia
Outubro de 2022

FICHA CATALOGRÁFICA

O48p

Oliveira, Adil Sousa.

A presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista: uma abordagem decolonial para o ensino de história e cultura indígena. / Adil Sousa Oliveira, 2022.

141f. il.

Orientador (a): Dr^a. Grayce Mayre Bonfim Souza.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-graduação do Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória, Vitória da Conquista, 2022.

Contém guia de apoio pedagógico

Inclui referência F. 137 - 141

1. Ensino de história. 2. História indígena. 3. Decolonialidade. 4. Memória coletiva e saberes indígena. I. Souza, Grayce Mayre Bonfim. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Mestrado Profissional em Ensino de história- ProfHistória. III. T.

CDD 907

*Catálogo na fonte: **Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890***
Bibliotecária UESB – Campus Vitória da Conquista-Ba

FOLHA DE APROVAÇÃO

Adil Sousa Oliveira

A presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista:
Uma abordagem decolonial para o ensino de história e cultura indígena

Dissertação apresentada no Mestrado Profissional em
Ensino de História. ProfHistória/UESB, como
requisito parcial e obrigatório para obtenção do título
de Mestre em Ensino de História.

Banca examinadora:

Profª. Dra. Grayce Mary Bonfim Souza (Orientadora)
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Prof. Dr. Carlos José Ferreira dos Santos
Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC

Profª. Dra. Isnara Pereira Ivo
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Prof. Dr. Jorgeval Andrade Borges
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Vitória da Conquista – Bahia
Outubro de 2022

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1. A RESISTÊNCIA E EMERGÊNCIA INDÍGENA NO BRASIL: DO MASSACRE COLONIAL AO “GENOCÍDIO CONTINUADO” | 18 |
| 1.1. A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE NAÇÃO E A QUESTÃO DO “OUTRO”: ACERCA DO DESAPARECIMENTO/APAGAMENTO DA PRESENÇA INDÍGENA | 24 |
| 2. MARCOS LEGAIS DO ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA: OS DESAFIOS DA APLICAÇÃO DA LEI 11.645/08 NA EDUCAÇÃO BÁSICA | 31 |
| 2.1. OS DOCUMENTOS E SABERES PRESCRITOS PARA O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA: DOS PCNS À BNCC ENTRE AVANÇOS E CONTRADIÇÕES | 37 |
| 2.2. A TEMÁTICA INDÍGENA NO CURRÍCULO DE HISTÓRIA E A PARTE DIVERSIFICADA NA BAHIA E VITÓRIA DA CONQUISTA | 40 |
| 3. A PRESENÇA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ NO PLANALTO DA CONQUISTA: DO APAGAMENTO HISTÓRICO À RETOMADA DA INDIANIDADE | 45 |
| 3.1. DESCONSTRUINDO O MITO FUNDADOR: DO “BANQUETE DA MORTE” À MEMÓRIA COLETIVA DOS “VALENTES MONGOIÓS” | 64 |
| 3.2. O DESTINO DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ: DA TRANSFIGURAÇÃO ÉTNICA À RETOMADA DA INDIANIDADE E SEUS TERRITÓRIOS | 73 |
| 4. AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DECOLONIAL PARA O ENSINO DE HISTÓRIA: DA MEMÓRIA COLETIVA À RECUPERAÇÃO CRÍTICA DA HISTÓRIA | 85 |
| 4.1. REPENSANDO A AMÉRICA LATINA: DA CULTURA HEGEMÔNICA AO GENOCÍDIO/ETNOCÍDIO | 90 |
| 4.2. MUSEUS COMO ESPAÇOS DE MEMÓRIA COLETIVA E SABERES INDÍGENAS | 95 |
| 5. GUIA HISTÓRICO-DIDÁTICO: NA TRILHA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ PELAS VIAGENS AO BRASIL DO SÉCULO XIX | 99 |
| 5.1. O TRABALHO COM AS FONTES ACERCA DA PRESENÇA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ DO PLANALTO DA CONQUISTA | 109 |
| 5.2. PROBLEMATIZANDO A VISÃO DOS NATURALISTAS NAS VIAGENS AO BRASIL DO SÉCULO XIX | 118 |

| | |
|---|-----|
| 5.3. ATIVIDADES DE LEITURA E INTERPRETAÇÃO DE TEXTOS SOBRE A HISTÓRIA E CULTURA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ NO PLANALTO DA CONQUISTA | 122 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 134 |
| REFERÊNCIAS | 136 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BNCC - Base Nacional Comum Curricular

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IGHB - Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

IHGB - Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

LDBEN - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MP - Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira

MR - Museu Regional de Vitória da Conquista-BA

PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais

PD – Parte Diversificada

UESB - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

SMED – Secretaria Municipal de Educação de Vitória da Conquista

LISTA DE IMAGENS

| | |
|--|-----|
| Figura 1 - Território das Etnias Indígenas que povoavam o Centro Sul da Bahia entre os Séculos XVI a XIX | 53 |
| Figura 2 - Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira | 98 |
| Figura 3 - Museu Regional Casa Henriqueta Prates | 100 |
| Figura 1 Pintura de João Gonçalves da Costa de Orlando Celino | 102 |
| Figura 2 - Monumento ao Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied | 103 |
| Figura 3 - Monumento aos fundadores | 105 |
| Figura 4 - Monumento ao Índio | 105 |
| Figura 5 - Mapa da viagem do Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied | 106 |
| Figura 9 - Grupo de Camacãs na mata | 109 |
| Figura 6 - Ornamentos e utensílios dos camacã, Maximiliano Wied-Neuwied (1822) | 111 |
| Figura 7 - Dança dos Índios Camacãs | 112 |
| Figura 12 - Família de um chefe camacã se preparando para uma festa | 116 |

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Professora Dr^a Grayce Mayre Bonfim Souza, pelo cuidado e paciência dedicados nessa produção conjunta, bem como, ao programa do Mestrado Profissional em Ensino de História, ProfHistória-UESB e a CAPES, por esta oportunidade oferecida a mim, e aos colegas pelos bons momentos de diálogo e amadurecimento. Bem como, às equipes do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira e Museu Regional de Vitória da Conquista Casa Henriqueta Prates pela disposição e atenção em abrir suas portas e acervos para este trabalho.

Dedico esse trabalho aos meus ancestrais, em especial aos meus avós maternos que me criaram, Jucelina Gomes de Sousa e Trasíbulo Guimarães de Sousa (*in memoriam*), e vó Maria Ribeiro de Oliveira, pelas suas memórias e sabedorias compartilhadas. Bem como, ao meu filho João Gabriel B. Oliveira pela alegria que me trouxe nesse momento de confinamento familiar, reorientando meu olhar sobre os sentidos de viver.

Sendo o primeiro membro da minha família materna a ingressar na universidade e cursar um mestrado, carrego a obrigação de representar meu povo em nossas lutas diárias, desde minhas origens, camponesa e Sem Terra, também negra e indígena miscigenada. Parafraseando um ditado de cantador, trago comigo o cheiro e a cor da minha terra, a marca de sangue de meus antepassados e a certeza de luta ante ao genocídio continuado contra os povos originários, que deram suas vidas em defesa de seus territórios. Assim, peço a licença e agradeço a todos os povos indígenas, que resistem e re-existem a nos ensinar seus saberes ancestrais, histórias e memórias coletivas.

RESUMO

Esta Dissertação aborda a presença dos povos indígenas Kamakã-Mongoyós no Planalto da Conquista, também chamado Sertão da Ressaca em meados do XVIII e início do XIX, a partir da atual cidade de Vitória da Conquista-BA, apresentando suas contribuições para a formação histórica desse território. Visando apresentar uma abordagem decolonial para o Ensino de História e Cultura Indígena, ancorado na lei 11.645/08. Na metodologia da pesquisa, de caráter bibliográfico, busca-se analisar as produções atuais acerca dos desafios do ensino de história indígena, analisando as contribuições da historiografia regional e da documentação disponível no acervo do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira e Museu Regional de Vitória da Conquista-BA, analisando as imagens produzidas no século XIX e os relatos da Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano Wied Neuwied (1815-1817). Promovendo um debate teórico a partir dos conceitos de memória coletiva e saberes indígenas, considerando as relações econômicas e socioculturais no processo de ocupação colonial, advindo da Modernidade/Colonialidade, segundo o pensamento decolonial da teoria da Interculturalidade Crítica. Como resultado, pretende-se produzir um Guia-Didático sobre a presença dos Kamakã do Planalto da Conquista, abordando os conceitos de memória coletiva e saberes indígenas, a ser trabalhado no ensino de História no Último Ciclo do Ensino Fundamental II.

Palavras-Chave: Ensino de História, História Indígena, Decolonialidade, Memória Coletiva e Saberes Indígenas.

ABSTRACT

This Dissertation addresses the presence of the Kamakã-Mongoyós indigenous peoples in the Planalto da Conquista, also called Sertão da Ressaca in the mid-eighteenth and early nineteenth centuries, current city of Vitória da Conquista-BA, presenting its contributions to the historical formation of this territory. Aiming to present a colonial approach to the Teaching of Indigenous History and Culture, anchored in law 11.645/08. In the research methodology, of bibliographic character, we seek to analyze the current productions about the challenges of applying the teaching of indigenous history, analyze the contributions of regional historiography and the documentation available in the collection of the Casa Padre Pedagogical Museum Palmeira and Regional Museum of Vitória da Conquista-BA, analyzing the images produced in the 19th century and the accounts of the Journey to Brazil of Prince Maximiliano Wied Neuwied (1815-1817). Promoting a theoretical debate based on the concepts of collective memory and indigenous knowledge, considering the economic and sociocultural relations in the colonial occupation process, arising from Modernity/Coloniality, according to the colonial thinking of the Critical Interculturality theory. As a result, it is intended to produce a Didactic-Guide on the presence of the Kamakã of the Planalto da Conquista, addressing the concepts of collective memory and indigenous knowledge, to be worked on in the teaching of History in the Last Cycle of Elementary School II.

Keywords: Teaching History, Indigenous History, Decoloniality, Collective Memory and Indigenous Knowledge.

INTRODUÇÃO

O Sertanejo é antes de tudo um indígena¹

Esta Dissertação aborda a presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, desde o processo de ocupação do território conhecido como Sertão da Ressaca, ao final do século XVIII e início do XIX, liderado por João Gonçalves da Costa, considerado o fundador da atual cidade de Vitória da Conquista. Ao discutir acerca dos povos indígenas, em especial dos Kamakã-Mongoyó, promove-se um debate bibliográfico a partir das fontes da historiografia regional, em específico, dos relatos e imagens da *Viagem ao Brasil* do Príncipe Maximiliano Wied Newied (1815-1817), disponíveis nos acervos do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira e Museu Regional de Vitória da Conquista - vinculados à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Bem como, analisa-se os demais registros dos viajantes naturalistas Von Martius e Spix (1818) e de Jean Baptiste Debret (1816-1834) acerca dos grupos indígenas da região. Assim, busca-se aqui apresentar suas contribuições para a formação histórica desse território, por meio de uma abordagem decolonial para o Ensino de História e Cultura Indígena, ancorado na lei 11.645/08. Seguindo a proposta do Mestrado Profissional em História (ProfHistória), da pesquisa e produção do conhecimento voltado ao Ensino de História, tendo como objetivo de produzir um guia histórico e didático intitulado: *Na Trilha dos Kamakã-Mongoyó*, a partir das viagens ao Brasil do século XIX, a ser trabalhado pelos professores e alunos do Ensino Fundamental II.

Ao apresentar os motivos que levaram a esse trabalho, desde a necessidade de uma formação continuada mais ampla que possa contribuir para a prática docente ao longo de dez anos atuando na educação pública, seguindo essa trajetória como professor-pesquisador. Também, pela carência teórica de melhor compreender a história indígena e sua presença no território de onde se fala, inspirado na ideia de que “se queres ser universal, começa por pintar a tua aldeia”², busca-se aqui refletir sobre a práxis, ou seja, das relações teóricas e práticas que forma a visão dos educadores, tendo por objetivo maior promover uma educação popular e libertadora, nos dizeres freirianos, a partir da perspectiva decolonial.

Considerando os desafios do ensino de História, fazendo um recorte acerca da temática indígena na Educação Básica, a despeito da legislação vigente, abordam-se os problemas, desde a falta de materiais didáticos direcionados à história regional acerca da presença dos povos

¹ Euclides da Cunha diz: “O Sertanejo é, antes de tudo, um forte.” (2004, p. 105).

² Por Liev Tolstói (1828-1910).

originários, principalmente para os Anos Finais do Ensino Fundamental II, bem como a reprodução de uma visão estereotipada desses povos, ora como se já não existissem em seus territórios, justificando o processo de extermínio pelo genocídio/etnocídio, ou ainda como se tivessem deixado de ser “índios” por serem incorporados à “civilização”, como “índios mansos”, reproduzindo uma visão eurocentrada, ainda presente nas escolas. Assim, tais problemas se reproduzem socialmente como a discriminação e preconceitos, levando à negação da ancestralidade indígena, pelo desaparecimento e apagamento das histórias e memórias indígenas, ou relembrando apenas o discurso da violência colonial do mito fudador - onde se relata sobre a bisavó ter sido “pega no laço”, ou “a dente de cachorro”-, sem reconhecer as contribuições desses povos no processo de formação do povo brasileiro.

Assim, ao justificar a escolha do objeto de pesquisa acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, em específico, como este se relaciona de forma mais abrangente a temática do Ensino de História e Cultura Indígena, amparada na Lei 11,645 de 10 de maio de 2008, fruto das lutas dos povos indígenas pela sua representação, principalmente com o processo de redemocratização pela Constituição de 1988 e seus avanços legais, destacando também a importância da Educação para as Relações Étnico-raciais prevista nas Diretrizes Curriculares Nacionais (2004; 2014). Considerando a relevância dessas leis na discussão da promoção da cidadania e do respeito à diversidade cultural presente na formação social brasileira, que se vê confrontada pelos retrocessos históricos de violação nos direitos dos povos indígenas e seus territórios na atual conjuntura, que reproduz a lógica colonial do genocídio que se mantém até esses dias.

Acerca do arcabouço teórico-metodológico, este trabalho se desenvolve, a partir da análise bibliográfica, cotejando os registros históricos acerca dos Kamakã-Mongoyó com a historiografia regional, promovendo um diálogo com os conceitos de memória coletiva e saberes indígenas, segundo o pensamento decolonial, proposto pela teoria da interculturalidade crítica. Considerando também as relações econômicas e socioculturais no processo de ocupação colonial, advindo da Modernidade e sua colonialidade. Assim, apresenta-se o problema central dessa discussão: De que maneira pode-se ensinar “História e Cultura Indígena” de forma não eurocêntrica? Para responder a esses problemas, o trabalho se divide nas seguintes partes.

Na primeira parte, aborda-se a atualidade da questão indígena no Brasil, apresenta-se inicialmente o Relatório do Conselho Indigenista Missionário (2020-2021), buscando situar os

conflitos atuais e a análise acerca do genocídio continuado que vem sofrendo os povos indígenas, também diante do quadro da Covid-19, e as ações do atual Governo Federal³.

Nesta discussão acerca da questão indígena, fazendo uma análise histórica, toma-se como recorte a produção historiográfica do Brasil, desde o século XIX, a partir de Manoel Luís Lima Salgado Guimarães ao discutir a Nação e Civilização nos Trópicos, propõe-se analisar como os povos indígenas foram representados pela “historiografia nacional”, problematizando como o eurocentrismo esteve presente na construção da imagem da Nação e a questão do “outro” (1988, p. 9).

Na segunda parte, ao fazer a revisão de literatura seguindo o método da pesquisa bibliográfica, acerca dos marcos legais do Ensino de História e Cultura Indígena, a partir dos desafios da aplicação da lei 11.645/08 na Educação Básica, analisa-se como vem sendo discutida a temática indígena no ensino de História, a partir da obra *Ensino De História Indígena* de Giovani Silva (2015). Tais reflexões coadunam com o debate sobre apagamento e desaparecimento histórico das agências indígenas, abordado por Mauro Coelho e Vinicius Melo (2016), contextualizando como essa problemática se reflete nos documentos prescritos. No subitem sobre os documentos e saberes prescritos para o ensino de história e cultura indígena: dos Planos Curriculares Nacionais à Base Nacional Comum Curricular de 2018, entre avanços e contradições, dialogando com Renilson Ribeiro (2004), abordando os marcos legais para ensino de História, e Maria Aparecida Bergamaschi (2010) ao tratar da Lei 11.645/08 e a educação intercultural.

Traçando um diálogo com as reflexões de Carlos José Ferreira dos Santos – Casé Angatu (2015; 2021), ao tratar dos desafios da aplicação da Lei 11.645/08 na Educação Básica, propõe-se romper com a visão colonial acerca da presença indígena. Situando esse debate na atualidade, diante das demandas criadas a partir da nova BNCC e sua Parte Diversificada, deixada a cargo dos estados e municípios. Nessa discussão, destacam-se as pesquisas recentes sobre o tema, produzidos entre 2018-2021, disponíveis no banco de teses e dissertações do ProffHistória na plataforma EDUCAPES, por meio dos descritivos: Ensino de História Indígena e Decolonialidade, visando identificar quais as linhas de pesquisa, objetivo geral, abordagem metodológica e os produtos finais. Ainda, ao abordar os documentos prescritos, analisa-se a

³A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) apresentou em julho uma denúncia contra o presidente Jair Bolsonaro por genocídio e [ecocídio perante o Tribunal Penal Internacional \(TPI\)](https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-01/acao-contra-bolsonaro-da-passo-inedito-no-tribunal-penal-internacional-enquanto-indigenas-se-preparam-para-denuncia-lo-por-genocidio-e-ecocidio-na-corte.html). Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-01/acao-contra-bolsonaro-da-passo-inedito-no-tribunal-penal-internacional-enquanto-indigenas-se-preparam-para-denuncia-lo-por-genocidio-e-ecocidio-na-corte.html> (acesso dia 06/08/2021).

proposta curricular de História a partir da legislação vigente no estado da Bahia e de Vitória da Conquista.

Na terceira parte, ao abordar o foco deste trabalho, sobre a presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, apresentando o desenvolvimento da pesquisa, pela análise bibliográfica, a partir das contribuições da historiografia regional, destacam-se como referências as obras: *A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia*, (2001), de Maria Aparecida Silva de Sousa, debatendo esse processo de ocupação, tomando como foco a presença indígena, também abordada na Revista Memória Conquistense: “*Ymboré, Pataxó, Kamakã: A presença indígena no Planalto da Conquista*”, (2000) edição nº 5 da Revista Memória Conquistense, produzida pelo Museu Regional, a partir dos escritos de Edinalva Padre Aguiar, Antonieta Miguel e Ruy Hermann Medeiros (2014), debatendo também sobre a visão do mito fundador e do “banquete da morte”. Debatendo também com Isnara Pereira Ivo (2005), ao abordar a construção da narrativa acerca do fundador da cidade de Vitória da Conquista, o sertanista João Gonçalves da Costa, em seu artigo: “*A conquista do sertão da Bahia no Século XVIII: Mediação cultural e aventura de um preto forro no Império Português*”, e a sua Tese: “*Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa no século XVIII*” (2009).

Apresenta-se também as contribuições da pesquisa mais recente de Renata Ferreira de Oliveira (2020), presente em seu livro “*Índios Paneleiros do Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais*”, acerca dos grupos indígenas que viveram e ainda vivem no atual território de Vitória da Conquista. Além do seu artigo: *Retomadas Da Identidade Étnica e Territorial Indígena no Sudoeste Baiano: Um Direito Garantido, Porém Negado* (OLIVEIRA, 2021). Ainda, se estabelece aqui um diálogo com as pesquisas antropológicas de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, acerca dos grupos indígenas do Sertão da Ressaca em sua obra: *Caminhos de ir e Vir, Caminhos Sem Volta: Índios, Estradas e Rios no Sul da Bahia* (1982) e *O Tempo da Dor e do Trabalho* (2014).

Além destas fontes bibliográficas, se destacam os registros históricos disponíveis no Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira (MP) e Museu Regional de Vitória da Conquista-BA Casa Henriqueta Prates (MR), e seus acervos de gravuras e relatos do viajante naturalista Príncipe Maximiliano Wied Neuwied e sua obra *Viagem ao Brasil* (1815-1817) como principal fonte acerca da história de ocupação deste território e os grupos indígenas que aqui viviam, além dos registros dos naturalistas Von Martius e Spix (1818) e do pintor Jean Baptiste Debret (1816-1834) que também apresentaram contribuições acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó.

Assim, segue-se apresentando e problematizando essa discussão a partir de imagens, mapas, relatos de viagens, visando cumprir com o objetivo de promover a interlocução de alunos e professores com os registros históricos da presença dos kamakã do Planalto da Conquista. Dialogando com as contribuições da historiografia regional e nacional, desde os relatos dos viajantes e naturalistas do século XIX no território do Planalto da Conquista, em especial do sertão da Bahia, chegando às atuais discussões sobre a nova história indígena e como esta temática vem sendo abordadas no Ensino de História, visando o aprofundamento da discussão acerca da temática indígena a partir da Lei 11.645/08. Possibilitando assim uma aproximação entre os saberes históricos, apreendido na ciência de referência, e os saberes ancestrais dos povos originários.

Na quarta parte, abordam-se as contribuições do pensamento decolonial para o ensino de história indígena, a partir da interculturalidade crítica, voltando aos aspectos teóricos pelas contribuições de Catherine Walsh na obra *Pedagogias Decoloniales* (2017), além de Luciana Ballestrin (2017) no Brasil, que apresenta os pensadores decoloniais latino-americanos. Ao aprofundar esse debate a partir do conceito de memória coletiva, proposto por Pilar Cuevas-Marín (2017), no sentido da recuperação coletiva da história, refletindo acerca da decolonização dos museus, repensando esses como espaços de memória, dialogando com os escritos de Walter Dignolo em *Museus no Horizonte Colonial da Modernidade* (2018) que aponta possíveis abordagens sobre a *decolonialidade do saber*, conceito que parte da reflexão de Aníbal Quijano (2005).

Ao final, como instrumento de intervenção pedagógica, apresenta-se o guia histórico-didático: Na Trilha dos Kamakã-Mongoyó do Planalto da Conquista: das viagens ao Brasil do século XIX. Assim, como a principal contribuição deste trabalho, se propõe uma abordagem decolonial ao se trabalhar com a história indígena, a partir das fontes históricas disponíveis nos museus, pensados como espaço de memória coletiva, seguindo a metodologia da pesquisa-participante e educação popular, propostas desde Orlando Fals Borda e Paulo Freire, que se inserem no conjunto das pedagogias decoloniais. Ensejando uma reorientação do olhar acerca da presença indígena, rompendo com o eurocentrismo, visando uma recuperação coletiva das histórias indígenas que vêm sendo apagadas, desde a Modernidade e sua colonialidade do poder, saber e ser, segundo Quijano (2005).

Ao debruçar sobre estes ombros, busca-se aqui representar as histórias daqueles que antecederam em pensamento e ação em defesa da emancipação humana, pela educação libertadora, ao lado dos oprimidos e esfarrapados do mundo, como defendeu Freire em sua *Pedagogia da Esperança* (2005), esperançando por uma nova práxis, para além dos limites dessa realidade

distópica que se impõe, pela barbárie vivida, no que ainda se configura como a pré-história da humanidade, vislumbrando assim um horizonte de mudanças pela libertação dos povos subalternizados.

1. A RESISTÊNCIA E EMERGÊNCIA INDÍGENA NO BRASIL: DO MASSACRE COLONIAL AO “GENOCÍDIO CONTINUADO”

Do século XVI para cá, ao longo desses cinco séculos de opressão, inúmeras denúncias e relatos da barbárie contra os povos indígenas foram registradas, reproduzindo essas matrizes de identidade. Algumas denúncias foram feitas por indignação, humanismo e ética, outros relatos aparecem para vangloriar-se das conquistas territoriais e o desenvolvimento da nação. O certo é que o país jamais superou esse modelo de desenvolver-se enquanto “nação” e, século após século, década após década, tem na violência contra os povos indígenas uma marca genocida registrada e permanente, que produz essa indiferença para com a vida nas aldeias, o ser indígena e seus direitos originários, estendendo-se também para grande parte da população não indígena, descendentes de negros e pobres, que vivem excluídos dos benefícios desse desenvolvimento, sem respeito. (CIMI, 2020, p. 235).

Ao tratar da história indígena no Brasil e suas lutas e resistências, no contexto atual, essa discussão se faz ainda mais relevante diante dos processos de aumento dos conflitos em seus territórios, reproduzindo a lógica colonial imposta pela invasão europeia e suas formas de dominação pela barbárie em nome da “civilização”. O genocídio é uma marca desse processo, registrado historicamente desde o enfrentamento aos invasores pelos guerreiros tupinambás no litoral atlântico, junto aos Aymoré e Carijó, em 1560 lhes oferecendo resistência pela Confederação Tamoia, não aceitaram a colonização portuguesa no sul da Bahia, atual região de Olivêça, tendo como desfecho o Massacre do Cururupe, nos livros de história contado como “Batalha dos Nadadores”, que, segundo Casé Angatu Tupinambá, essa “não foi uma batalha, foi um massacre”⁴.

O que é esse massacre? Mem de Sá relata, em uma carta, que ele manda a Portugal, em 1560, narrando o acontecimento e descrevendo que ele passa fio de navalha em todos os índios, índias, crianças, anciãos que ele via pela frente. Depois ele diz que enfileira os corpos ao longo de quase sete quilômetros. É por isso que todo último domingo de setembro fazemos uma caminhada de Olivença até o Rio Cururupe em memória desses mártires. Isso é uma demonstração de que o Estado e a justiça brasileira não nos apoiam. (SANTOS, 2020, 31/01.2019).

Passados dois séculos da dita independência do sistema colonial que se estabeleceu nas terras indígenas que configuram o atual território brasileiro, observa-se que a luta e resistência

⁴ SANTOS, Carlos José Ferreira dos Santos - Casé Angatu Xukuru Tupinambá, em entrevista especial: “A relação dos seres humanos com a terra, com o território, somente há muito pouco tempo passou a ser pautada pela ideia de propriedade privada. Para os povos indígenas, essa relação é ainda mais profunda, porque trata-se de um território sagrado. “Nós não somos donos da terra, nós somos a terra. O direito congênito, natural e originário é anterior ao direito da propriedade privada. Não estamos lutando por reforma agrária. Pelo fato de nós sermos a terra, temos o direito de estarmos na terra e o direito de proteger o que chamamos de sagrado, a natureza; é ela que nos nutre e nós a nutrimos à medida que a protegemos”, explica Casé Angatu Xukuru Tupinambá, em entrevista por telefone à IHU On-Line.” Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba>, (Grifos do autor, acesso em 30/06/2022).

desses povos continuam marcando a história do Brasil, presente na memória dos mártires que sangraram e sangram até os dias atuais pelo massacre continuado. Indo inicialmente contra as matrizes Tupis, em especial dos Tupinambás do Nordeste, aos Guaranis ao Sudeste, que foram massacrados, pelas guerras de “conquista” das bandeiras, levando-os a morte, pelas pestilências e à escravização indígena, que, no entanto, re-existem, como defende Santos (2021), na defesa dos seus territórios originários.

Ao longo dessa história, esse processo seguiu atingindo também os demais povos indígenas dos sertões, os chamados “tapuias” – termo genérico que se discute no desenvolvimento desse trabalho - que viviam e se refugiavam nas regiões do interior, contra os quais se manteve uma política de extermínio pela instituição da chamada “Guerra Justa”, que estabeleceu desde a invasão europeia do século XVI pela escravização indígena, retomada em 1808, levando ao genocídio continuado contra esses povos. Prática que se seguiu até o final do Império e início da República, como denunciou Euclides da Cunha ao tratar da Guerra de Canudos, ao fim do XIX, descrevendo o avanço da “civilização” em Os Sertões: “Aquela campanha lembra um refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra, um crime. Denunciemo-lo” (CUNHA, 2004, p. 14). Por outro lado, os sertões se configuram como lugares de resistência desses povos seus territórios:

Daí a circunstância, revelada por uma observação feliz, de predominarem ainda hoje, nas denominações geográficas daqueles lugares, termos de origem tapuia resistentes às absorções do português e do tupi, que se exercitaram noutros pontos. Sem nos delongarmos demais, resumamos às terras circunjacentes a Canudos a exemplificação deste fato de linguagem, que tão bem traduz uma vicissitude histórica. (CUNHA, 2004, p.99).

Apesar da tentativa de destruição física e cultural desses povos e seus territórios, como Cunha descreve, esses mostram sua resistência cultural e “aparecem, designando os lugares, os nomes bárbaros de procedência tapuia, que nem o português nem o tupi logrou suplantar.” Ver-se que tais lugares preservam ainda seus nomes de origem, revelando sua identidade cultural ainda presente:

Lêem-se então no mapa da região com a mesma freqüência dos acidentes topográficos os nomes como Pambu, Patamuté, Uauá, Bendegó, Cumbe, Maçacará, Cocorobó, Jeremoabo, Tragagó, Canché. Chorrochó, Quincuncá, Conchó, Centocé, Açuruá, Xique-Xique, Jequié, Sincorá, Caculé ou Catolé, Orobó, Mocugé, e outros, igualmente bárbaros e estranhos. (p.99).

Tais nomes também se fazem presentes no Sertão da Ressaca, como o rio Catolé, afluente do rio Pardo, divisando ao norte de Minas, que delimita ao centro-sul baiano o território dos Kamakã-Mongoyó, foco deste trabalho, e demais grupos do tronco Macro Jê. Assim, os territórios e sua conformação histórica também resistem ante aos inumeráveis massacres contra os povos

originários que teimam, como o “tapuia” ou “índio rebelde”, em lutarem contra a marcha da “civilização”. Neste sentido, ainda é válido reler a afirmação de Cunha, para além de seu cunho racista, mas reelaborada numa perspectiva decolonial, reconhecendo a força do sertanejo que é, antes de tudo, um indígena. Daí, a importância da análise dessas fontes a partir de uma ótica decolonial, pela decolonialidade dos saberes (QUIJANO, 2005), visando, por um lado, romper com tal perspectiva eurocêntrica de classificação, como “bárbaros e estranhos”, por outro, buscando compreender as presenças indígenas em seus territórios originários, pela recuperação coletiva de suas histórias saberes e memórias de luta e re-existência.

Voltando ao contexto atual sobre a continuidade da invasão dos territórios e a reprodução dessa lógica colonial, como denúncia o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em seu relatório *Violência Contra os Povos indígenas no Brasil 2020*, já em sua apresentação, afirma Dom Roque Paloschi: “As violências contra os povos indígenas no ano de 2020 adquiriram características de perversidade e desumanidade nunca vistas. E foram protagonizadas por invasores patrocinados pelo governo brasileiro.” (CIMI, 2020, p. 11).⁵ Observam-se aqui as motivações que levam a destruição dos povos, culturas e territórios indígenas, encobertas, ou mesmo, orientadas pelo Estado, como mostra este relatório:

Para tantos crimes havia um único objetivo: expandir as invasões de terras para a exploração econômica sem restrições ambientais, legais, sociais, políticas e jurídicas. O comando para essa saga destrutiva veio do governo federal. E, exatamente por isso, o presidente da República vem sendo denunciado internacionalmente pela prática de genocídio. As marcas da violência contra a vida foram estampadas durante meses através dos telejornais, nos quais se pôde observar a fumaça, o fogo e as cinzas. Sob elas haviam vidas humanas, vidas da fauna e a flora que sucumbiram. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) denuncia, através deste relatório, o governo brasileiro pelos crimes contra a vida, que ultrapassam a omissão e negligência no enfrentamento à pandemia – fato marcante no ano de 2020 que se soma aos crimes praticados contra a nossa Mãe Terra para favorecer uma economia criminosa e predatória. (CIMI, 2020, p 11).

No mesmo relatório, o Secretário Executivo do Cimi, Antônio Eduardo Cerqueira de Oliveira em sua introdução *2020: violências contra os povos indígenas – a perplexidade que nos assombra*, aponta para o crime de genocídio praticado pelas políticas do atual governo, diante da Pandemia da Covid 19:

Os territórios e os povos indígenas, já sem proteção e sem equipes de saúde devido à expulsão dos médicos cubanos e à desestruturação do programa Mais Médicos, viriam a experimentar uma tenebrosa probabilidade de genocídio. Felizmente, os indígenas, com

⁵ Entre esses crimes, cabe ressaltar a denúncia da morte dos indigenistas Bruno Araújo e Dom Phillips: “Representantes de entidades indigenistas insistem na tese de que os assassinatos do servidor licenciado da Funai Bruno Araújo e do jornalista britânico Dom Phillips não foram fatos isolados. As duas mortes, estão, conforme essas entidades, num contexto de criminalidade crescente na região Amazônica, em especial no Vale do Javari, localizado no extremo-oeste do Estado do Amazonas. A violência na área foi debatida, nesta terça-feira (22), em audiência pública da [Comissão de Direitos Humanos \(CDH\)](#) e da [Comissão Temporária sobre a Criminalidade na Região Norte](#).” Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2022/06/22/representantes-indigenas-reafirmam-que-mortes-de-bruno-e-dom-nao-foram-fato-isolado> (acesso dia 22/06/2022).

suas organizações e parceiros, montaram barreiras de contenção nas entradas dos territórios, para evitar a proliferação e contágio pelo vírus. (CIMI, 2020, p 12).

Essas práticas de violência também se repetem nos territórios indígenas já demarcados, como denunciado o caso da Terra Indígena Caramuru Catarina Paraguassu no Sul da Bahia, onde hoje vivem os remanescentes dos Kamakã do sul da Bahia, junto aos Pataxó Hã-Hã-Hãe:

Mesmo já sendo regularizada, sobretudo após a decisão do STF, em 2012, que declarou nulos os títulos de propriedades dos ocupantes não indígenas, a TI Caramuru Catarina Paraguassu, do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, continua invadida por empresas mineradoras que de lá retiram mármore ilegalmente. Além disso, fazendas próximas à TI também continuam a usar a área indígena para pastagem de gado. O bairro Parque dos Rios, antiga Aldeia Bahetá, em Itaju do Colônia, que se localiza dentro do território indígena, permanece ocupado, sem ter sido ainda determinada pela Justiça a desintrusão dos não indígenas. A situação em 2020 tornou-se ainda mais grave, devido à pandemia da Covid-19, uma vez que a circulação de não indígenas dentro da TI coloca em risco a saúde de toda a população. As famílias indígenas também manifestaram muita preocupação com o megaprojeto, em curso, para a construção de um mineroduto – o segundo maior do mundo – que sairá de Grão Mogol, em Minas Gerais, e iria até Ilhéus, no sul da Bahia, podendo afetar diretamente os povos indígenas da região. A SAM - Sul Americana de Metais, empresa brasileira de capital chinês, pretende fazer a exploração de minério de ferro no norte de Minas e escoá-lo até Ilhéus, no sul da Bahia, através do mineroduto. As comunidades alegam que não foram consultadas sobre o projeto, mesmo tendo o direito de consulta e consentimento prévio, livre e informado garantido pela Convenção 169 da OIT. O projeto da SAM, um dos mais violentos projetos de mineração previstos no Brasil, irá monopolizar o controle da água da região, inviabilizando o modo de vida de muitas comunidades do Norte de Minas, no Vale do Rio Pardo até o Sul da Bahia. (CIMI, 2020, p. 111)

Ao analisar o relatório que classifica o tipo de dano/conflito como: invasão, pecuária, exploração ilegal de minério, segundo a descrição dos conflitos acima, percebe-se a repetição da lógica predatória que se segue desde a fundação do capitalismo moderno e sua colonialidade que insiste em destruir os modos de vida que resistem ao seu avanço desenfreado. As denúncias das violações dos direitos dos povos originários, desse o genocídio continuado pela lógica colonial as emergências indígenas, tem sido ainda mais gritantes, diante da Pandemia da Covid neste contexto. Bem como, nas retomadas pelos territórios, e mesmo nas terras já demarcadas, pode-se observar a importância dessas lutas e resistências locais, contra a exploração capitalista que se integra aos demais conflitos gerados pela lógica colonial predatória, como a denúncia da exploração de minérios nas terras indígenas, levando a morte e envenenamento dos povos e ecossistemas, revelando também um ecocídio, que mostra o quadro geral da luta anti-sistêmica, e decolonial, que se impõe diante da destruição em marcha.

Ainda nesse relatório destaca-se que “existe um roteiro para o extermínio dos povos indígenas livres no Brasil”, como a denúncia de Korá Kanamari⁶ que ressoou em informe à 20ª

⁶ Segundo a Equipe de Apoio aos Povos Livres do CIMI: “O brado da liderança do Vale do Javari na Organização da ONU ecoou o pedido de socorro vindo das profundezas do Brasil. Korá mora no estado do Amazonas, na fronteira do Brasil com o Peru, que é a região do mundo com maior presença de povos em situação de isolamento voluntário. (CIMI, 2020, p 221).

Sessão do Fórum Permanente das Nações Unidas (ONU) para questões indígenas, em abril de 2021: “Os povos indígenas livres ou isolados vivem uma situação de extrema ameaça, só comparada ao período da ditadura militar, quando muitos foram dizimados ou sofreram drástica redução populacional”. (p. 221) Ver-se aqui um profundo retrocesso ao autoritarismo do Estado contra as nações indígenas e as táticas de destruição e dominação de seus territórios:

Em busca de apoio ao plano de genocídio indígena, será estimulado o aumento do preconceito, com a participação direta e incentivo do presidente da República. A narrativa é a de que os indígenas precisam evoluir para se tornar gente” e que “são um peso para a sociedade brasileira”. / A continuidade das invasões desenfreadas aos territórios dos povos indígenas livres, em 2020, demonstra que nenhuma medida efetiva para assegurar a proteção e garantir a integridade física e territorial desses povos foi tomada pelo governo federal. Pelo contrário, determinações facilitaram o esbulho de suas terras e colocaram os povos em isolamento em situação de risco de morte ainda maior. A ação sistemática contra os indígenas e a omissão do governo federal em implementar medidas protetivas significam sentenças de morte a esses povos. Estão à mercê da bandidagem estimulada em suas terras, com a intensificação das invasões de áreas públicas, ou ameaçados pela contaminação de doenças, especialmente no contexto da pandemia da Covid-19. Os casos mais críticos de violências contra os povos indígenas isolados, em 2020, revelam como o roteiro do genocídio está sendo traçado. (CIMI, 2020, p. 222).

Percebe-se a reprodução das mesmas táticas de colonização, justificada por discursos racistas, promovendo uma sentença de morte, seja pela falta de assistência diante da pandemia, ou mesmo pela violência do Estado, segundo o relator Marcelo Zelic: “No governo Bolsonaro, o conflito entre o modelo de exploração predatório executado pelo Estado brasileiro e os povos indígenas acontece como uma flagrante retomada de práticas e repetição da violência de Estado.” (2021, p. 237)⁷. Também retratada no relatório final da Comissão Nacional da Verdade (CNV), “-calcula-se a morte de 8,3 mil indígenas na Ditadura Civil-Militar entre 1964 e 1985.”⁸

Neste sentido, ao se contrapor a esse processo, Zelic propõe formas de reparação e mecanismos de não repetição:

Deste quadro, emerge a urgência de construção de mecanismos de não repetição e medidas judiciais de reparação das violências passadas e presentes contra os povos indígenas, como a formação de uma rede de estudo e pesquisa para a criação da Comissão da Verdade Indígena, sendo esta uma das respostas ao chamado à sociedade feito pela Apib sobre a “Emergência Indígena” que vivemos hoje e a necessidade de todos nós

⁷ZELIC. Marcelo, membro da Comissão Justiça e Paz de São Paulo e Coordenador do projeto Armazém Memória: “O cenário reproduz, assim, práticas já condenadas no passado, como, por exemplo, as investigadas no Relatório Figueiredo que trouxe à luz do dia a violência promovida pelo diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o major da aeronáutica Luís Vinhas Neves, que após o golpe militar substituiu o sanitarista Noel Nutels no cargo e foi acusado, entre inúmeros crimes, de promover o roubo de terras indígenas na Bahia através de inoculação de varíola nos membros da comunidade, dizimando-os.” (CIMI, 2021, p 237).

⁸ Segundo os dados do relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014): No capítulo “Violações de direitos humanos dos povos indígenas” consta que entre os índios mortos estão, em maior número 3.500 indígenas Cinta-Larga (RO), 2.650 Waimiri-Atroari (AM), 1.180 índios da etnia Tapayuna (MT), 354 Yanomami (AM/RR), 192 Xetá (PR), 176 Panará (MT), 118 Parakanã (PA), 85 Xavante de Marãiwatsédé (MT), 72 Araweté (PA) e mais de 14 Arara (PA). Por Kátia Brasil e Elaíze Farias, da Amazônia Real: <https://amazoniareal.com.br/comissao-da-verdade-aos-83-mil-indios-foram-mortos-na-ditadura-militar/> (acesso dia 04/07/2022).

brasileiros e brasileiras de reafirmarmos o caminho democrático, respeitoso à diferença e inclusivo.”. (CIMI, 2020, p 237).

Em suma, ao analisar este cenário, percebe-se uma longa duração histórica desse processo de dizimação e retrocessos que devem ser interrompidos e reparados historicamente. “Cada ciclo autoritário de desenvolvimento traz a marca da continuidade de práticas do passado, arraigadas na forma de agir da sociedade e do Estado brasileiro em sua relação com os povos indígenas e seus direitos, dando ao genocídio um caráter de “genocídio continuado” em busca de riqueza e terra.” (p. 234). Esses problemas derivam do modelo de “desenvolvimento” do sistema capitalista moderno que deve ser compreendido desde sua gênese. Coadunando com esta análise sobre o modelo capitalista advindo da Modernidade e sua colonialidade do poder, saber e ser, segundo Aníbal Quijano (2005) deve ser combatido pelo pensamento decolonial, como propõe a Interculturalidade Crítica, por onde se desenvolve este trabalho, a partir da recuperação crítica da história pela memória coletiva, assim, conclui também Zelic:

É preciso dar acesso à memória e possibilitar a busca da verdade dos fatos, promover a identificação e responsabilização daqueles que cometeram os crimes contra a pessoa e o patrimônio indígena no passado estudado e criar correspondências com o presente, além de implementar formas de reparação aos povos atingidos por essas violências e criar mecanismos jurídicos e estruturais para coibir a repetição de graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas. (CIMI, 2020, p. 238).

Portanto, nessa análise introdutória, pode-se apontar que uma visão crítica da história deve ser construída a partir da memória dos crimes de genocídio colonial até hoje reproduzidos contra os povos indígenas, buscando criar mecanismos de reparação e não repetição desses crimes, como conclui Zelic: “Criar a Comissão da Verdade Indígena é uma oportunidade de impulsionar a justiça de transição no Brasil, corrigindo-se os erros apontados, defender a democracia no Brasil, o meio ambiente e a diversidade etnocultural e se contrapor a esse interdito dos direitos constitucionais indígenas.” Assim, cabe também aos historiadores optarem por narrativas não eurocêntricas, rompendo com a colonialidade do saber pela compreensão da diversidade dos saberes ancestrais. Neste sentido, deve-se valorizar, além de outras epistemologias, outros conceitos, como defende Zelic: “Solidariedade, memória ativa e retomadas na história. Emergência Indígena, precisamos de corações e mentes.” (CIMI, 2020, p. 239). Desta maneira, além de buscar recuperar os saberes e memórias dos povos indígenas, também cabe denunciar os crimes do genocídio continuado, desde a invasão colonial até os nossos dias, que será debatido ao longo do desenvolvimento deste trabalho, bem como, anunciar os movimentos de resistência, reexistência e retomadas dos territórios e identidades étnicas, pela emergência indígena como

mostra o pensador indígena Davi Kopenawa⁹, em sua obra prefaciada por Eduardo Viveiros de Castro:

Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa — os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquista e império vindos nas caravelas, com a cabeça cada vez mais “cheia de esquecimento”, imersa em um tenebroso vazio existencial, só de raro em raro iluminado, ao longo de nossa pouco gloriosa história, por lampejos de lucidez política e poética. (CASTRO, 2015, p. 15).

Contra esse esquecimento, parafraseando outro pensador indígena, Ailton Krenak, para “adiar o fim do mundo” propõe: “sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim.” (KRENAK, 2019, p. 13). Assim, cabe aqueles que se sentem indignados com tais violências do genocídio continuado contra os povos, não apenas romper com os esquecimentos e apagamentos históricos, mas denunciar de todas as formas tais crimes, seja na forma poética, política ou pelos meios acadêmicos, desvelando criticamente a história dos opressores através de outras histórias, visando, além de adiar a queda do céu, construir um horizonte, ainda que utópico, para poder seguir andando, sem perder de vista os saberes e memórias dos ancestrais que abriram os caminhos até este momento histórico. Assim, a educação ainda pode ser um meio de transformação da consciência pela emancipação humana.

1.1. A construção da imagem de nação e a questão do “outro”: acerca do desaparecimento/apagamento da presença indígena

Ao tratar da relação entre a construção da imagem de nação e dos povos indígenas no Brasil, considerando o contexto do final do período colonial até 1822, buscando analisar sob quais parâmetros referenciais se deu esse processo e como os diversos povos indígenas foram incorporados nessa história nacional, trabalhando com os conceitos de eurocentrismo e a visão do “outro” a partir de Luis Salgado Guimarães (GUIMARÃES, 1988), reflexões que coadunam com o debate sobre apagamento/desaparecimento histórico e agências indígenas, abordados por Mauro Coelho e Vinicius Melo (COELHO e MELO, 2016). Busca-se contextualizar como essa problemática se reflete no ensino de História, como aponta Maria Aparecida Bergamaschi (2010) ao tratar da Lei 11.645 e a educação intercultural.

⁹KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce: *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (2015).

Segundo Luís Salgado Guimarães, pensar a história é uma das marcas características do século XIX, porém, aponta as fortes influências do modelo europeu iluminista e suas consequências para a produção do pensamento historiográfico brasileiro:

o caso brasileiro não escapará, neste sentido, ao modelo europeu – e isto certamente trará consequências cruciais para o trabalho do historiador em nosso país -, ainda que deste lado do Atlântico outro será o espaço da produção historiográfica. Não o espaço sujeito à competição acadêmica própria das universidades européias, mas o espaço da academia de escolhidos e eleitos a partir de relações sociais, nos moldes das academias ilustradas que conheceram seu auge na Europa nos fins do século XVII e no século XVIII. (GUIMARÃES, 1988, p.5).

O autor destaca que a produção historiográfica no Brasil na maior parte do século XIX manteve uma “profunda marca elitista, herdeira muito próxima de uma tradição iluminista.”. Essa tarefa de pensar o Brasil de acordo aos “postulados próprios de uma história comprometida com o desvendamento do processo de gênese da Nação” foi entregue aos “letrados reunidos em torno do IHGB.” (GUIMARÃES, 1988, p.5-6). Busca-se aqui analisar como se deu a discussão da presença indígena na construção da imagem da Nação. Deste ponto, observa-se como se afirma este conceito de Nação a partir da construção historiográfica, que, segundo Guimarães:

E aqui tocamos em um ponto que nos parece central para a discussão da questão nacional no Brasil e do papel que a escrita da história desempenha neste processo: trata-se de precisar com clareza como esta historiografia definirá a Nação brasileira, dando-lhe uma identidade própria capaz de atuar tanto externa quanto inteiramente. No movimento de definir-se o Brasil, define-se também o "outro" em relação a esse Brasil. Num processo muito próprio ao caso brasileiro, a construção da idéia de Nação não se assenta sobre uma oposição à antiga metrópole portuguesa; muito ao contrário, a nova Nação brasileira se reconhece enquanto continuadora de uma certa tarefa civilizadora iniciada pela colonização portuguesa. Nação, Estado e Coroa aparecem enquanto uma unidade no interior da discussão historiográfica relativa ao problema nacional. (GUIMARÃES, 1988, p.6).

Ao relacionar esse processo de construção da imagem de Nação à historiografia nacional, “no bojo do processo de consolidação do Estado Nacional que se viabiliza um projeto de pensar a história brasileira de forma sistematizada.” Esse processo está diretamente vinculado à criação, em 1838, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), e seus historiadores oficiais, destaca-se a seguir. Esta proposta, baseada na visão eurocêntrica, para o “delineamento de um perfil para a Nação brasileira”, visava garantir uma “identidade própria” no conjunto mais amplo das “Nações”, de acordo com os novos princípios organizadores da vida social do século XIX.” Entretanto, salientando a crítica de Guimarães, “a gestação de um projeto nacional para uma sociedade marcada pelo trabalho escravo e pela existência de populações indígenas envolvia dificuldades específicas”. A construção dessa historiografia aparece como ponto central na discussão da questão nacional, onde o Estado Nacional sobrepôs o próprio conceito de nação “quadro bastante diverso, portanto, do exemplo europeu, em que Nação e Estado são pensados em

esferas distintas.” Negando as diversas origens dos “outros” nacionais em nome de uma visão homogeneizadora, elitista, conservadora do conceito colonial de “civilização” importado do eurocentrismo. (GUIMARÃES, 1988, p.7-8)

Essa noção de nação como um conceito “restrito aos brancos”, construída num campo “limitado da academia de letrados”, representados aqui por Francisco Adolfo Varnhagen, historiador oficial do IHGB, associado ao conceito de “civilização” eurocêntrico. Voltando ao problema central sobre o lugar dos indígenas, segundo a historiografia oficial, e como estes foram incorporados nessa lógica excludente de Nação e “civilização”. Nas palavras de Guimarães: “Ao definir a Nação brasileira enquanto representante da ideia de civilização no Novo Mundo, esta mesma historiografia estará definindo aqueles que internamente ficarão excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros.” (GUIMARÃES, 1988, p. 7-8).

Essa noção se opunha diretamente aos “outros” excluídos, aqui representados pelos “índios e negros”, vistos como entrave no plano interno, já que o “inimigo” da Nação não seria o europeu, haja vista que estes continuavam influenciando fortemente a construção dessa nação nos trópicos. Como afirma Guimarães, “é no mesmo movimento de definição da Nação brasileira que será definindo também o “outro” em relação a ela. Movimento de dupla face, tanto para dentro quanto para fora.” (1988, p. 8). Nessa relação, percebe-se uma forte presença europeia nessa historiografia brasileira, onde, “os primeiros passos concretizados no sentido da elaboração de uma história do Brasil, são dados por Januário da Cunha Barbosa em 1840, ao definir um prêmio para o trabalho que melhor elaborasse um plano para se escrever a história do Brasil.” (idem), que seria publicada anos mais tarde por Varnhagen, vencendo o trabalho o naturalista alemão Von Martius:

O texto, premiado em 1847, do alemão von Martius, cientista ocupado das coisas brasileiras, já fora publicado na Revista em 1844 e se revestia de um caráter pragmático, como aliás o próprio título sugere. No artigo, von Martius define as linhas mestras de um projeto historiográfico capaz de garantir uma identidade -especificidade à Nação em processo de construção. Esta identidade estaria assegurada, no seu entender, se o historiador fosse capaz de mostrar a missão específica reservada ao Brasil enquanto Nação: realizar a idéia da mescla das três raças, lançando os alicerces para a construção do nosso mito da “democracia racial”. Portanto devia ser um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga. (GUIMARÃES, 1988, p. 17).

Segundo Guimarães, ao analisar a construção da imagem da “Nação”, ao traçar o mito da “democracia racial”, Von Martius enaltece “a atuação do elemento branco, através de seu papel civilizador, será particularmente sublinhada, resgatando especialmente a importância dos

bandeirantes e das ordens religiosas nesta tarefa desbravadora e civilizatória.” O texto de Von Martius propõe uma forma de tratar cada um dos três grupos étnicos formadores, a seu ver, “da nacionalidade brasileira, e inicia valorizando os estudos relativos aos indígenas, com a perspectiva de integrar à história nacional os conhecimentos por eles veiculados.” (idem). Desta maneira, “em seu projeto de leitura da história brasileira, curiosamente vai apontando caminhos e destacando aspectos que posteriormente encontrarão eco nas interpretações, por exemplo, de um Varnhagen.” (GUIMARÃES, 1988, p.18).

Esse trabalho, ao afirmar um conceito eurocêntrico de nação, negava aos “outros” nacionais o reconhecimento como agentes históricos. Como sintetiza a visão do próprio Varnhagen: “para o índio não há história, há apenas etnografia”. (VARNHAGEN, 1981, p. 30). Esse paradigma mostra a dificuldade da inserção da história dos povos indígenas, apesar de “os indígenas têm estado presentes nos estudos de História do Brasil, desde a formulação inicial do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.” (GUIMARÃES, 1988, p. 19). Pode-se perceber que esses são tratados como figuras passivas ante ao discurso da construção da nação.

Neste sentido, Mauro Cezar Coelho e Vinícius Melo, ao abordarem essa temática na obra: *O Índio no Brasil em Perspectiva Histórica*, mostra como foram construídas as narrativas históricas sobre os povos indígenas:

Via de regra, os indígenas compareciam na condição de objeto das ações de outrem europeus/colonizadores. Levaram a cabo, na interpretação de muitos, apenas ações de resistência, quando a opressão, a violência e a desapropriação tornaram insuportáveis as condições de vida. Nesse sentido, os povos indígenas compareceram em muitos estudos acerca do passado brasileiro, não na condição de agentes, mas, como “escada” — no sentido que o jargão teatral atribui ao termo: personagens cuja função na trama é destacar o protagonista da ação central. Via de regra tais personagens não são sequer caracterizados, não possuem trama própria, não encetam qualquer ação relevante. (COELHO; MELO, 2016, p. 133).

Para Coelho e Melo são colocados na condição de “figuras passivas, de personagens coadjuvantes mesmo, nas tramas da História do Brasil.” Segundo os autores, “a história dos povos indígenas ensejaria três tramas possíveis — a inserção na sociedade envolvente, a resistência ao contato e o desaparecimento.”. Desta maneira, os autores coadunam com o texto de Guimarães ao discutir a inserção indígena na formação da Nação no início do século XIX. Onde, apesar de os povos indígenas “compusessem as narrativas”, esses não configuravam como “agentes históricos plenos” (2016, p. 134). Voltando ao papel do IHGB nessas narrativas:

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro traçou as diretrizes a partir das quais projetava a construção do saber histórico: atrelar a história do Brasil à trajetória europeia, por meio da formulação de uma narrativa integradora da imensa diversidade herdada da colonização portuguesa. Nesse sentido, a história que se pretendia contar elegia um agente, o branco, conformado como o protagonista. (COELHO; MELO, 2016, p. 133-134).

Para os autores, sendo o IHGB o centro dessa trama, tais diretrizes ao se referir ao “agente branco”, não se tratava de suprimir a referência aos demais elementos, indígenas e negros, mas de situar o seu lugar na trama: aos primeiros caberia a função de heróis nacionais e aos segundos a condição de força de trabalho.”. Assim, dialogando com Guimarães, voltando à questão da inserção desses “outros”, estavam cumprindo um papel determinado de escada nesse teatro, onde o protagonismo era do “branco” dominador. Ao seguir pelos caminhos já abertos em diálogo com os campos da antropologia e história indígena e o indigenismo proposto por Coelho e Melo, tratando não só das relações de dominação e “desaparecimento” indígena, mas de suas agências como indivíduos e grupos sociais e suas formas de resistência, a partir de seus saberes históricos e seus espaços de memória, como se debate a seguir:

É consenso entre os especialistas que as escassas referências aos povos indígenas nas narrativas históricas voltadas para a Educação Básica têm sua origem na produção historiográfica. Naquelas narrativas, as abordagens relativas aos povos indígenas estão circunscritas ao passado colonial e conformam uma visão idealizada dos povos indígenas. Assim, esses sujeitos resultam de tais narrativas como personagens restritas ao passado e com participação ínfima e irrelevante na trajetória histórica brasileira. (COELHO; MELO, 2016, p. 135-36).

Por outro lado, os autores apontam o avanço dos estudos antropológicos desde os anos 1960, “pautados por um olhar mais atento para os processos vividos por aqueles povos, facultaram a emergência de estudos que ressaltassem escolhas, agendas, contradições e conflitos, tanto nas dinâmicas internas quanto no trato com o outro.” (2016, p. 135). Conforme a reflexão de Manuela Carneiro da Cunha, a partir desse caminho, os historiadores iniciaram o campo hoje reconhecido como História Indígena e do Indigenismo. Nele exerce-se uma crítica e assume-se um desafio, cita Coelho e Melo:

A primeira está relacionada à recusa da perspectiva eurocêntrica no trato da trajetória histórica brasileira, de modo a perceber esta última desde suas lógicas internas e não como meros desdobramentos dos processos ocorridos na Europa. O segundo corresponde à necessidade de incorporar a perspectiva indígena nas análises sobre esses mesmos processos, considerando-a como fator constituinte dos contextos, das tomadas de decisões e dos desdobramentos relativos aos processos históricos em estudo. (COELHO; MELO, 2016, p. 137)

Essa perspectiva mostra a importância dessa virada histórica, em oposição à visão eurocêntrica, os autores propõem “colocar a perspectiva indígena nas análises”, buscando situar suas ações e participações na construção da história nacional, formando outra perspectiva, pela chamada nova História Indígena, como defende os autores: “os trabalhos históricos que assumiram aquela crítica e aquele desafio já são em número suficiente a conformar, portanto, uma historiografia.” Tais estudos jogam luzes sobre um dos mais longos processos do passado brasileiro — a escravidão — apontando a presença indígena como foco. Eles também destacam a atuação desses povos, “recusando uma postura que os assumem como mão de obra ou como

joguetes nas mãos dos europeus.” Apontam ainda outros trabalhos ao analisar a legislação indigenista colonial, destacando o papel desempenhado pelos povos indígenas, especialmente os índios aldeados, na “formulação e na vigência dos instrumentos legais.”. Destacam-se os estudos da resistência indígena, “entendendo-a por meio de um sem número de ações desses, as quais permitem considerá-las não somente como recusa à expansão da sociedade colonial, mas, sobretudo, como uma inserção ponderada naquela sociedade.”. Em suma, tais trabalhos “analisam o papel desempenhado pelos povos indígenas na formação da sociedade brasileira.” Recusando os princípios do “mito da democracia racial e a hierarquia a ela subjacente.” (COELHO e MELO, 2016, p.138).

Sobre a *História Indígena e do Indigenismo: onde encontrá-la*, Coelho e Melo chama a atenção para a questão da escolha das fontes ao se referir aos povos originários, além da própria abordagem ao trabalhar com essa temática em sala de aula e a importância do ensino de História ao abordar as memórias e saberes dos educandos no espaço escolar:

A escola se constitui em lugar fundamental para trabalhar com crianças e adolescentes esse protagonismo desempenhado pelos povos indígenas ao longo da história do Brasil e, assim, contribuir para a desconstrução de certos estereótipos relacionados a esses agentes, como os que foram elencados no início desse estudo. Afinal de contas, o ensino de História, por exemplo, constituído pelo saber científico, saber docente e saber do aluno, tem como um de seus atributos, de acordo com Ana Maria Monteiro, se relacionar com a memória, e com ela dialoga e nela interfere. E uma dessas memórias sobre a qual o ensino de história pode interferir é justamente a que se tem sobre os povos indígenas, a partir do modo como o conteúdo da temática é trabalhado. (COELHO e MELO, 2016, p.149)

Neste sentido, ver-se até agora que, para além das leis e prescrições, ao se tratar dos problemas apresentados acerca da abordagem sobre a história indígena, a orientação epistemológica, no que tange a visão hegemônica da construção da imagem da nação mesmo com a Independência, tem se mostrado arraigada pela colonialidade, que não acabou com o processo de descolonização do Brasil, onde as elites coloniais mantiveram seus privilégios dos lugares de poder, como “conquistadores”, “vitoriosos”, que ao escreverem sobre si mesmos, apagaram as memórias e protagonismos dos “outros”, subalternizados. Assim, para realmente descolonizar essa visão de mundo e Nação, deve-se reescrever essa história, buscando elencar a temática indígena nos conteúdos a serem ensinados no ensino básico de modo geral, numa perspectiva intercultural e crítica, visando o cumprimento da Lei 11.645/08, bem como, o respeito a cidadania e as relações étnico-raciais, também previstos na LDBEN.

Em suma, ao analisar brevemente como o pensamento eurocêntrico esteve presente na construção da imagem da nação pela historiografia nacional do século XIX, buscando refletir quais as consequências dessa visão expressa na historiografia sobre os povos indígenas, diante da

construção da própria história oficial do Brasil. Aponta-se que a educação escolar ainda se constitui como principal instrumento de formação para a vida social, visando quebrar os estereótipos relacionados aos povos indígenas. Voltando ao ensino, da História do Brasil em particular, ao resgatar a memória e o protagonismo desses povos, em diálogo com os múltiplos saberes dos educandos como sujeitos sociais, visando à construção de um ambiente escolar democrático e o exercício da cidadania, pela educação para as relações étnico-raciais.

2. MARCOS LEGAIS DO ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA: OS DESAFIOS DA APLICAÇÃO DA LEI 11.645/08 NA EDUCAÇÃO BÁSICA

Ao apresentar a temática sobre o Ensino de História e Cultura Indígena, defendida a partir dos marcos legais desde a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN)¹⁰ e a Lei 11.645/08, que modificou a 10.639, alterando o Artigo 26-A instituindo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígena: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.” (BRASIL, 2008). Destacando também a importância dessa discussão nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais (2004; 2012), além da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) em sua última versão de 2018.

Traçando um recorte histórico-temporal, busca-se analisar a legislação vigente acerca dos direitos indígenas a partir da Constituição Democrática de 1988, fruto das lutas dos povos indígenas pela sua representação e organização a partir movimento indígena, que remete às décadas de 1970 a 1990, desde o contexto da Ditadura Civil-Militar, referido inicialmente neste trabalho e aprofundado por Daniel Munduruku especialmente sobre a União das Nações Indígenas a partir das mobilizações de 1982¹¹.

A UNI conseguiu importantes conquistas, especialmente a de ter possibilitado a criação de tantas entidades indígenas Brasil a fora, assim como “trouxe para o povo brasileiro e para o mundo cheiro de índio, cara de índio, impressão sobre o índio, expectativa”, como afirmou Ailton Krenak. Além disso, ela fomentou debates, discussões, estratégias de atuação, culminando na aprovação do artigo 231, que definiu uma nova abordagem da temática indígena e obrigou o país a ceitar a presença definitiva de nossos povos nessa terra ancestral. (MUNDURUKU, 2012, p. 211).

Destacam-se esses autores, não apenas como importantes escritores indígenas, mas também como protagonistas nos avanços legais conquistados a partir das várias lutas dos povos indígenas por seus direitos, como o artigo supracitado, mais especificamente no título VIII da Constituição, "Da Ordem Social", dividido em oito capítulos, sendo um deles "Dos Índios", destacando-se os artigos 231 e 232 diz: “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.” (BRASIL, 1988).

¹⁰ Tais leis foram amparadas a partir da criação da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, de Diretrizes e Bases (LDBEN) que prevê em seu Artigo 26 § 4º: “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia”. (BRASIL, 1996).

¹¹ Daniel Munduruku, em seu livro: *O Caráter Educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)*.

Sobre a influência da legislação internacional como o professor Carlos José Ferreira dos Santos – Casé Angatú – mostra que o direito a “auto identificação como indígena ou tribal” deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente e na Convenção nº 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, das quais o Brasil é signatário. (SANTOS, 2020, p. 40):

Vale salientar que os trabalhos sobre os Povos Indígenas deveriam considerar o direito internacional a autodeterminação garantida pela *Constituição de 1988* e pela *Convenção Nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho – OIT de 07/06/1989*. Tratado adotado em Genebra em 1989 e aprovado internacionalmente em 1991. O Brasil, por meio do Decreto nº 143 de 25 de julho de 2002, ratificou a Convenção 169 da OIT tornando-se consignatário. Esta Convenção é uma importante conquista política dos Povos Indígenas no que se refere ao direito à autodeterminação.

Valendo-se destas legislações, defende-se, além do reconhecimento das suas culturas, também o direito originário dos povos indígenas aos seus territórios que devem ser demarcados, de acordo ao decreto nº 1775/96.¹² Assim, ao tratar da presença indígena e seus territórios no Brasil, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no Censo 2010, aprimorando a investigação sobre a população indígena no país, investigando o pertencimento étnico e introduzindo critérios de identificação internacionalmente reconhecidos, como a língua falada no domicílio e a localização geográfica, pode-se observar um crescimento populacional em todo território nacional. Ao analisar a distribuição e complexidade dessas populações:

O Censo 2000 revelou um crescimento da população indígena muito acima da expectativa, passando de 294 mil para 734 mil pessoas em apenas nove anos [1991]. Esse aumento expressivo não poderia ser compreendido apenas como um efeito demográfico (ou seja, devido à mortalidade, natalidade e migração), mas a um possível crescimento no número de pessoas que se reconheceram como indígenas, principalmente nas áreas urbanas do País. Como os Censos Demográficos 1991 e 2000 não investigaram a filiação étnica e linguística, as perguntas de quem eram essas pessoas e onde viviam e por que haviam mudado sua resposta entre um censo e outro permaneceram sem uma resposta satisfatória ou uma explicação. No Censo Demográfico 2010, foi introduzido um conjunto de perguntas específicas para as pessoas que se declararam indígenas, como o povo ou etnia a que pertenciam, como também, as línguas indígenas faladas. Além disso, incorporou-se um novo recorte geográfico, que foi a localização do domicílio indígena – dentro ou fora de Terras Indígenas já reconhecidas pelo governo federal. Em decorrência, os resultados do Censo 2010 permitem um delineamento bastante detalhado acerca das pessoas que se declararam indígenas para os recenseadores. Surge um País com uma expressiva diversidade indígena (IBGE, 22.04.2021).¹³

¹² DECRETO Nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.: “Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.” Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm (Acesso em: 08/04/21).

¹³ IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estudos Especiais. O Brasil Indígena**. Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena> . (Acesso em 22.04.2021).

Por outro lado, é perceptível o apagamento da presença desses povos e suas contribuições em algumas regiões, cuja importância é secundarizada ou mesmo silenciada nos registros históricos e, por consequência disso, no ensino de história do Brasil e regional. Ao pensar essa questão refletindo sobre o ensino de história indígena na Educação Básica, segundo Giovani Silva:

[...] se consultarmos muitos dos professores que ministram aulas pelo Brasil a fora e perguntarmos a eles sobre o que lembram do que estudaram a respeito dos índios do Brasil, provavelmente as respostas serão muito parecidas. Em geral os indígenas foram “comemorados” no mês de abril, por meio de músicas estereotipadas ou imagens que reforçam a sensação de que os índios pertenciam ao passado (e apenas ele). Essa, pois, foi a memória folclórica construída em torno das questões indígenas no ambiente escolar ao longo das últimas décadas. (2015, p. 21).

Destaca-se aqui a preocupação central contra a visão estereotipada ainda reproduzida no ambiente escolar, relegando aos povos indígenas apenas o espaço folclórico de comemoração do “Dia do Índio” no 19 de abril. Ao refletir sobre o combate a essa “memória folclórica”, partindo da complexidade e diversidade desses povos e dos problemas expostos acima no texto de Silva, dialogando com os desafios apontados pelo professor indígena Carlos José Ferreira dos Santos - Casé Angatu - em primeiro lugar, Santos aponta que deve-se repensar a própria terminologia da palavra “Índio”: “Sempre é bom lembrar que a própria palavra índio é fruto desse olhar externo e classificador, bem como as denominações oferecidas aos diferentes Povos Originários e seus territórios.” (SANTOS, 2015, p. 182). Rompendo com essa visão, ao repensar o ensino de história indígena e suas limitações de aplicação pela Lei, propõe-se dar visibilidade as presenças dos povos indígenas a partir de suas histórias e memórias, de forma plural:

Assim, acreditamos na necessidade do diálogo entre o ensino das Histórias e Culturas Indígenas, bem como na produção de conhecimentos acadêmicos, com os saberes originários ancestrais presentes nas linguagens indígenas atuais. Diálogo esse capaz de enfrentar o descompasso entre as histórias escritas e lecionadas e as linguagens indígenas portadoras de memórias que consideramos fundamentais para a aplicação da Lei 11.645/2008. (SANTOS, 2015, p. 184).

Observa-se a importância da memória como uma ferramenta pedagógica, que pode ser trabalhada no ensino de História, através do resgate das histórias dos povos indígenas e seus saberes ancestrais, contra o apagamento histórico. Defende-se o diálogo entre História e memória, repensando as narrativas da colonização, que deve ser problematizada desde a perda à retomada das linguagens e memórias ancestrais, como Santos propõe, refletindo sobre uma fala de Ailton Krenak:

“Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar as anotações dessa memória. [...] E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória.” (KRENAK, 1992, p. 205, p. 184, apud SANTOS, 2015).

Nessa reflexão ver-se a importância do diálogo entre história e a memória no ensino das histórias indígenas, no plural, para não ficar apenas com a visão única da história eurocêntrica, nem com memória “nos caixotes”. Assim, segue a análise acerca da construção dessas narrativas da construção da história e memória e como os povos indígenas foram representados, buscando analisar de forma crítica essa questão acerca do desaparecimento/apagamento das presenças indígenas.

Percebe-se que a questão do reconhecimento dos territórios continua sendo uma das principais reivindicações dos povos indígenas, se não a principal, além do reconhecimento das suas identidades e diversidades étnico-culturais. Essas questões também estão imbricadas na própria LDBEN, no que diz respeito ao trato da temática indígena na Educação. Seguimos abordando a temática indígena no ensino de História e suas prescrições legais, também pontadas nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais, no que diz respeito ao trato da temática indígena na educação:

É importante destacar que não se trata de mudar um foco etnocêntrico marcadamente de raiz europeia por um africano, mas de ampliar o foco dos currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira. Nesta perspectiva, cabe às escolas incluir no contexto dos estudos e atividades, que proporciona diariamente, também as contribuições histórico-culturais dos povos indígenas e dos descendentes de asiáticos, além das de raiz africana e europeia. É preciso ter clareza que o Art. 26A acrescido à Lei 9.394/1996 provoca bem mais do que inclusão de novos conteúdos, exige que se repensem relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas, procedimentos de ensino, condições oferecidas para aprendizagem, objetivos tácitos e explícitos da educação oferecida pelas escolas. (BRASIL, 2004, p. 17).

Ao abordar essa diversidade cultural na Educação, se vê a carência de estudos mais aprofundados localmente que amparem essas práticas de ensino para as relações étnico-raciais. Além da exigência da “inclusão de novos conteúdos”, também está previsto no Parecer CNE/CP 3/2004: Art. 3º, d§ 4º “Os sistemas de ensino incentivarão pesquisas sobre processos educativos orientados por valores, visões de mundo, conhecimentos afro-brasileiros, ao lado de pesquisas de mesma natureza junto aos povos indígenas, com o objetivo de ampliação e fortalecimento de bases teóricas para a educação brasileira.” (BRASIL, 2004, p. 31). A partir dessas demandas das populações negras e indígenas, observam-se alguns avanços, pela criação da Lei 11.645 que alterou a Lei 10.639/03 e o Art. 26-A:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas

de educação artística e de literatura e história brasileiras. (BRASIL, alteração da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que entrou em vigor em 10 de março de 2008).

Essa Lei representou um avanço em respeito a esses povos na educação, do qual já foi objeto de importantes trabalhos aqui analisados, como Bergamaschi (2010), Santos (2015), Silva (2015), Coelho e Melo (2016), além de outras pesquisas que contribuíram para este estudo. No entanto, devido ao caráter genérico da Lei, além da demanda criada pela BNCC em sua versão final da Parte Diversificada, que prevê os conteúdos chamados regionais, a cargo dos Estados e Municípios e a própria ausência de materiais didáticos voltados à temática indígena, diante da necessidade de se trabalhar de forma contextualizada sobre a diversidade desses povos e suas presenças em cada território, visando atingir o Ensino Básico.

Analisando as pesquisas recentes sobre o ensino de história indígena, a partir da Lei 11.645/08, destacando alguns trabalhos que vêm sendo desenvolvidos na perspectiva decolonial, disponíveis nos bancos de teses e dissertações do Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória) e da plataforma EDUCAPES, por meio dos descritivos relacionados ao tema de pesquisa: Ensino de História Indígena, produzidos entre 2018-2021, buscou-se identificar quais as linhas de pesquisa, objetivo geral, abordagem metodológica e os produtos finais. Ao pesquisar essa temática, apontamos para síntese de alguns trabalhos analisados por Elieson Antonio Paim e Helena Maria Marques Araújo em: *Diálogos possíveis entre produzir, ensinar e aprender histórias decoloniais*. Destas obras, os autores destacam dissertação *A educação para as relações étnico-raciais no ensino de história: memórias e experiências de professoras da educação básica*, pesquisa de mestrado desenvolvida por Odair de Souza, que teve como objetivo:

investigar interfaces de memórias e experiências de professoras de História a partir da análise da implementação da Lei 10.639/2003, bem como das orientações emanadas das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana e sua associação aos princípios da interculturalidade e da decolonialidade. (PAIM; ARAÚJO, 2021, p.40).

Nessa reflexão acerca dos documentos prescritos, a abordagem decolonial contra o racismo aparece como preocupação central, mostrando a relevância desse debate que vem ganhando força a partir das experiências de pesquisa das teorias e práticas de ensino em História. Outro trabalho também é destacado por Paim e Araújo, acerca da *Educação para as Relações Étnico-Raciais no Centro de Ensino Fundamental Miguel Arcanjo – São Sebastião – Distrito Federal: diálogos dentro e fora da escola*, de Técia Goulart de Souza:

A pesquisa tem uma parte propositiva com duas ações. Uma reestrutura a disciplina chamada Parte Diversificada – PD em uma disciplina voltada para a Educação para as Relações Étnico-Raciais. Outra realiza o diálogo/parceria com educadores/as que atuam em pontos de cultura da cidade e que possam compartilhar seus saberes em nossos encontros de PD. (PAIM; ARAÚJO, 2021, p.41).

Observa-se aqui a preocupação com a Parte Diversificada, propondo uma intervenção propositiva voltada para a Educação para as Relações Étnico-Raciais. Também uma importante contribuição na formação continuada dos professores visando preencher o espaço da PD, inserindo, por meio do diálogo, os saberes dos educadores a partir dos pontos de cultura. Propondo uma formação intercultural a partir da perspectiva decolonial.

Depreende-se que esses trabalhos contribuem com a aplicação da Lei 11.645/08 que visa promover o Ensino de História e Cultura Indígena, focado desde a formação continuada de professores, por meio de oficinas de capacitação para o ensino da “temática indígena”, dos livros didáticos a nova BNCC, além do currículo escolar e a produção do conhecimento histórico, bem como, as contribuições do pensamento decolonial pela Interculturalidade Crítica. Em suma, ver-se que essas referências vêm ganhando força não só no campo teórico, mas da própria prática de ensino, ensejando uma nova práxis decolonial, visando promover a mudança de olhar, a partir de conceitos como aprendizagem e a consciência crítica, segundo Paulo Freire (1982a), além de memória coletiva e saberes indígenas trabalhados no ensino de História.

Ver-se até aqui os limites históricos e legais dos lugares dos povos indígenas desde a construção da imagem da nação, onde estes ainda são representados como os “outros”, “desaparecidos” ou “excluídos”. Apesar desses “novos” personagens aparecerem nos PCNs na década de noventa, a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígena só vai ser colocado na lei complementar 11. 645/2008, o que representa um avanço legal, porém, ainda não conseguem alterar substancialmente os saberes propostos pela BNCC em sua versão final, onde observa-se aqui a necessidade de uma visão mais ampla que rompa com o eurocentrismo da “história oficial”, ao tratar do ensino de história Indígena. Analisando os avanços e contradições desse debate acerca das presenças indígenas em contraposição a visão eurocêntrica desde a construção da imagem da nação colonizada.

Para romper com essa visão, o ensino de história e cultura indígena carece ser repensado a partir do processo histórico desde a colonização do Brasil e a dominação europeia ante as presenças dos povos originários, e como esses subalternizados foram e são representados na construção da imagem da nação brasileira, reproduzida pela história oficial. Partindo da necessidade de um ensino de História que deve abordar de forma crítica a presença, não apenas dos vencedores, mas também dos vencidos, levanta-se a questão central: Quais as possibilidades de se ensinar “História e Cultura Indígena” de forma não eurocêntrica?

Assim, propõe-se repensar a presença indígena a partir da historiografia regional, em especial sobre os Kamakãs do Planalto da Conquista, apontando para a universalidade dessa

análise, no que tange às contribuições sobre a memória coletiva e os saberes indígenas e suas possibilidades de ensino em História, de acordo a perspectiva decolonial proposta pela Interculturalidade Crítica, voltando-se para os professores e alunos do Ensino Fundamental II.

2.1. Os documentos e saberes prescritos para o Ensino de História e Cultura Indígena: dos PCNs à BNCC entre avanços e contradições

Ao analisar os documentos e saberes prescritos para o Ensino de História, a partir das leis que norteiam a prática educacional, e suas mudanças, no sentido dos avanços e desafios para a abordagem da temática indígena na Educação Básica. Busca-se compreender como nos dias atuais essa visão eurocêntrica vem sendo questionada, a partir dos saberes históricos prescritos desde os Parâmetros Curriculares Nacionais de 1998, à atual Base Nacional Comum Curricular em sua versão final de 2018.

No contexto da década de noventa, Renilson Rosa Ribeiro aponta para um processo de construção mais amplo dos PCNs em meio às reivindicações dos povos indígenas antes e depois da Constituinte de 1988:

Num diálogo com a proposta apresentada pelos PCNs para o ensino fundamental, confirmando os princípios democráticos, os autores do documento de História reafirmam que do ponto de vista da historiografia e da história ensinada, a questão da cidadania apresenta-se, nos debates e fóruns nacionais e internacionais, como um problema fundamental das sociedades deste começo de século. A concepção de cidadania, antes associada única e exclusivamente à participação política no Estado, amplia-se e envolve-se com novos temas e problemas tais como "o desemprego; a segregação étnica e religiosa; o reconhecimento da especificidade cultural indígena; os novos movimentos sociais; o desrespeito pela vida e pela saúde; a preservação do meio ambiente; a ausência de ética nos meios de comunicação de massa; o crescimento da violência e da criminalidade. (RIBEIRO, 2004. p. 112).

Ao analisar como foram construídos esses Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) e a LDBEN, segundo Ribeiro, no artigo 22, repetindo o artigo 210 da Constituição Federal de 1988, afirma que “são fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”. Pode-se observar que o referido “currículo mínimo” para a educação básica deve “obrigatoriamente propiciar oportunidades para o estudo da língua portuguesa, da matemática, do mundo físico e natural e da realidade social e política, enfatizando o conhecimento do Brasil.” Ao tratar da obrigatoriedade do ensino de história do Brasil, “deve levar em conta as contribuições das

diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia”. (RIBEIRO, 2004, p.101)

Concordando com Ribeiro, os PCNs representam a constituição de um “novo” discurso sobre o papel da educação e da História ao abordarem a questão da formação para a cidadania. Observa-se que esses objetivos visam promover unidade étnica do povo brasileiro dentro dos princípios democráticos, assim, a questão da cidadania continua sendo o problema fundamental. Pois, além da falta da chamada “representatividade política”, nos marcos da democracia liberal capitalista, acerca dos “novos temas e problemas” supracitados, destaca-se em especial a falta de reconhecimento da especificidade cultural indígena. (RIBEIRO, 2004. p. 118). Ao analisar esses “novos temas” pode-se perceber, na verdade, velhos problemas, como a questão da nacionalidade e cidadania indígena aqui abordada. Ademais, segundo o autor: Institui-se “novos” modelos para a sociedade, modelos que mais do que inclusões, realizará também exclusões. Entram “novos” personagens nessa história, outros saem, alguns ficam escondidos, no subentendido, ou melhor, nas entre linhas. (RIBEIRO, 2004, p. 118).

Acerca da temática do ensino de História e Cultura Indígena e a viabilização da Lei 11.645/2008, busca-se repensar a abordagem dessa temática, analisando os documentos prescritos a nível nacional, cabe salientar aqui a diversidade existente a partir das “matrizes étnicas”¹⁴ do povo brasileiro, e como estas foram representadas nos documentos prescritos ao ensino de História, destacando nesse recorte a temática indígena e seus desafios na Educação Básica a partir da LDBEN e seus desdobramentos legais. Assim, coadunando com Maria Aparecida Bergamaschi (2010) ao tratar da Lei 11.645 e a educação intercultural:

Em 1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional reafirmou alguns pontos já apresentados na Constituição Federal e foi mais além, citando pela primeira vez o estabelecimento de uma “educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas”, com currículo, projeto pedagógico, material didático e formação específica de professores. Destacou a importância da história e da identidade étnica dos povos indígenas para suas comunidades, apresentando, no artigo 78 da referida lei, como um dos objetivos dessa educação diferenciada “a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciência” (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, p. 59).

Observa-se que a inserção da educação intercultural e o ensino de história indígena representou um avanço, não só para as próprias escolas indígenas, mas na construção do currículo como um todo. Além disso, ao tratar do objetivo de “recuperação de suas memórias históricas”, mostra a importância de trabalhar a categoria de memória na perspectiva de uma história não

¹⁴ Destacamos a importância da inserção de tais “matrizes”, que tem forte influência da obra de Darcy Ribeiro: *O Povo Brasileiro* (1995), onde ele aborda as diferentes “matrizes étnicas”, rompendo com conceitos racialistas, e defendendo uma “unidade étnica” que, no entanto, não significa “nenhuma uniformidade”.

reprodutivista da visão eurocêntrica, mas, buscar recuperar essa memória a partir da própria presença dos povos indígenas e seus territórios historicamente invadidos, mostrando o olhar desse outro sujeito histórico e suas identidades étnicas. Assim, esses sujeitos passaram a ter maior representação a partir de suas próprias lutas, as quais marcaram o período aqui analisado.

Por fim, a apesar desses avanços legais, destaca-se como estes saberes históricos aparecem na Base Comum Curricular (BNCC) cuja versão final de 2018 mantendo uma visão eurocêntrica, contrapondo a primeira versão proposta entre 2015-2016, que, a despeito da construção coletiva dos grupos de professores que contribuíram para sua construção. Esta foi criticada e alterada pelo então ministro da Educação Renato Janine Ribeiro, citado por Geraldo Magella de Menezes Neto:

O documento entregue, porém, na sua primeira versão ignorava quase por completo o que não fosse Brasil e África. Pedi que o revissem. [...] Mas o grupo que elaborava a base não entendia assim. Não havia sequência histórica. [...] Queriam partir do presente para ver o passado. No caso do Brasil, por exemplo, propunham a certa altura estudar revoluções com participação de escravos ou índios. E deixavam de lado a Inconfidência Mineira!” (NETO, 2017, p.39).

Ao tratar a questão dos conteúdos de História na primeira versão da BNCC 2015, percebe-se que a crítica do ex-ministro está na divergência de se priorizar a história indígena e afro-brasileira, previstas nas Leis 10.639/03 e 11.645/08. O novo texto de 2018 reafirma apenas de forma pontual a abordagem das temáticas voltadas para a diversidade cultural e a história dos povos indígenas e africanos. No entanto, o documento ao abordar a questão do “outro” mostra uma crítica à visão colonial sobre a construção da nação e o eurocentrismo presente:

Problematizando a ideia de um “Outro”, convém observar a presença de uma percepção naturalizada de diferença, ao se tratar de indígenas e africanos. Essa problemática está associada à produção de uma história brasileira marcada pela imagem de uma nação constituída nos moldes europeus e, também, colonizadora nos trópicos. (BRASIL, 2017c, p. 351).

Nesse trecho da versão final da BNCC aprovada 2018, referente às orientações para abordagem dos conteúdos de História no Ensino Fundamental, apesar da crítica à narrativa eurocêntrica, mais uma vez a visão do “outro” é usada para designar os povos indígenas e africanos em oposição à “imagem da nação constituída nos moldes europeus”. Assim, para além das prescrições, ver-se o esvaziamento dos conteúdos próprios voltados para a temática indígena, as suas cosmovisões e culturas específicas, como mostra os autores Aléxia Pádua Franco, Astrogildo Fernandes da Silva Junior e Selva Guimarães:

os conteúdos propostos nas unidades temáticas e a forma em que estão organizadas no documento não rompem com a perspectiva eurocêntrica que distorce, quando não bloqueia, a percepção de nossa experiência histórico-social, enquanto leva, ao mesmo tempo, a admiti-la como verdadeira [...]. Nos objetos de conhecimento, em momentos pontuais, incluem questões relacionadas à História da África e cultura afro brasileira e indígena, porém de forma marginal. Fica implícito que existe uma história que apresenta um modelo político, econômico, social e cultural considerado “norma” e “outras

histórias” com significância menor. Mantém a perspectiva do Outro colonial como subalterno. (FRANCO; SILVA JR; GUIMARÃES, 2018, p. 1024).

Ao fazer esse cotejamento com os textos aqui apresentados, pode-se perceber que há uma continuidade na reprodução dos apagamentos/desaparecimentos indígenas que se origina na construção eurocêntrica da imagem da nação pela história nacional do século XIX, que deixa seus reflexos nos discursos ainda presentes nas prescrições da BNCC aqui abordada. Assim, ao analisar como vem sendo propostos os saberes históricos prescritos nos documentos oficiais e suas representações desses povos ao longo das últimas décadas, a partir da LDBEN de 1996 e da legislação já apresentada, observa-se mudanças e permanências acerca da história indígena e como esta está sendo tratada junto à história nacional, destacando os trabalhos que abordam as agências desses povos e suas lutas pelo reconhecimento histórico de suas identidades e territorialidades, não apenas como subalternizados pela visão eurocêntrica dominante.

2.2. A temática Indígena no Currículo de História e a Parte Diversificada na Bahia e Vitória da Conquista

Ao tratar da especificidade da Proposta Curricular apresentada pelo estado da Bahia em: *Orientações Curriculares e Subsídios Didáticos para a Organização do Trabalho Pedagógico no Ensino Fundamental de Nove Anos*¹⁵, pode-se observar como está sendo seguida a Lei 11.645/08, acerca da temática indígena no componente curricular de História, previsto desde o 4º e 5º do Ensino Fundamental I no Eixo 2: “Os Povos que Habitaram o Brasil e suas Contribuições” as seguintes competências e habilidades destacadas no subitem “conhecer as formas de dominação dos portugueses no território nacional”, seguindo os tópicos:

- Explicar os motivos da exploração portuguesa na América
- Identificar as populações nativas locais (indígenas), seu modo de vida antes da chegada dos europeus
- Entender as causas e como aconteceram os confrontos indígenas com populações europeias
- Reconhecer os principais aspectos da cultura indígena que contribuíram para a formação dos estereótipos sobre os povos indígenas
- Refletir sobre as formas de relacionamento dos indígenas com os demais grupos sociais
- Identificar as etnias existentes na Bahia (BAHIA, 2013, p. 83).

Em relação ao componente curricular de História previsto para o Ensino Fundamental II, mais precisamente do 6º ao 9º, há uma ausência em seus eixos temáticos acerca da presença indígena, apesar de o Eixo 1 – “Representações, Cultura e Trabalho” apresentar em suas

¹⁵ A Proposta Curricular se encontra disponível no site: <http://escolas.educacao.ba.gov.br/fundamentalnoveanos> (acesso dia 29/08/2022).

habilidades e competências o objetivo de “Valorizar as diferenças culturais dos agrupamentos humanos nas suas diversas temporalidades” propondo os seguintes tópicos:

- Identificar os modos de vida dos primeiros seres humanos • Estabelecer diferenças entre as manifestações culturais nos diversos tempos e espaços
- Apropriar-se do conceito de diversidade, em detrimento do de inferioridade e superioridade, entre agrupamentos humanos • Localizar no tempo e no espaço, aspectos das histórias e culturas afro-brasileira e africana • Analisar as transformações ocasionadas pelas interfaces culturais (BAHIA, 2013, p. 145).

Desta maneira, pode-se observar que, apesar de aparecer a temática das “histórias e culturas afro-brasileiras e africana”, partindo do mesmo arcabouço legal, não houve a mesma preocupação acerca da temática indígena neste componente curricular de História previsto para o Ensino Fundamental II. Ao final do texto, de modo genérico aparece novamente relacionada ao componente curricular de História uma ementa onde se apresenta: “Conhecimento das causas da chegada dos europeus ao Brasil (notadamente portugueses). Compreensão do processo de escravidão indígena. Observação da influência da cultura africana e indígena. Análise das variadas origens da descendência dos povos brasileiros.” (p. 181). Mais uma vez relacionados ao 4º e 5º ano. Observa-se que a temática indígena volta a ser abordada na Parte Diversificada em um dos Eixos Temáticos de Identidade e Cultura apresentando como foco:

Tópicos sobre a História Africana, Cultura Afro-Brasileira e Indígena • A construção das identidades das Populações Negras e indígenas • Racismo e a construção da identidade étnico-racial • Representações das populações negras e indígenas no imaginário social brasileiro • Negros/as e indígenas na sociedade e na escola • Relações étnico-raciais no currículo escolar • As representações dos/as negros/as e indígenas nos livros didáticos • Revisão histórica sobre a presença indígena na “Descoberta do Brasil” com base nos estudos históricos, geográficos e antropológicos atuais • Participação dos povos indígenas e da população negra na construção da sociedade brasileira • Contribuições culturais, linguísticas e históricas dos povos indígenas, africanos e afrobrasileiros • Legislações voltadas aos povos indígenas, africanos e afro-brasileiros • Os indígenas brasileiros na contemporaneidade • Diversidade étnico-racial dos povos indígenas e africanos no Nordeste com destaque na Bahia: contribuições e percurso histórico. (BAHIA, 2013, p. 168).

Apesar de ausência da proposta dessas discussões no componente de História para o Ensino Fundamental II, ao analisar tais tópicos da Parte Diversificada, percebe-se um maior espaço dedicado à temática indígena, apresentando ainda uma abordagem mais crítica, buscando romper com a lógica eurocêntrica do discurso do “descobrimento do Brasil. Ainda, em diálogo com a História, situando a presença indígena desde os processos de ocupação humana no atual território brasileiro, se propõe situar suas principais características culturais, visando romper com os estereótipos da figura do “índio” criados de forma genérica, abordando a diversidade das identidades indígenas. Bem como, buscando apresentar outras narrativas, para além da visão do dominador/dominado, mas de suas complexas relações sociais desenvolvidas no processo de formação histórica dos territórios que compõem o estado da Bahia e do Brasil.

Ao analisar como essa temática vem sendo abordada no currículo de História proposto pela Secretaria Municipal de Educação de Vitória da Conquista (SMED), pode-se observar as seguintes informações no Currículo de História, organizado por Unidades Temáticas, sendo a primeira prevista para o 6º ano, no tópico “História: tempo, espaço e forma de registro”, apresenta no item “objetos de conhecimento” o subitem “As origens da humanidade, seus deslocamentos e os processos de sedentarização” relacionado à habilidade de “Descrever modificações da natureza e da paisagem realizadas por diferentes tipos de sociedade, com destaque para os povos indígenas originários e povos africanos, e discutir a natureza e a lógica das transformações ocorridas.” Em seguida, ainda para o mesmo ano se apresenta no item “A invenção do mundo clássico e o contraponto com outras sociedades” aborda: “Povos da Antiguidade na África (egípcios), no Oriente Médio (mesopotâmicos) e nas Américas (pré-colombianos) Os povos indígenas originários do atual território brasileiro e seus hábitos culturais e sociais.” Apresenta-se como habilidade: “Identificar os espaços territoriais ocupados e os aportes culturais, científicos, sociais e econômicos dos astecas, maias e incas e dos povos indígenas de diversas regiões brasileira.” (SMED, 2021, p. 1-2).

Para o 7º ano apresenta-se na Unidade Temática “A organização do poder e as dinâmicas do mundo colonial americano” o seguinte objeto de conhecimento: “A conquista da América e as formas de organização política dos indígenas e europeus: conflitos, dominação e conciliação”, destacando as seguintes habilidades: “Descrever as formas de organização das sociedades americanas no tempo da conquista com vistas à compreensão dos mecanismos de alianças, confrontos e resistências.”, no mesmo tópico “Analisar os diferentes impactos da conquista europeia da América para as populações ameríndias e identificar as formas de resistência.”; Analisar, com base em documentos históricos, diferentes interpretações sobre as dinâmicas das sociedades americanas no período colonial.”. Ainda, em outro Objeto de Conhecimento “As origens da humanidade, seus deslocamentos e os processos de sedentarização” apresenta as habilidades de: “Identificar a distribuição territorial da população brasileira em diferentes épocas, considerando a diversidade étnico-racial e étnico-cultural (indígena, africana, europeia e asiática).” Além de “Descrever modificações da natureza e da paisagem realizadas por diferentes tipos de sociedade, com destaque para os povos indígenas originários e povos africanos, e discutir a natureza e a lógica das transformações ocorridas” e “Identificar geograficamente as rotas de povoamento no território americano.”

Para o 8º ano se apresenta a Unidades Temática acerca dos “processos de independência nas américas”, que fazem relação com a presença indígena: abordando como objeto de conhecimento o tópico: “A tutela da população indígena, a escravidão dos negros e a tutela dos egressos

da escravidão” que apresenta como habilidades: “Discutir a noção da tutela dos grupos indígenas e a participação dos negros na sociedade brasileira do final do período colonial, identificando permanências na forma de preconceitos, estereótipos e violências sobre as populações indígenas e negras no Brasil e nas Américas.” Ainda, ao abordar o Brasil no Século XIX, trata das “Políticas de extermínio do indígena durante o Império.” Tendo por habilidade “Identificar e analisar as políticas oficiais com relação ao indígena durante o Império.” Ainda apresenta na unidade temática “Configurações do mundo no século XIX” os objetos do conhecimento:

Pensamento e cultura no século XIX: darwinismo e racismo; O discurso civilizatório nas Américas, o silenciamento dos saberes indígenas e as formas de integração e destruição de comunidades e povos indígenas; A resistência dos povos e comunidades indígenas diante da ofensiva civilizatória. (SMED, 2021, p. 9-10)

Destacam-se aqui esses objetos do conhecimento, que apresentam uma crítica ao pensamento racista desenvolvido na Europa no século XIX, em contraposição aos saberes indígenas e suas formas de “integração e destruição de comunidades”, além da resistência diante da “ofensiva civilizatória”. Tendo por habilidade “Identificar as tensões e os significados dos discursos civilizatórios, avaliando seus impactos negativos para os povos indígenas originários e as populações negras nas Américas”. Aqui, observa-se a importância desta análise que coaduna com os objetivos deste trabalho, que parte da recuperação crítica da história indígena local, a partir da memória coletiva, que muitas vezes é silenciada nos espaços escolares, mas que devem ser revisitadas e recontadas pela presença indígena em seus territórios de origem.

Ao tratar do 9º ano, repete-se a Unidade Temática anterior e acrescenta “O nascimento da república no Brasil e os processos históricos até a metade do século XX”, relacionando como Objeto de Conhecimento: “A questão indígena durante a República (até 1964)”, que tem por objetivo o estudante atingir a habilidade de “Identificar e explicar, em meio a lógicas de inclusão e exclusão, as pautas dos povos indígenas, no contexto republicano (até 1964), e das populações afrodescendentes.” Além de “Identificar as tensões e os significados dos discursos civilizatórios, avaliando seus impactos negativos para os povos indígenas originários e as populações negras nas Américas.” Dentro desta unidade ainda se discute a “Modernização, Ditadura Civil-Militar e redemocratização do Brasil após 1946” abordando os temas:

O processo de redemocratização; A Constituição de 1988 e a emancipação das cidadanias (analfabetos, indígenas, negros, jovens etc.); A história recente do Brasil: transformações políticas, econômicas, sociais e culturais de 1989 aos dias atuais; Os protagonismos da sociedade civil e as alterações da sociedade brasileira; A questão da violência contra populações marginalizadas; O Brasil e suas relações internacionais na era da globalização. (SMED, 2021, p. 11-15)

Destaca-se aqui, que tais objetos de conhecimento perpassam todo o currículo de História, onde a temática indígena e suas problematizações dialogam como os diversos temas e

acontecimentos históricos que marcaram o século XX e suas contradições que ainda ressoam nos dias atuais. Não sendo o objetivo dar conta de todos os conteúdos apresentados que se relacionam acerca da presença indígena, não se menciona diretamente a especificidade dos povos indígenas que viveram no território de Vitória da Conquista, em especial sobre os kamakã-Mongoyó. Mas apresenta possibilidades de análises mais generalizantes acerca da questão indígena no Brasil, ao abordar as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais desde o século XIX, marcado pelo apagamento e “desaparecimento” dos povos indígenas da história oficial, aos dias atuais, pelas suas retomadas étnicas, identificando questões prioritárias para a promoção da cidadania e dos valores democráticos, pelo reconhecimento destes como parte integrante da sociedade brasileira e seus protagonismos junto à sociedade civil após 1989. Assim, coadunando com este documento, deve-se discutir e analisar as causas da violência contra populações marginalizadas, (negros, indígenas, mulheres, homossexuais, camponeses, pobres etc.) ou subalternizadas, com vistas à tomada de consciência e à construção de uma cultura de paz, empatia e respeito às pessoas, independente de suas diferenças culturais.

3. A PRESENÇA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ NO PLANALTO DA CONQUISTA: DO APAGAMENTO HISTÓRICO À RETOMADA DA INDIANIDADE

“[...] Um dia bem criança eu era. Ouvi de um velho cantador. Sentado na Praça da Bandeira. Que vela a tumba dos heróis. Falou do tempo da conquista. Da terra pelo invasor. Qui em inumanas investidas. Venceram os índios mongoiós. Valentes mongoiós.”

(Elomar¹⁶)

Ao apresentar o recorte principal deste trabalho acerca da presença dos povos indígenas Kamakã-Mongoyó no território do Planalto da Conquista, busca-se aqui abordar o processo da chamada “conquista” do Sertão da Ressaca¹⁷, e o problema do apagamento/desaparecimento desses povos provocados pela narrativa do invasor João Gonçalves da Costa pela sua “Batalha” e do “banquete da morte”, criando o mito fundador do Sertão da Ressaca, centralizado na atual cidade de Vitória da Conquista. Ao introduzir esta análise, pode-se destacar como foi construída a narrativa da presença indígena neste território, onde suas histórias e memórias coletivas se fazem presentes até esses dias, como a música supracitada na epígrafe deste capítulo. Esta, remete ao processo de ocupação do sertão da ressaca e sua ressignificação artística de um descendente do próprio sertanista João Gonçalves da Costa, como mostra Fernando Marvitor Duque Portela e Luiz Otávio de Magalhães.

Elomar Figueira Mello, nascido em 1937, é herdeiro de várias gerações de homens de poder que se orgulhavam de ter conquistado, dos índios, as terras do Sertão da Ressaca. Em *Canto de guerreiro mongoió*, Elomar apresenta uma gesta de seus antepassados, fundadores da ordem *sertaneza* e, ao mesmo tempo, um canto de nostalgia face à constatação do declínio desta ordem. É um canto no qual se superpõem diversas vozes do passado – dos índios submetidos e dos inauguradores da ordem – e do presente, além de vozes que unem o passado ao presente, como a do “velho cantador” que, “sentado na Praça da Bandeira”, narra o “tempo da conquista / da terra pelo invasor / qui em inumanas investidas / venceram os índios mongoiós / valentes mongoiós”. (PORTELA e MAGALHÃES, 2016, p. 154).

¹⁶ Elomar Figueira de Melo, in: **Canto do Guerreiro Mongoió**, disco: Na Quadrada das Águas Perdidas LP MPA 9406/9407 1979 Discos Marcus Pereira.

¹⁷ Na descrição que Tranquilino Torres fez sobre a região no ano de 1897, a configuração geográfica da região era a seguinte: “limita-se ao sul com o Salto, extrema com Canavieiras e Rio Pardo acima até a Barra do Mosquito, e daí rumo direto pelo vale ao fundo, sendo este o limite com o Estado de Minas Gerais. A Leste com Ilhéus, pelo Salto do Rio Pardo (atual Angelim), rumo direito a Cachoeira, e daí rumo direito à serra Grongogi. A norte com Poções, da fazenda Taquaral. [...] a direita com a fazenda Lajedo indo direto ao Riachão do Gado Bravo, daí rumo direito às Araras, margem do Rio Gavião. Ao Oeste com Condeúba pelo Gavião acima até a Serra do Caetitú aonde se dividem os terrenos da caatinga com os de mato-cipó, até a passagem do agreste com o Estado de Minas”. (OLIVEIRA, 2020, p. 41, apud TORRES, T., op.cit. 1996.p. 25).

Chama a atenção como a representação indígena desses “valentes mongoiós” está presente na memória coletiva, expressa nessa música que remete ao processo de colonização e sua colonialidade ainda atual no imaginário coletivo, mostrando lugares de memória como a “Praça da Bandeira”, feita no centro da cidade em homenagem ao “conquistador”, tomando como referência a imagem de João Gonçalves da Costa como um “bandeirante”, aqui também descrito como “invasor”. Rompendo com esse discurso dominante, apresentando outra narrativa destacando a importância dos saberes e memórias dos povos indígenas no território, e o movimento de retomada da indianidade e seus territórios originários. Analisando, a partir das fontes da historiografia regional, como foram construídas as diversas narrativas que levaram a diferentes interpretações acerca da temática indígena, ora como se esses estivessem sido completamente exterminados, ora defendendo a resistência e existência desses na atualidade. Assim busca-se compreender de forma crítica essas fontes historiográficas, sendo uma das referências mais usadas a do memorialista Mozart Tanajura, que segundo Humberto José Fonsêca e Danilo Moreira da Silva:

Até o ano de 1730 quando aqui começaram a chegar as primeiras expedições os índios eram os legítimos **senhores da terra**. Entre as várias tribos citadas pelos diversos autores que abordam este tema, três delas tiveram uma importância maior: os Mongoiós, os Imborés e os Pataxós. Segundo Mozart Tanajura “os Mongoiós eram a tribo mais famosa e mais influente sobre a história de Conquista”. Estes índios tinham uma aldeia exatamente no local onde se situa hoje a Praça Tancredo Neves no centro da cidade de Vitória da Conquista. (grifos do autor: FONSECA e SILVA, 1998, p. 118).

Ao abordar o processo do povoamento, abastecimento e cotidiano do “Arraial de Conquista” entre os séculos XVIII e XIX, os autores destacam a importância da presença indígena na construção da história de Vitória da Conquista apontada por diversas fontes, como o memorialista Mozart Tanajura – que tem em seu acervo vários achados arqueológicos de instrumentos indígenas de pedra polida da região¹⁸ – reconhecendo o lugar desses povos, em especial dos Mongoyós, como os “senhores da terra”, ao ocuparem o centro de onde se estabeleceu o Arraial da Vitória entre 1780 a 1840, que, no entanto, foram sendo marginalizados pelo processo de colonização.

Maria Aparecida Silva de Sousa¹⁹ descreve a participação do “bandeirante” João da Silva Guimarães, que fazia parte da bandeira do coronel André da Rocha Pinto, ainda no século XVIII,

¹⁸ Observa-se que a maior parte destas publicações acerca da história regional foi feita pela UESB em parceria com o Museu Regional (MR), pela série da Memória Conquistense e suas publicações aqui citadas de nº 3; *História e Cotidiano no Planalto da Conquista* (1998), nº 5; *Imbore, Pataxó e Kamakã* (2000) e nº 6; *Recortes de Memória* (2002). O MR também dispõe em exposição alguns achados arqueológicos de artefatos de pedra polida indígena doados para a sala Mozart Tanajura.

¹⁹ Maria Aparecida Silva de Sousa cita: “As informações sobre essas expedições chegaram até nós a partir da correspondência referente às atividades de sua bandeira, aparelhada com seus próprios recursos, e dos registros

“inscrevendo-se como um dos principais nomes no processo de descobertas e rompimento dos limites desconhecidos das terras sertanejas.” (SOUSA, 2001, p. 36). “Assim teve início a viagem de exploração de João da Silva Guimarães, a primeira de uma série de percursos recheados de confrontos com os aborígenes e de completo isolamento, consequência de uma dedicação extremada aos anseios da Coroa.” (p. 37). Nessa análise pode-se perceber uma “dedicação” interessada, onde tais sacrifícios serviam para comprovar o merecimento das mercês da Coroa Portuguesa, como se vê nas palavras de Guimarães:

[...] atravessei este sertão escapando com a vida por milagre divino, entre a multidão do gentio bravo que nos saía ao encontro, e pela aspereza e esterilidade do terreno, onde apanhando alguns gentios nos serviram de guia para as partes que buscávamos, e sem esta nos veríamos inteiramente sucumbidos pela aspereza do deserto, sem nos podermos livrar da multidão do gentio que o senhoreia. (TORRES, p. 48-53, apud SOUSA, 2001, p. 37).

Ao analisar as relações de Guimarães com os indígenas, que apesar da ajuda obtida por esses gentios, como o língua ou guia, que tinha a função de traduzir e intermediar as aproximações entre o invasor e os nativos, além do conhecimento geográfico ante a “aspereza do deserto”, a autora descreve as ações devastadoras daquele pelos caminhos percorridos no Sertão da Ressaca, no entanto não apresenta uma data precisa dessa entrada: “É possível que o Mestre-de-Campo João da Silva Guimarães tenha percorrido o território onde hoje está situado o município de Vitória da Conquista, já em meados do setecentos.”. (SOUSA, 2001, p. 44). Nesse recorte de tempo e espaço, observa-se a passagem da sua bandeira pelos rios das Contas, Gavião, afluente do rio das Contas, e Riacho do Gado Bravo, afluente do Gavião, situado no atual município de Bom Jesus da Serra.

Esse processo de devastação, segundo Sousa, “foi marcada por sangrentos confrontos com os índios mongoiós, imborés e pataxós, entre outros, que residiam em suas margens, matando uns, ferindo outros, reduzindo os demais, exercendo uma prática já bastante conhecida nessas viagens exploratórias.”. Também, pode se perceber esses rastros de sangue deixados por Guimarães, como aponta a autora, pela toponímia regional, “perpetua a memória desses combates e dos muitos que se seguiram: Batalha, Conquista, Sucesso, denunciando o resultado das investidas que adiante se discute. Por enquanto, interessa guardar a atuação do mestre-de-campo, iniciador de um movimento de ocupação e combate ao indígena nessa conquista. ” (p.43). Sendo o foco deste trabalho a presença indígena, cabe ressaltar que esses lugares nomeados pelos invasores, ao obterem o sucesso nas suas batalhas de “conquista”, se tratou da destruição das culturas e modos

deixados pelo bandeirante, como o relatório de 1734 enviado a D. João V, onde descreve as circunstâncias adversas enfrentadas no descobrimento do rio São Matheus”. (2001, p. 37).

de vida dos povos originários, que, no entanto, contribuíram e ainda se fazem presentes na formação histórico-cultural brasileira. Assim, conclui-se aqui a discussão sobre as ações de João da Silva Guimarães, que supostamente faleceu entre 1765-1766, após chefiar uma aldeia indígena.

Sousa, ao seguir tratando das ações de *João Gonçalves da Costa: Violência e Conquista no Sertão da Ressaca*, ao aprofundar sobre o movimento do “bandeirantismo” e desses “bandeirantes” que “deixaram em seu rastro intensas modificações na paisagem geográfica, sócio-econômica e cultural durante os três séculos de colonização portuguesa.” Além dessa devastação ecológica e cultural, Sousa aponta as atividades exercidas por estes chamados “homens pioneiros - caça e apresamento do índio, explorações em busca de pedras e metais preciosos, captura de escravos fugitivos e a busca das especiarias e das drogas do sertão - envolveram-nos num manto de valentia, coragem e intrepidez na conquista do território desconhecido, e foi assim que por muito tempo ocuparam as páginas da história.” (p. 45). Desta maneira, cabe destacar aqui que a autora faz uma leitura crítica da visão mítica desenvolvida em torno da figura desses bandeirantes, buscando romper com o discurso dos “vencedores”.

Desvendar esse processo de alargamento das nossas fronteiras, a partir da análise de ações extremamente eficazes que estes homens pensaram e praticaram para que pudessem concretizar seus objetivos - o que, certamente, os obrigavam a um extremo isolamento e constante enfrentamento do perigo - significa, por um lado, revelar o exercício de uma prática militarista, de completa dizimação ou desagregação das nações indígenas e comunidades quilombolas, condição *sine qua non* para o pleno êxito das suas investidas e, por outro, desvendar os interesses que permeavam estas ações. Caso contrário, estaremos fadados a permanecer num paradigma tradicionalista e profundamente mitológico acerca do movimento bandeirantista no Brasil. (SOUSA, 2001, p. 45).

Ao analisar essa prática militarista de dizimação das nações indígenas e quilombolas, observa-se a continuidade da violência colonial exercida por esses em nome da “civilização”. Concordando com a autora contrária a esse “paradigma tradicionalista”, não cabendo aqui essa discussão acerca de uma análise comparada do movimento do bandeirantismo. Por outro lado, seguindo “pelos caminhos do gado”, Sousa segue destacando as ações de Costa, que “fez parte deste movimento que em busca do ouro adentrou pelo sertão baiano, num momento em que o esgotamento das minas nas Gerais e em Rio de Contas alimentava o sonho de encontrá-las em outras regiões da colônia.” (p. 49). Ver-se aqui uma análise que mostra as relações econômicas, rompendo com a visão tradicional dos “ciclos econômicos”, mas, revelando o seu esgotamento, concomitantemente à expansão da pecuária pelo sertão da Bahia, segundo Sousa:

[...], após as frustradas buscas pelo ouro e submetido os índios do Sertão da Ressaca, João Gonçalves fixar-se-ia naquela região em fins do século XVIII, iniciando o processo de fundação do arraial da Conquista e tornando-se um grande proprietário de terras e criador de gado, estimulado pela privilegiada localização da área. Após estabelecer-se naquela localidade, o capitão-mor continuou agindo em nome do governo da capitania e,

por extensão, de Portugal, despontando como referência para as autoridades e demonstrando sua inserção na prática colonizadora. (SOUSA, 2001, p. 49-50).

A mudança de foco dos interesses econômicos da Coroa, com o esgotamento das minas de ouro, voltando-se para a manutenção de uma lógica expansionista da criação de gado, e expulsando os povos originários de seus territórios ao passo do avanço da boiada. “O fato de ter expulsado os índios que habitavam aquela região, às margens dos rios Pardo, das Contas, dos Ilhéus, principalmente os temidos imborés - alcunhados pelos portugueses de botocudos em virtude de uma espécie de botoque que usavam na boca e orelhas- alçou o capitão-mor à condição de um dos principais conquistadores do sertão da Bahia.”. No entanto, através da utilização da mão-de-obra e dos saberes dos indígenas que se manteve aliado, de acordo aos seus interesses de dominação, Costa se tornou “um profundo conhecedor daquelas matas, rasgou estradas ligando o arraial a Ilhéus, Camamu e rio das Contas, tentando diminuir o isolamento do sertão, aproximando-o do litoral.”. Essa incumbência revela a ambição de dominação de Costa, como o cita Sousa: "só eu que desprezo à vida e não desejo ficar mal, que podia chegar onde cheguei". (SOUSA, 2001, p. 50). Talvez esse desprezo se deva as vidas indígenas gastas nesse processo de devastação das grandes matas nas aberturas das estradas do sertão, deixando também as chagas da violência desferida aos povos “dizimados”, porém, que continuaram a resistir a essa violência.

Com a intenção de “desinfestar o sertão” dos povos indígenas, desde as regiões mais próximas do litoral, como as margens do Rio de Contas, no Funil, Costa, segundo Sousa, tinha a finalidade de “afastar os índios pataxós das vilas ao sul da capitania [Camamu, Maraú, cairu] e que impossibilitavam a conclusão da estrada que seria utilizada para passagem do gado que saía do Sertão da Ressaca e se destinava aos habitantes dessas localidades.”. Ver-se aqui o objetivo maior de Costa em sua empreitada de devastação do sertão, que será municiado pelo Desembargador de Ilhéus, Francisco Nunes da Costa para a expedição comandada por João Gonçalves da Costa, que descreve o armamento que havia entregado ao capitão para que ele pudesse explorar as cabeceiras do rio das Contas, expulsando os indígenas que, constantemente, afugentavam "os povoadores e descobridores daqueles férteis e ricos sertões" (p.52)²⁰:

municiano o dito capitão com "cinquenta índios, [...] setenta armas de fogo, doze barris de pólvora, dezesseis quintais de chumbo e quinhentas pederneiras". Para o ouvidor, o único inconveniente da missão seria a deserção de alguns índios do Funil porque "nem há meio de os reduzir a viverem fora da beira mar, aonde a sua preguiça e indolência se sustenta do marisco e pescaria que ali não encontram". De posse de um documento enviado pelo próprio João Gonçalves da Costa, onde este relata todos os acontecimentos enfrentados durante o cumprimento da missão, o ouvidor passa a comentar os progressos feitos pelo "animoso homem" durante os dois meses de viagem em que percorreu matas e rios e encontrou as aldeias dos mongoiós, as mesmas que assustavam "os moradores

²⁰ Cópia da *Carta do Desembargador e Ouvidor de Ilhéus aos Excmos Garernadores*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Brasil-Avulsos. (6 de agosto de 1783), p. 165.

das vizinhanças de Ilhéus e Porto Seguro" satisfeito com a sua prudência e astúcia. (SOUSA, 2001, p. 52).

Percebe-se aqui a importância do contingente indígena nessa empreitada, retirando-os do seu território para seguirem rumo ao sertão. Dando continuidade à análise sobre a presença dos povos “mongoiós”, observando a extensão do seu domínio até o limite das capitânicas no litoral, seguindo o rastro de Costa, Maria Aparecida descreve suas dificuldades, a partir da carta elaborada pelo capitão-mor, que segundo ela, “é um documento minucioso sobre o caminho percorrido no encalço do aborígine” (2001, p. 52). Ao descrever essa perseguição, a autora destaca:

[...] como a doença grave que o afetou no meio do percurso; a perda do rumo das aldeias por causa dos guias que o acompanhavam; a fuga dos índios da expedição levando o armamento e sobre o fato de alguns soldados terem sido picados por cobra ou desertado, reduzindo o contingente de 74 para apenas 34 soldados, entre estes, alguns meninos. Assim, João Gonçalves da Costa relata como descobriu a trilha da primeira aldeia, que em quatro dias, depara-se com cerca de cinco aldeias que, na sua avaliação, juntas, possuíam mais de duas mil almas. Apesar da pouca gente que, o capitão não se intimidou diante das ameaças feitas pelo chefe da aldeia conhecido por Capivara e, através da *língua*, teria respondido que não carecia de muita gente para brigar com eles. (SOUSA, 2001 p. 53).

Essa observação mostra o custo de vidas humanas indígenas não impediu tal empresa de seguir em sua sanha perseguidora. Segundo a autora, João Gonçalves da Costa relata como descobriu as aldeias e se apropriou dos saberes indígenas para estabelecer seu domínio sobre o território dos Kamakã. Desta maneira, Costa faz seu primeiro contato com os mongoyós através do capitão Capivara que já o conhecia pela ação violenta de outro encontro, como relata o capitão, onde “um irmão seu já tinha morrido em ocasião que eu ia só com três pessoas, porém que eu não queria brigar e que vinha mandado por outro capitão maior para os meter de paz com os brancos e vivermos todos como amigos”, como cita Sousa (p. 53)²¹.

Ao que tudo indica o capitão-mor conseguiu convencer o líder indígena, pois obteve como resposta a aceitação do tratado de paz. Além disso, se dispôs a ajuda-lo na guerra contra a nação amboré [imboré], pois estes lhes trazem muita guerra e os comem. Temeroso de que pudessem traí-lo por "conhecer as suas traições e a falsidade com que mudam", João Gonçalves seguiu viagem prometendo retornar à aldeia assim que tivesse facões e composturas para lhes presentear, levando ainda duas índias e um menino, os quais lhe serviram de guia para nova entrada.” (SOUSA, 2001, p. 53).

Pode-se depreender desse encontro que, apesar da desconfiança do invasor ao chefe indígena, que, no entanto, o tratou de forma pacífica, ainda oferecendo ajuda com os guias, observando o fato de serem mulheres e uma criança, demonstrando certo interesse em receber algo em troca. Costa ainda relata a presença de um “mulato ladino” que seria “capitão de uma das aldeias”, razão pela qual não quis “fazer paz”, haja vista ter “escravos” e temer “uma traição”. Pode-se observar aqui a presença negra junto aos mongoyós, provavelmente de escravizados

²¹Sousa cita: *Carta do Desembargador e Ouvidor de Ilhéus aos Excmos Garernadores*. (p. 160).

refugiados nessa aldeia, que também eram perseguidos pelos bandeirantes, assim como ocorria com a escravização dos indígenas não aldeados, chamados de “negros da terra”, como explica John Manuel Monteiro, “a despeito das restrições impostas pela legislação portuguesa, os colonos começaram a favorecer a apropriação direta do trabalhador indígena através de expedições predatórias ao sertão.” (1994. P. 52).²² Sobre essas ações, Monteiro diz:

Na época, os paulistas ficaram conhecidos na América e na Europa como grandes sertanistas, sem iguais no seu conhecimento dos dilatados sertões, na sua perseverança e coragem. Posteriormente, alguns historiadores ergueram estes sertanistas — batizando-os de bandeirantes — a proporções épicas, reconhecendo particularmente seu papel na expansão geográfica da América portuguesa. Mas, se as bandeiras paulistas passaram a ocupar um lugar de destaque na historiografia brasileira, a sociedade que se constituiu a partir destes empreendimentos ainda permanece, na verdade, pouco conhecida. (2000, p. 8).

Pode-se relacionar a esse fato, além do interesse desses “bandeirantes”, ou sertanistas, em expandir os domínios da Coroa pelo sertão, também o comércio de indígenas escravizados, principalmente aqueles que ofereciam maior resistência, como os já supracitados “imbóré”, também do tronco Macro-Jê, chamados de “tapuia”²³, ou inimigos do Tupi, contra os quais se estabeleceu a chamada “guerra justa”.

De fato, com frequência os inimigos mais indicados para uma guerra justa foram os chamados Tapuia, e mesmo a lei de 1570 cita nominalmente os Aimoré — denominação que incluía diversos povos jê que resistiam arduamente aos avanços portugueses no litoral da Bahia. Desde cedo, no entanto, os colonos manifestaram clara preferência por cativos tupi e guarani, e isto por diversos motivos: a maior densidade demográfica, a facilidade de comunicação através de uma “língua geral” e a maior possibilidade de formar alianças; mediante estes contatos, novos cativos justificavam seu interesse. (MONTEIRO, 1994, p. 52)

O fato de os povos do tronco Jê oferecerem maior resistência aos portugueses, além da dificuldade de comunicação por não falarem a “língua geral”, por um lado, dificultando as possíveis “alianças”, mas também a escravização contra esses, contra os quais se declarou a “guerra justa”. Assim, voltando a entrada de João Gonçalves da Costa pelo sertão da Bahia, “o capitão-mor solicitou o envio de mais armas e soldados, garantindo que esta seria sua última entrada e que, depois dela, todo sertão e toda costa estariam “desinfestados dos gentios”.”

²²MONTEIRO, John Manuel, em *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, discute a escravidão indígena pelos bandeirantes paulistas: “Realmente, a observância estrita da lei nunca figurou entre as práticas prediletas dos paulistas. Se a lei de 1570 e legislação subsequente admitiam o cativo mediante a regulamentação da guerra justa, os cativos que os paulistas almejavam nem sempre se enquadravam nas especificações da lei.” (MONTEIRO, 1994. P. 52).

²³ Monteiro cita: “Na mesma época, o jesuíta Fernão Cardim arrolou, com certa facilidade, 76 grupos não tupi sob a classificação “Tapuia”. Ao que parece, a denominação representava pouco mais que a antítese da sociedade tupi, sendo, portanto, projetada em termos negativos. De qualquer modo, o surgimento do binômio Tupi-Tapuia estava bem fundamentado, na medida em que identificava trajetórias históricas diferentes e formas de organização social distintas, fato este destacado em virtualmente todas as fontes quinhentistas. Esboçando suas primeiras impressões a respeito dos índios do Brasil, o padre Manuel da Nóbrega retratou os Tapuia em termos vagos: “Há nestas terras uma geração que não vive em casas, senão nos morros e têm guerra com todos e de todos são temidos”. (Idem, p.20).

(SOUSA, 2001, p. 54). A autora, por outro lado, trata também da resistência indígena no Sertão da Ressaca, apontando as relações entre os vários povos no processo de colonização deste vasto território que, “além de servir como um local de refúgio para esses grupos, em razão das densas matas, ainda não haviam sido integradas no processo de ocupação econômica, possibilitando a sobrevivência dos remanescentes naquela região e de outros que, saindo de Minas, ali procuravam abrigo.” (p. 76). Observa-se aqui a importância da relação desses povos com a floresta e sua proteção mútua, que possibilitou a resistência durante séculos de ocupação, ao se refugiarem nessa região:

As nações indígenas que habitavam o centro-sul da Bahia- mongoiós, pataxós e aimorés - mais precisamente a área compreendida entre os rios Pardo e das Contas, a exemplo do que ocorreu em outras regiões, toram alvo de constantes ataques dos colonizadores, resultando na sua expulsão e paulatina destruição. A maior parte dessas ações obedeceu ao comando do sertanista João Gonçalves da Costa, que deixava transparecer ímpetos prazerosos da sua ação contra o aborígine -"me pulava o coração com o desejo de os conquistar" - diria ele ao avistar as rancharias de botocudos nas margens do rio Pardo. Surpreende a perspicácia deste homem no enfrentamento direto com o indígena, principalmente com aqueles que se revelaram mais arredios à sua investida. Destemido e violento, utilizando táticas desleais durante os combates o que certamente, foram fundamentais para alcançar as suas pretensões, ele conseguiu acumular vitórias durante a sua trajetória dos vários combates de que participou desde meados dos setecentos, faleceu já com idade avançada nas primeiras décadas do século seguinte. Identificado pela memória local como o insigne fundador da cidade de Vitória da Conquista, os poucos escritos sobre suas façanhas não raro se abstêm da discussão em torno da violência praticada no processo de constituição deste núcleo urbano. (SOUSA, 2001, p. 76).

Chega-se aqui na discussão central desta análise, acerca das presenças indígenas e do processo de invasão deste território, onde Costa, com seu ímpeto dominador, movido pelo “desejo de os conquistar”, desferiu sua violência sobre os povos originários, usando de “táticas desleais” para alcançar suas pretensões. Acerca das interpretações de suas “vitórias” acumuladas sobre a morte dos indígenas, essas aqui podem ser descritas como documentos da barbárie em nome da “civilização”, ante ao mito fundador da cidade que carrega o nome da “Conquista”, marcada em sua história a memória coletiva a violência contra seus povos ancestrais. Dentre esses povos, os aimorés, ou ymborés, também chamados de “botocudos”, pelos portugueses, contra os quais se estendeu a “guerra justa”, já tratada por Monteiro (1994).

Segundo Sousa, esses “concentravam-se no Espírito Santo, Ilhéus e regiões fronteiriças do sul da Bahia. Vítimas do processo de expulsão do litoral, aos poucos foram se internando nas densas matas. No entanto, periodicamente, faziam incursões pelo litoral, particularmente aos territórios de Ilhéus e Porto Seguro, atacando colonos e atingindo, principalmente, engenhos e canaviais da região.” Ver-se aqui o confronto travado, não apenas entre povos, mas de modos de produção e reprodução de vida. Apesar de não ser o foco deste estudo, cabe salientar que esses

por estarem “subdivididos em inúmeros grupos nômades”, também pela característica de serem caçadores e coletores, “aumentando as chances de se depararem com bandeiras caçadoras de índios. Por essa razão, Maria Hilda Baqueiro acredita que o combate a eles tinha adquirido um caráter cíclico” - Essa discussão será aprofundada voltando a esses autores mais adiante, como o príncipe Maximiliano de Wied-Newied, que esteve diretamente com esses povos em sua *Viagem ao Brasil* entre 1815-1817 - Se relacionando com os “botocudos” que se destacavam pelas suas habilidades, seu “vigor físico e a valentia” (p. 77).

[...] a força muscular permite-lhes caminhar rapidamente, tanto descendo como subindo montes; penetram nas florestas mais densas e intrincadas; vadeiam e nadam em qualquer rio, caso não sejam por demais velozes; completamente nus [...], Jamais suando, levando apenas o arco e as flechas na mão, curvando-se com facilidade; a pele endurecida, que não teme espinhos, nem injúrias, permite-lhes rastejar pelas menores brechas das moitas e vencer, assim, grandes extensões num dia. (SOUSA, 2001, p. 78, apud. WIED-NEWIED, p. 240).

Concluindo a reflexão acerca dos aimorés, Sousa sintetiza sua interpretação das relações destes com os brancos. “nem mesmo a destreza na locomoção pelo interior das matas, a habilidade no uso das armas, a intransigência e bravura foram suficientes para garantir a defesa da sua liberdade”. Entretanto, os “constantes ataques e completa depredação de fazendas do sul da Bahia deixavam os colonizadores brancos permanentemente acossados e temerosos.” (SOUSA, 2001, p. 78). Assim, buscava-se justificar o extermínio desses povos, dentro da lógica do desenvolvimento do projeto econômico da metrópole, visando à expansão colonial dos brancos sobre as terras indígenas.

Ao analisar historicamente as raízes desses conflitos, segundo Sousa, já em 1570, “a Coroa Portuguesa tomou a primeira medida que objetivava submeter forçosamente os aimorés aos interesses dos colonos, quando foram excluídos da primeira lei que regulava e impunha limites à escravidão indígena.”. Além da escravização, a catequização forçada visando, nas palavras da autora, a “possibilidade de humanização do indígena e, portanto, que poderia ser convertido à religião católica ou resolver a problemática da falta de braços para a produção colonial.” (p. 79). Desta forma, Sousa aponta que “do ponto de vista do índio, tanto as ações comandadas pelos colonos, quanto àquelas praticadas pelos jesuítas, diferenciavam-se apenas quanto à forma, pois, na essência, ambas preconizavam a sua destruição.” (p. 80). Sobre o desfecho dos aimorés, a autora cita o príncipe Maximiliano: “senti com tristeza as vicissitudes das coisas deste mundo, que, fazendo essas gentes perder os seus costumes bárbaros e ferozes, despojou-as também de sua originalidade, fazendo delas lamentáveis seres ambíguos”. (WIED, NEWIED, p. 322, apud SOUSA, 2001, p. 80). Tal ambiguidade se vê também nas ações genocidas dos europeus que, em nome de “salvar as almas”, justificando a guerra e escravização, dizimou populações inteiras em

nome da “civilização”. Voltando ao foco acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó, já citados por Sousa, a autora continua sua exposição fazendo referência às fontes aqui também abordadas. Segundo ela, “Maria Hilda Baqueiro chama atenção para o fato de Spix e Martius utilizarem a denominação de camacãs como sinônimo de mongoiós” (p. 81), da mesma forma que o faz o príncipe Maximiliano²⁴.

Para ela isso demonstra certa confusão por parte dos viajantes, resultante do fato deles terem contactado com grupos aldeados nos mesmos locais – Ferradas e Almada – próximos da vila de Ilhéus, dispersando suas peculiaridades, mas que independente das semelhanças decorrentes desse ajuntamento e do próprio fato dos mongoiós constituírem um subgrupo camacã, não se pode considerá-los como um único grupo, sob o risco de não percebermos particularidades relacionadas às divisões internas das sociedades indígenas. (SOUSA, 2001, p. 82).

Neste sentido, observa-se que, segundo Sousa, a presença do grupo indígena Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, pertencente ao Tronco Macro-Jê, da Família Kamakã e dialeto Mongoyó, que também dividia o território com os da família e dialeto Aymoré e Maxacali-Pataxó. Considerando a dispersão destes grupos no processo de colonização, e o fato dos dois últimos, segundo o príncipe, ainda estarem “no estágio de caça e que dificilmente se fixavam em algum lugar” (p. 84). Também dificultando com isso as fontes, sendo que se tem menos informações sobre os pataxós, que habitavam o Sertão da Ressaca. Citando Maria Hilda Baqueiro, o “fato desses grupos nômades não terem sido aldeados no século XIX, o que teria possibilitado maiores observações. Registrou-se apenas a concentração de alguns remanescentes na Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu, a partir de 1928, particularmente na região sul da Bahia”. (p. 84). Sobre as relações entre esses grupos a autora aponta que:

Os mongoiós representaram melhor a possibilidade de sobrevivência no limite permitido pelos adversários. Perseguidos, subjugados e escravizados, viram-se também obrigados a combater pataxós e botocudos, só que agora em defesa de um território que já não lhes pertencia. Cúmplices e comandados dos portugueses no processo de “desinfestação” e ocupação definitiva de extensa área no centro-sul da Bahia, os mongoiós não se beneficiariam desta aliança momentânea. Passado o período dos confrontos mais violentos, restou-lhes o cativo. (SOUSA, p. 84).

Percebe-se até aqui sobre o destino dos Mongoyó, que, mesmo estabelecendo certa aliança contra os demais grupos que disputavam o vasto território do Sertão da Ressaca, além de perderem seu espaço na tentativa de sobrevivência com o invasor, também perderam sua liberdade. Voltando para os registros do príncipe Maximiliano, em sua *Viagem ao Brasil* ao se deparar com os Kamakã-Mongoyós entre 1816-1817, mostra sua situação naquele momento:

Os pobres índios são tiranizados, tratados como escravos, mandados a trabalhar nas estradas e a derrubar das matas, mandados a levar mensagens a grande distância,

²⁴ Sousa cita que o príncipe Maximiliano “considerava mongoió nome atribuído pelos portugueses ao aborígene que se autodenominava camacã.

recrutados para servir contra os ‘tapuias’ inimigos, como, por outro lado, isso fazem sem ou quase sem receber pagamento algum, não é de estranhar que, sempre propensos à liberdade, não tenham nenhuma disposição para com seus opressores. (WIED-NEWIED, 411, apud, SOUSA, 2001, p. 86).

Tal aliança levou a dura exploração dos Kamakã-Mongoyó, que, no entanto, foram essenciais para a manutenção da dominação territorial, seja no combate aos demais grupos inimigos, seja na própria manutenção da produção agrícola, pois, sendo este grupo “de tão bom caráter que vive em sociedade com plantações de bananas, batatas, inhames, e toda sorte de fava e feijão, o que constitui uma nação dócil e fácil de reduzir”. (SOUSA, 2001, p. 86)²⁵. Destaca-se aqui a importância da agricultura indígena e seus conhecimentos ancestrais no cultivo dessa diversidade de plantas, como a mandioca - também chamada de inhame pelos portugueses - que, sendo uma planta venenosa, foi domesticada ao longo de milhares de anos para se tornar a base da alimentação indígena, presente até hoje na culinária, de várias formas. Também cabe observar que a interação inicial entre os mongoyós e os invasores se deu de forma pacífica, apesar do cerco contra suas aldeias:

[...] chegando a tropa a supracitada aldeia dos gentios, puseram-na em cerca, e logo mandaram o língua entrar nela, levando alguns machados, foices e facas [...] convidando-os a uma verdadeira paz e amizade, o que fez o tal intérprete com grande bizzarria, confiança e eficácia, de sorte que sem a menor resistência, vieram todos aqueles índios, não como bárbaros e rústicos, mas como homens civis a receber a tropa de conquistadores como amigos, e recolhendo a todos em suas choupanas correram de mantimentos de suas roças, sendo esta nação de gentios mongoios, a única entre os bárbaros que vivem de trabalhar na agricultura. (SOUSA, 2001, p. 87-88).²⁶

Pode-se depreender deste trecho que o fato dos Kamakã-Mongoyós apresentarem maior domínio sobre a agricultura, podendo abastecer as tropas invasoras, esses acabaram se tornando objeto de interesse dos colonizadores, pela exploração do trabalho indígena, reduzindo esses aos aldeamentos, para manterem suas roças, ganhando em troca ferramentas de trabalho que também seriam usadas nas aberturas das estradas, lideradas por João Gonçalves da Costa, que explorou, não apenas a força de trabalho dos mongoyós, mas suas habilidades no combate aos demais grupos indígenas no Sertão da Ressaca. Ao analisar esse processo de ocupação do território do atual Planalto da Conquista o geógrafo Altemar Amaral Rocha demonstra, por meio de documentos

²⁵ Sousa cita: Cópia da *Carta do Desembargador e Ouvidor de Ilhéus aos Excmos Garernadores*. (p. 86, op. Cit., p. 165).

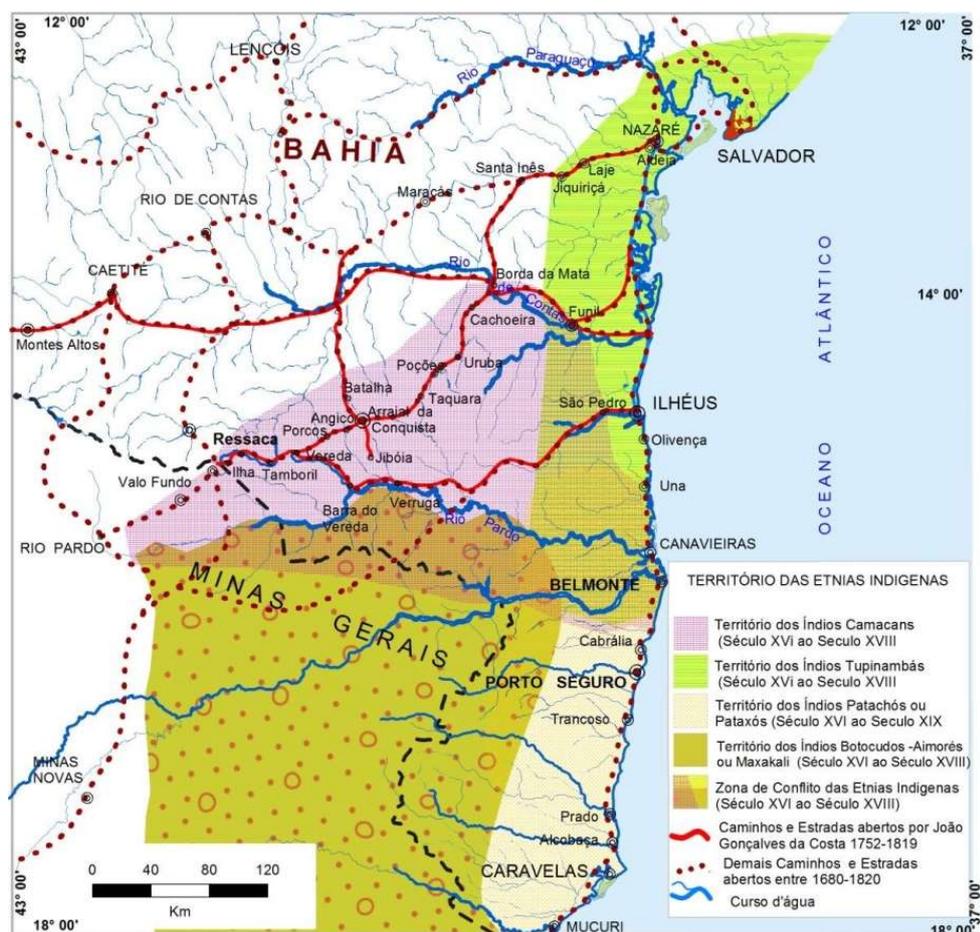
²⁶ Sousa cita: *Anais da Biblioteca Nacional do rio de Janeiro*, 1918, p. 456.

históricos, como se deu essa produção do espaço geográfico, pelo conceito de “território de uso”, segundo Milton Santos²⁷.

É preciso ressaltar e confrontar aqui a ideia conceitual de território, já que temos uma noção de território herdada da “Modernidade incompleta” do seu legado de conceitos puros, tantas vezes atravessando os séculos praticamente intocados. “É o uso do território, e não o território em si mesmo, de que faz dele objeto da análise social” (SANTOS, 2006, p. 15 apud, ROCHA, 2018, p. 89).

Observa-se aqui uma análise crítica acerca do conceito de território advindo da Modernidade, mostrando este não como um espaço vazio a ser demarcado, mas como território usado, ou ocupado pelos povos que nele viviam, diante do processo de invasão europeia representado por João Gonçalves da Costa, sobre as terras indígenas:

Figura 1 - Território das Etnias Indígenas que povoavam o Centro Sul da Bahia entre os Séculos XVI a XIX



(1940). (ROCHA, 2018, p.91).

²⁷ Altemar Amaral Rocha apresenta uma análise geográfica em: **O Papel de João Gonçalves da Costa na produção do espaço baiano – entre os séculos XVIII e XIX as origens do território de Vitória da Conquista.**

Neste mapa, produzido a partir dos registros do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied, pode-se observar sua compreensão sobre a divisão territorial de acordo aos grupos indígenas, sobressaindo ao centro-sul da Bahia o território dos “índios Camacans” do século XVI ao XVIII.

Com suas ocupações territoriais, João Gonçalves da Costa foi demarcando várias propriedades de terras, seguida pela abertura de estradas entre o litoral e o sertão e entre o Sertão e a Capital da Bahia, criou o que se convencionou de Sertão da Ressaca, nome amplamente difundido nos documentos oficiais da Coroa Portuguesa, mas para isso, foi preciso dizimar centenas de índios, principalmente índios da tribo Camacan ou como afirma os documentos oficiais da época gentios Nogonhos. (ROCHA, 2018, p. 90).

Ao tratar dessa questão acerca dos grupos indígenas do Sertão da Ressaca, Edinalva Padre Aguiar apresenta como esses povos viviam e como se deu esse processo de colonização liderado por Costa, abordando o “apagamento da memória indígena no Planalto da Conquista”, em especial sobre os mongoyós²⁸: “Apesar de serem belicosos e amarem a liberdade, os Mongoiós também se tornaram vítimas do processo colonizador. Porém, antes que isso ocorresse, lutaram bravamente para defender seu território.” Observa-se que estes confrontos eram estimulados pelos invasores como tática de eliminação dos demais grupos indígenas “tapuia”, ou inimigos.

Embora pareça que a relação entre os portugueses e os Mongoiós tenha se dado sempre de maneira tranqüila, os cronistas mostram que elas eram entremeadas com momentos de paz e animosidade, o que leva a crer que à medida que os índios viam suas terras serem ocupadas, aumentava o clima de tensão. (AGUIAR 2000, p. 36).

Aguiar destaca que esses “sofreram muitas derrotas, o que não significa dizer que se entregaram ao domínio, pois, muitas vezes, embrenhavam-se profundamente nas matas.” (p.43). Através do conhecimento e o domínio do território os povos indígenas mostram sua importância, desde os caminhos abertos pela exploração do seu trabalho, até suas histórias e memórias que devem ser resgatadas e compreendidas de forma crítica. Aguiar segue analisando como se deu esse processo de colonização, cotejando com os registros históricos da presença indígena no Planalto da Conquista no final do século XVIII para o XIX. Dessa obra, apresenta-se uma breve síntese para fins didáticos acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó do Planalto da Conquista, na parte final deste trabalho.

Antonieta Miguel ao apresentar o processo de colonização do território do *Sertão da Ressaca: Território do Conflito* descreve as pretensões iniciais de João Gonçalves da Costa:

Em um primeiro momento, o das entradas iniciais na área entre os rios das Contas, Pardo e Jequitinhonha, em fins do dezessete, a ação dos bandeirantes, declaradamente, pautava-se pela violência e aniquilação física das tribos indígenas. Em 1783, em relatório sobre

²⁸Edinalva Padre Aguiar, ao descrever *os grupos indígenas do Sertão da Ressaca*: “como denominavam os portugueses, o dos Mongoiós, ou, conforme seu tronco lingüístico, Kamakãs (ou mungoyóz, como está na Corografia Brasilica), um dos subgrupos dos Mongoiós. Viviam principalmente entre os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e das Contas. Fisicamente, os Mongoiós eram fortes, robustos e de estatura média, ombros largos e traços fisionômicos bem definidos, caracterizando sua raça. A pele era geralmente, de cor morena.” (2000, p 36)

o rio Pardo, o capitão-mor João Gonçalves da Costa afirma que com sua última entrada pretendia "todo Sertão desinfectado e toda a Costa do Gentio". (MIGUEL 2000, p.59)

Ao analisar os relatos acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó no antigo Sertão da Ressaca, ainda no século XVIII, pode-se perceber a reprodução da lógica colonial de “aniquilação” física das tribos indígenas, que se seguiu pelas ações desses chamados “bandeirantes”, aqui tratados por sertanistas, se justificando pelos interesses da Coroa Portuguesa em consolidar seus domínios coloniais. Ao dialogar com a historiografia regional, a partir do trabalho de Isnara Pereira Ivo (2005), acerca das ações do sertanista João Gonçalves da Costa²⁹, no processo da chamada “conquista” do Sertão da Ressaca. Para Ivo, sendo Costa “português e preto forro, foi o mais importante pioneiro das imersões portuguesas nos sertões da Bahia, principalmente no Sertão da Ressaca” (2005, p. 8). Ivo mostra como Costa³⁰, ao se tornar Capitão-Mor (1781-1820), deixou também seus rastros de sangue pelo extermínio indígena:

Continuou a conquista com a exploração do Rio das Contas e, anos depois, do Rio Pardo. Organizada sua bandeira, chegou a Barra da Vereda e depois a Barra da Jibóia, passando pelo Catolé Grande, onde conseguiu vencer os Mongoiós, conforme ele mesmo descreve em sua Memória sumária e compendiosa da Conquista do rio Pardo escrita em 1806-1807. Em Batalha, lugar cuja denominação derivou do massacre cometido contra os índios que habitavam o local, carnificina que ficou registrada na memória da cidade até os dias de hoje, João Gonçalves da Costa iniciou o seu grande empreendimento de patriarca da conquista do gentio. (IVO, 2005, p. 7-8).

Seguindo a interpretação de Ivo, João Gonçalves da Costa, se apresentando como o “conquistador” do “gentil bárbaro do Sertão da Ressaca” (p.8), junto a seu filho Antônio Dias de Miranda, deixa registrado em suas *Memória Sumária e Compendiosa da Conquista do rio Pardo*, ao vencer os “Mongoiós” na “Batalha” entre os anos de 1806 e 1807, deixando as marcas de sangue na memória coletiva da violência desferida contra os povos nativos. Assim, Ivo descreve suas relações com os povos indígenas, em especial os Kamakã-Mongoyó:

O mecanismo utilizado por João Gonçalves da Costa foi a submissão e a exploração do trabalho indígena com a construção de aldeamentos, empreendimento acompanhado de violência que resultou na dizimação completa de grupos indígenas ou na sua redução a pequenas áreas de tribos mantidas sob constante vigilância. / Mesmo depois da conquista da região e da consolidação das grandes fazendas de criação, permaneceu a política local dos novos colonos para com os índios. Foram constantes e ininterruptos os ataques às demais tribos indígenas da região, ocorrendo novas batalhas em Panela, Porcos, Sucesso – localidades próximas ao Arraial da Conquista. As investidas dos conquistadores não se

²⁹ Ivo ao tratar as agências de João Gonçalves da Costa: “Nascido, provavelmente por volta de 1720, na cidade de Chaves, em Trás-os-Montes, o preto forro João Gonçalves da Costa envolve-se no processo de conquista dos sertões, é reconhecido pelas autoridades coloniais como um grande desbravador e conquistador de gentios, recebendo em 1744, a patente de capitão-mor do Terço de Henrique Dias para auxiliar o mestre de campo João da Silva Guimarães, bandeirante encarregado do empreendimento.” (2005, p. 1).

³⁰ Ivo cita: “O termo preto forro foi usado na patente do posto de capitão-mor do terço de Henrique Dias concedida a João Gonçalves da Costa (referência do documento na nota seguinte). A naturalidade de Costa foi informada em ofício do governador da Capitania da Bahia, o conde da Ponte em 31.03.1807.” (idem).

limitavam apenas à submissão dos índios, os quilombos existentes na região também se tornaram alvo dos novos donos da terra. (IVO, 2005, p. 8).

A autora destaca a rivalidade e os conflitos entre diferentes povos indígenas, e utilização das alianças por João Gonçalves de Costa com os kamakã-mongoyó contra os demais grupos indígenas, considerados inimigos, tomando seus territórios e os renomeando de acordo a suas conquistas narradas por Ivo (2009)³¹, em sua tese de doutoramento, ao tratar das agências de Costa, na obra *Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da américa portuguesa - século XVIII*. Ao ampliar a perspectiva de análise da presença indígena e seus trânsitos culturais, partindo da perspectiva das histórias conectadas, pela dinâmica de circulação, analisaremos aqui, como esse processo de busca do ouro conectou diferentes povos cujos “conhecimentos europeus e africanos cruzaram o Atlântico e fizeram-se presentes no trabalho intelectual e material dos moradores dos sertões envolvidos na arte mineradora.” (p. 16). Busca-se aqui percorrer brevemente os caminhos do sertão que ligaram esses povos que cruzaram o Atlântico com os povos originários.

A ideia de isolamento e de atraso atribuídos aos sertões desfaz-se diante dos constantes diálogos culturais verificados no processo de criação das casas de fundição e moeda. A conexão cultural do sertão com o resto do mundo redimensiona-se com a inserção numa rede intercontinental de consumo de produtos necessários à fundição de metais, especialmente, o ouro. (IVO, 2009, p.16)

Além dos “Instrumentos, ferramentas, utensílios, soluções, mão de obra, ideias e práticas de gentes oriundas da Europa, da Ásia, da África” que “encontraram os nativos dos sertões a partir das formas de se lidar com o mais nobre dos metais, o ouro.”. Destaca-se o valoroso conhecimento indígena, expresso pelos “tipos de canoas e embarcações, além das formas de se guiar e se transportar, também ilustram os diálogos culturais praticados por aqueles que conduziam os alimentos e as coisas que davam vida ao mundo sertanejo.” Nesse processo de trânsitos pelas “mestiçagens biológicas e culturais presentes na população colonial do Setecentos, resultantes da mobilidade e miscibilidade do mundo ultramarino português.” (IVO, 2009, p.17).

A autora, ao tratar dessas mestiçagens, parte de termos como “qualidade” e a “condição”³² sendo: “qualidade” na descrição coetânea é usada pelos termos brancos, pretos, negros, crioulos, pardos, mulatos, cabras, mamelucos, curibocas, caboclos e cafuzos. A prática, também coeva, empregada para designar “condição” é determinada pelos termos livres, escravos e forros.” Nota-se

³¹ ISNARA Pereira Ivo in: *Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da américa portuguesa - século XVIII* Tese apresentada ao Curso de Doutorado em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

³² Isnara Pereira Ivo diz que: “qualidade” e a “condição” destes “homens de caminho” são ilustradas pelos oficiais dos registros fiscais que usam expressões comuns na documentação do século XVIII, não só da América portuguesa, mas também da América espanhola, para se referirem aos diversos tons de pele, às diferentes origens e aos distintos fenótipos da população colonial. (idem, p.18)

aqui uma diversidade de agentes com suas diferentes qualidades e condições, em que: “vinculados ao mundo escravo aparecem conduzindo toneladas de alimentos e coisas para si, para seus donos e para aqueles que contratavam seus serviços.” Aqui, pode-se ver distinções sociais presentes onde, “mulheres, escravos e forros não se destacam apenas por práticas de ações tidas como contraventoras e de desordem. As atividades comerciais destas categorias inserem-se no mundo do trabalho dos sertões que parece abrigar o mosaico de cores e formas, como também a diversidade de condições.

A autora aponta que

as respostas a estas demandas estão condicionadas às permeabilidades das fronteiras culturais dos agentes envolvidos no processo de misturas, entendidas aqui não como mesclas de soluções de elementos puros que se encontram num processo sincrético originando algo novo. (IVO, 2009, p.18-19)

Ver-se que essa permeabilidade possibilita os trânsitos culturais, onde as culturas são híbridas e são estes os teores das ações daqueles que se deslocam entre os universos culturais planetários trazendo saberes, levando consigo os ensinamentos. Esses agentes “integralizadores”, ou “imersores”, estão inseridos num contexto mais amplo de interiorização da metrópole³³, pelo “enraizamento de interesses portugueses na colônia” que, segundo IVO:

só foi possível pelas ações de agentes como Pedro Leolino Mariz, João da Silva Guimarães e João Gonçalves da Costa. Estes homens, subordinados ao governo português, estruturaram os alicerces da conquista, construindo os mecanismos de controle metropolitano mediante a interiorização das instituições do estado português num processo incessante de adaptabilidades. Foram estes agentes integralizadores incrustados nos sertões que administravam, nem sempre de forma satisfatória, os interesses da coroa abrindo caminhos que alimentaram a conexão dos sertões ao mundo ultramarino. Movimentos e conexões estão relacionados às misturas aqui compreendidas não apenas como biológicas, como também, em certa medida, em cultura, nas atividades de trabalho e de comércio, como também, em certa medida, em certos corpos daqueles que iam e viam de um outro lado dos sertões, conduzindo, além de produtos e coisas, o alimento que dava vida aos moradores dos sertões. (IVO, 2009, p.19)

Ao fazer essa análise dos trânsitos culturais pela perspectiva das histórias conectadas, o que Serge Grunzinski (2003) chama de “ocidentalização”, que trouxe consigo a visão apocalíptica da visão milenarista representada no processo da chamada “Conquista do Novo Mundo”, ou da “descoberta” do mundo “Pré-colombiano nas Américas”, pelo chamado Velho Mundo europeu, se sobrepondo as cosmologias indígenas na relação de “vencedores e vencidos”, onde essa população foi, em sua maioria, escravizada ou morta pelas doenças trazidas na colonização europeia. Conclui-se, voltando à essas outras conexões e cosmovisões, além dos “aspectos unificadores” desse período, o autor aponta para as “construções simbólicas e ideológicas”. Assim, ao tratar de uma perspectiva

³³ Outro conceito associado à natureza destas práticas nos sertões é a ideia de agentes integralizadores ou imersores. Estamos discutindo o conceito de interiorização da metrópole DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.

diferente, pela chamada modernidade mais antiga, buscando englobar essas outras visões de mundo, com as histórias conectadas, segundo Subrahmanyam Sanjay:

Falando de conexões supralocais no mundo moderno mais antigo, nós intencionamos em focar fenômenos como o fluxo mundial de metais preciosos e seu impacto, armas de fogo e a chamada “revolução militar”, ou da circulação de renegados e mercenários, mas ideias e construções mentais, também, fluíram através das fronteiras políticas naquele mundo, e – que mesmo que tenham encontrado expressões locais específicas- nos capacita a a ver que o que estamos lidando não é separado e comparável, mas histórias conectadas. (SANJAY, 1997, p. 302.)

Ao tecer um breve diálogo com essa perspectiva, Sanjay, a partir da análise das relações locais e regionais com suas conexões supra-regionais, aponta para as dinâmicas de circulação, no mundo moderno mais antigo, com uma visão dialética mais ampla, rompendo com as Histórias Comparadas baseadas no olhar do centro para as “periferias” do mundo. Nesses termos, podemos nos aproximar das “Epistemologias do Sul”, onde a relação entre capitalismo e colonialidade é colocada como ferramenta de análise não hierárquica ou reduzida ao desenvolvimentismo dos vencedores do “centro” e vencidos, “periferias”, do capitalismo moderno, mostrando conexões mais complexas, sem cair nas “fragmentações epistemológicas” pós-modernas.

Assim, voltando-se para a análise dessas dinâmicas mais amplas entre os povos desses diferentes mundos e suas conexões, Isnara Pereira Ivo, ao adentrar na análise das relações estabelecidas entre a Metrópole de Portugal e os sertões da Bahia, em seu primeiro capítulo “*Sertão longo que não tem portas: movimento e conexões*”, Ivo “a partir da análise das trajetórias de Pedro Leolino Mariz, João da Silva Guimarães e João Gonçalves da Costa, objetiva mostrar como as ações destes agentes conectaram os sertões ao mundo Atlântico português.” Sua intenção “é mostrar que estes espaços estavam muito distantes de se constituírem em lócus do isolamento e do atraso, mas intrinsecamente conectados ao mundo ultramarino a partir das ações destes homens.” (p.19-20). Ao destacar as ações de João Gonçalves da Costa, Ivo diz:

[...], demarcou e abriu a estrada que discorre a margem do Rio de Contas, donde a fez partir para as Vilas da foz do mesmo rio, para o de Camamu e desta para todo o território das outras Vilas, fazendo logo descer um lote de gado, que foi o primeiro que aqueles moradores viram [...] condescendeu ao mesmo tempo com o outro projeto do mencionado João Gonçalves da Costa, na redução e conquista do gentio Nongoyó [sic], que infesta o mesmo Sertão da Ressaca. Encarregou-o desta empresa e o mandou municiar com 70 armas de fogo, alguns barris de pólvora, para 50 índios dos civilizados à sua ordem [...] já honrado com a patente de capitão-mor, participa presentemente dos progressos e resultas da conquista. (IVO, 2009, p.100).

Ao se referir à “redução e conquista” do “gentio Nongoyó” - forma que Costa grafou o nome dos Kamakã-Mongoyó - a autora deixa claro que esta não seria possível sem o aliciamento e muniamento dos “índios” ditos “civilizados” e das condições naturais da região: “por haver boas matas com paus de vinhático, dos quais mandei fazer cinco canoas para vadear o rio e aliviar os

soldados do peso das costas”. Assim, por meio do conhecimento de um “índio que em conquistas anteriores o apreendi, e o tenho doméstico, dizendo-me que havia uma aldeia de sua Nação que chama Mongoiós”.³⁴ Costa chega às aldeias dos mongoyós. No entanto, Ivo ao analisar como se construiu essa narrativa do dominador, destaca que “Costa se esquivou em revelar o lado violento de suas conquistas, preocupando-se apenas em ilustrar as vitórias de sua iniciativa” (IVO, 2009, p. 105). Citando Costa ao narrar sua “conquista”,

em primeiro dia de agosto, estando prontos os soldados, mantimentos e todo o mais necessário para a Conquista, fiz principiari um caminho, que julguei necessário, da Barra da Vereda até a Jiboia, que são 2 ribeirões, os quais nasce o 1º de um campo cultivado, mas só existem, ao presente, 2 moradores com suas fazendas de gados, e o segundo nasce de um pasto do mesmo nome da vereda, e ambos deságuam no rio Pardo, pela margem do qual desceu o caminho, e ficou uma estrada, com a distância de 4 léguas com pouca dúvida. Por esta estrada fiz conduzir os mantimentos que de minha ordem aprontou, sem a menor repugnância, Antonio Ferreira Campos, afazendado na mesma Barra da Vereda. (IVO, 2009, p. 105).

Segundo Ivo, Costa manteve um “diálogo cultural” com os nativos, utilizados não só como guias nas matas do sertão, mas ainda como fabricantes de canoas e intérpretes com os demais membros das aldeias nativas, por meio da exploração do trabalho forçado dos povos indígenas, desde seus conhecimentos geográficos e ecológicos, à produção de alimentos, até construções de embarcações e aberturas de estradas que facilitaram o processo da dominação portuguesa representada por Costa, como mostra Ivo ao citar as disputas territoriais e a resistência indígena contra a violência nesse empreendimento colonial da “conquista”.

Nos sertões da Bahia, a lembrança do sangue pigmentado de Costa que, noutros momento ficou esquecido, foi lembrado pelo ouvidor da Capitania de Ilhéus por causa dos desmandos que o capitão-mor estava impondo aos índios e dos problemas daí decorridos na jurisdição da Capitania de Ilhéus: “chegaram os índios da Ressaca e Salinas e pediram mesmo que não queriam estar debaixo da subordinação do referido João Gonçalves, que se aproveitando de tão favorável momento conseguiu não só a direção e governo sobre os índios”, mas também que suas conquistas pertencessem à comarca e Capitania da Bahia. Concluía o ouvidor que essas medidas fariam com que os abusos de Costa permanecessem sem julgamento: “os seus crimes ficarão impunes, e ele senhor absoluto de um imenso território, árbitro da vida e da morte dos índios, fazendo lhes guerra, ainda aos domésticos e mansos”. (IVO, 2009, p. 113).³⁵

Mais uma vez as ações de Costa no Sertão da Ressaca, a despeito da vontade dos povos indígenas contra sua presença, mesmo os considerados “domesticados e mansos”, também se tornaram vítimas de sua dominação sobre esse extenso território em disputa. Por meio desse derramamento de sangue, “Costa ergueu uma capela em nome de Nossa Senhora das Vitórias, conforme registrou a memória popular da cidade, reproduzida até os dias atuais, se tornando, no

³⁴ IVO, Isnara P. cita: ANAIS BN, Volume 37. *Memória summaria e compendiosa da Conquista do rio Pardo* feita pelo capitão mor João Gonçalves da Costa. (1806-1807. p. 459).

³⁵ Ivo cita: ANAIS BN. Volume 36. Ofício do ouvidor da comarca dos Ilhéos Balthasar da Silva Lisboa para D. Rodrigo de Sousa Coutinho, no qual lhe communica uma interessante informação sobre a comarca de Ilhéos, a sua origem, a sua agricultura, commercio, população e preciosas mattas. Cairú, 20 de março de 1799. p. 112.

decorrer do século XVIII, um adepto dos preceitos cristãos no Sertão da Ressaca.” (IVO, 2009, p. 102). Esta se elevou à Igreja Matriz N. S. das Vitórias, pela qual o colonizador nomeou a Vila da Vitória em homenagem a Santa que lhe concedeu a “conquista” do Sertão da Ressaca. Costa seguiu seus domínios pelos caminhos “conquistando e tomando posse pelo rio Gavião, Batalha, Arrayal, Xoxa, Cachorro, Barra de Xoxá (Atual município de Barra do Choça), Salinas e Aruba e pela beirada do rio das Contas,” (IVO, 2009, p. 113)³⁶ Estabelecendo seu controle:

Costa submeteu os índios e ainda explorou a mão de obra nativa na construção de aldeamentos, empreendimento acompanhado de violência que resultou ou na dizimação total de alguns grupos e na segmentação em pequenas tribos mantidas sob constante vigilância. Dos índios que habitaram o Sertão da Ressaca, não restou qualquer vestígio arqueológico; a memória regional não guarda qualquer registro dos primeiros habitantes do lugar. (IVO, 2009, p. 114).

Além das ações de violência desferidas no processo de dominação dos povos da Ressaca, levando ao seu quase “extermínio”, observa-se aqui, pelo outro lado, o silenciamento das agências indígenas de cooperação pela sobrevivência diante das relações de dominação e exploração nessa “conquista”. Apesar desses desaparecimentos históricos e arqueológicos, também se encontra a resistência dos povos indígenas do sertão, chamados nos registros portugueses de “tapuias”, em língua tupi, ou “os outros”, não aliados a estes.

Por outro lado, Carlos Gomes Borborema e Ênio César Prates Teixeira ao debaterem sobre: O Índio na formação da Imperial Vila da Vitória (1840-1891), acerca da política indigenista e o lugar do índio nesse processo, apontando uma “integração à sociedade local”, ainda que “às margens de uma sociedade”. (BORBOREMA e TEIXEIRA, 2001, p. 14-32). Nesse processo, no lugar dos aldeamentos indígenas organizados pelos missionários, vão surgindo novas vilas como: Santo Antônio da Cruz (atual Inhobim), Lagoa do Rio Pardo, Cachimbo (atual Itambé), Catolé e Barra do Catolé (sendo catolé nome de origem Macro Jê que se refere a um tipo de palmeira ou coqueiro encontrado às margens de um rio que se estende desde os limites de Barra do Choça ao encontro do Rio Pardo entre Itambé e Itapetinga). Observa-se também a renomeação de tais localidades - com novos nomes em tupi remetendo a prospecção das pedras (ita) e suas qualidades -, que se tornaram cidades limítrofes à Vitória da Conquista, foco deste trabalho.

Assim, segue a discussão acerca das presenças indígenas e como se deu esse processo de apagamento histórico gerado pelo discurso dominante, criado a partir da narrativa do dominador João Gonçalves da Costa e sua versão da vitória na “Batalha” contra os Kamakã-Mongoyó, culminando seu ato no “banquete da morte”, marcando o ato de fundação da atual cidade de

³⁶ Ivo cita: ANAIS BN. Volume 36. Ofício do ouvidor da comarca dos Ilhéos Balthasar da Silva Lisboa para D. Rodrigo de Sousa Coutinho, no qual lhe comunica uma interessante informação sobre a comarca de Ilhéos, a sua origem, a sua agricultura, commercio, população e preciosas mattas. Cairú, 20 de março de 1799. p. 112.

Vitória da Conquista-BA, palco de onde se debate as lutas de resistência que se estende até os dias atuais.

3.1. Desconstruindo o mito fundador: do “banquete da morte” à memória coletiva dos “valentes mongoiós”

Todas essas redondezas eram outrora cobertas pela mata. Um “conquistador”, isto é, um “capitão” português dado a empresas, aportou-se aqui como, aventureiro, acompanhado de um bando de homens, armados, declarando guerra aos primitivos habitantes do território. Estes eram os índios Camacãs, cujo domínio, segundo parece, se estendia até as proximidades da posição atualmente ocupada pela vila da Cachoeira de Paraguaçu, ou até os pontos ocupados pela nação dos Cariris ou “Kiriris”. Apossou-se do território e fundou o arraial, que ficou denominado Conquista. Finalmente, depois de ter concluído um acordo com aqueles selvagens e começado a constituir o seu estabelecimento, notou que os seus soldados diminuam de dia para dia, acabando por vir a saber que os índios os atraíam, cada qual sua vez, no interior da mata, um pretexto qualquer, e aí os matavam. Um soldado que havia sido levado para o mato por um Camacã a uma distância tal que a este teria sido possível dar cabo dele, foi bastante valente para matar o índio com uma facada, e, de volta ao arraial, revelou esta pérfida conduta dos Camacãs ao comandante. Este, depois de ordenar a seus homens que tivessem as armas prontas, convidou todos os selvagens para uma festa e, enquanto confiadamente se entregavam à alegria, foram cercados de todos os lados e quase todos mortos. Depois disso, os selvagens embrenharam-se nas matas, e o arraial conseguiu repouso e segurança. (WIED-NEUWIED, 1940, p. 428-429, apud, MEDEIROS, 2013, p. 72).

Segundo o pesquisador Ruy Medeiros, ao tratar da *História local e Memória – limites e vaidade*, (2013), essa é a principal versão do mito da fundação de Vitória da Conquista, reproduzida até hoje pela historiografia que se busca analisar a seguir. Medeiros apresenta uma importante síntese acerca da produção dessa história, mesmo pelos memorialistas, ou da “*corografia*” do Município da Vitória:

O trabalho *O Município da Vitória*, como outros de Tranquilino, repercutirá em vários escritos. Conforme já mencionado anteriormente, foi publicado por diversas vezes, sendo a mais recente edição aquela da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Durval Vieira de Aguiar cópia grande parte daquele escrito em suas *Descrições Práticas da Província da Bahia*. (AGUIAR, 1988) Posteriormente, Francisco Vicente Viana toma-a como base informativa para relatar sobre o município de Conquista em seu livro *Memória Sobre o Estado da Bahia*. (VIANA, 1893, p. 439-440) Também muito lhe deve o verbete sobre Vitória da Conquista da *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. (IBGE, 1957) Aníbal Lopes Viana (1992) e José Mozart Tanajura (1992) valeram-se do texto de Tranquilino, dentre outros, para mencionar a narrativa inicial da conquista da terra, ou o mito da fundação, ou ainda para colher outras informações. Além disso, diversos estudiosos utilizaram informações de Tranquilino, aparecendo este citado em alguns trabalhos acadêmicos como, por exemplo, o de Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1984), o de Maria Aparecida Sousa (2011) e aquele de Isnara Pereira Ivo (2004). Portanto, é inegável que o texto é utilizado como fonte e este uso, é um papel desempenhado pelos livros de história local, a despeito de seus eventuais contrastes com outras tradições. (MEDEIROS, 2013, p. 71).

Ao destacar a importância da história local e as contribuições desses autores, memorialistas e historiadores de ofício - não cabendo aqui um debate mais aprofundado acerca da e sua

conceituação já feita na obra supracitada – Ruy Medeiros ressalta a importância da obra de Tranquilino Torres e o seu uso como fonte, e nesse caso diz ser apropriado atribuir a adequação de meia memória³⁷. Destaca-se deste coronário a narrativa construída em torno do chamado “banquete da morte” por Tranquilino Torres:

Conta-se que, ofendendo constantemente os índios aos conquistadores e suas famílias, quando estas iam à fonte ou à caça, pelo desaparecimento de alguns seus membros, quase diariamente, sendo inesgotável o ódio que lhes voltavam os índios, teve o coronel João Gonçalves de reuni-los em um banquete os exterminou grande número, que se achava ébrio, concedendo aos poucos retirarem-se para Cachimbo, hoje importante arraial. (TORRES, 1996, p. 46, apud MEDEIROS, 2013, p. 72).

Para Medeiros, Torres constrói uma narrativa que se distancia “mais de setenta anos”, (p. 72), e reproduz a narrativa obtida a partir da memória coletiva de seus contemporâneos na construção da história local, transmitida pela oralidade, sem apresentar a fonte já mencionada da passagem do príncipe Maximiliano e seus relatos obtidos de João Gonçalves da Costa. Assim, se construiu a memória de Vitória da Conquista e seu mito fundador.

Ainda referente aos primeiros habitantes, Ruy Medeiros resgata os registros da *Revista Histórica de Conquista*, reforçando que Aníbal Viana inicia o tema com um relato de lembrança de infância, referindo aos índios como os “donos da terra”. Essa memória pessoal diz respeito ao diálogo que teve com um professor do Colégio Pestalozzi, no ano de 1918, quando pergunta “Que povos habitavam o Brasil na época do descobrimento?”, obtendo a seguinte resposta: “o Brasil era habitado por mais de mil tribos ou nações de índios selvagens [...]”. (VIANA, 1982, apud, MEDEIROS, 2013, p. 79).

Apontando para diversos temas, Viana, organizador da revista, preocupa-se em criar uma narrativa dos “fatos históricos”, apresentando a “conquista (heroica) da terra, o mito de origem, a passagem do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied pelo distrito em 1817” (MEDEIROS, 2013, p. 81), entre outras temáticas. Desta obra, segundo Edinalva Padre Aguiar ao tratar da principal versão acerca do mito fundador da cidade de Vitória da Conquista e analisar esse momento que ficou conhecido como “banquete da morte” relatado pelo príncipe em sua obra *Viagem ao Brasil* (1815-17):

João Gonçalves, depois de ordenar a seus homens que tivessem as armas prontas, convidou todos os selvagens para uma festa e enquanto confiadamente se entregavam à alegria, foram cercados de todos os lados e quase todos mortos. Depois disso os selvagens embrenharam-se nas matas, e o arraial conseguiu repouso e segurança. (WIED-NEUWIED, 1989, p. 428-429, apud, AGUIAR, 2000, p. 49).

³⁷ O conceito de “meia memória”, Ruy Medeiros vai buscar em Pierre Nora – no livro *Entre memória e história: a problemática dos lugares* – usado para “classificar os textos dos historiadores de fins da Idade Média até a fase pré-revolucionária da França” (MEDEIROS, 2013, p. 71).

A disputa por território foi o elemento central dos conflitos entre os povos originários e os invasores. Uma das táticas usadas pelos sertanistas representados por João Gonçalves da Costa, ao trair a aliança com os indígenas, depois de lutarem juntos para expulsar os demais grupos, dizimando as populações autóctones visando à dominação total de seus territórios. Voltando ao aspecto da memória, segundo Aguiar, “fica claro que prevaleceu o discurso dos vencedores. Os índios sumiram da história do Planalto da Conquista; João Gonçalves é lembrado como o heróico desbravador, e mais que isto, o civilizado lutando contra os "gentios bárbaros da nossa bela e redundante Vitória da Conquista.” A autora ainda faz menção aos lugares onde se deram esses massacres como a “Batalha”, “Sucesso”, entre outros termos que serviram para reforçar esse mito fundador, apagando as presenças indígenas pelas violências físicas e simbólicas do processo de dominação e dizimação desses povos. Assim se construiu o mito fundador da cidade de Vitória da Conquista, sob o sangue dos povos originários, visando a “consolidação do domínio territorial.” Apesar dessa tática brutal de eliminação dos povos indígenas, amplamente utilizada pelos colonizadores, ver-se, por outro lado, elementos de resistência desses vencidos, mesmo ao fugirem nas matas, conseguindo escapar a traição covarde do invasor. Segundo Aguiar, diante “dessa inversão cabe nos perguntar: prosperidade de quem? Domínio de quem? A história atual responde essas questões.” (AGUIAR, 2001, p. 50).

Seguindo essa análise, percebe-se que as autoras Aguiar e Sousa apontam para a mesma direção, de reinterpretação da história da ocupação do atual território do Planalto da Conquista, pois Sousa, ao tratar dessa mesma narrativa do “banquete da morte”, aponta que:

A despeito da violência que norteou todo o processo de conquista da faixa centro-sul da Bahia, o seu principal agente ficou na memória popular com a imagem de um homem extremamente corajoso que não se intimidou diante da selvageria cometida pelos índios da região. Desde aqueles acontecimentos, há dois séculos, perdeu-se muita informação. Cabe ao historiador resgatar fatos, reconstituindo o processo, identificando protagonistas como aquele considerado fundador de Vitória da Conquista, cujo topônimo lembra dupla e contraditoriamente a edificação da cidade sob a égide da valentia de João Gonçalves da Costa e o genocídio da população nativa na conquista colonizadora. (SOUSA, 2001, p. 93).

Cabe analisar quem construiu esse discurso e registrou tal “selvageria”? Sob quais interesses dessa “conquista” que representou um verdadeiro massacre e genocídio contra os povos originários? Também, cabe salientar a disposição das fontes, suas parcialidades e as dificuldades da pesquisa, em especial, sobre as agências dos povos indígenas, pela falta de suas próprias narrativas, ou mesmo pelo apagamento destas, restando na maioria das vezes poucos documentos primários das narrativas construídas a partir da visão do dominador, como as cartas de Costa, usadas por Sousa, ou mesmo da *Memória sumária e compendiosa da Conquista do rio Pardo*.

Assim, cabe aos historiadores confrontá-las buscando desenvolver novas narrativas por uma “história a contrapelo” (BENJAMIN, 1981), como se debate mais adiante.

Neste sentido, Maria Aparecida segue tecendo sua análise, a partir da crítica ao avanço do processo colonial de exploração econômica, indo mais além, apontando as relações estabelecidas entre os interesses do “Estado Imperial, em áreas sertanejas da Bahia combatia-se o índio como o grande inimigo na luta pela propriedade e uso da terra” (SOUSA, 2001, p. 94). Seguindo este objetivo de abrir estradas, João Gonçalves da Costa, pretendendo aproximar o sertão do litoral, para a mesma, “esse desejo seguiu paralelo às inúmeras ações que comandou de combate às populações nativas e à exploração de rios, principalmente na região centro-sul da Bahia.” Assim, chama atenção para o aspecto do capitão-mor ter se “consagrado como incansável expurgador de índios”. Além dos povos indígenas, também é registrado “grande número de animais ferozes e somente no primeiro mês eliminara 24 onças, condição preliminar para o início da abertura de estradas e estabelecimento de fazendas.”³⁸ (p. 95). Representando também a destruição da fauna deste território. Percebe-se até aqui que Costa tratou de eliminar tais “dificuldades” na sua empreitada de devastação do Sertão da Ressaca.

Busca-se aqui dar continuidade nesta análise, não apenas das agências de Costa e dos interesses do Império colonial, numa análise das estruturas de exploração econômicas que se estabeleceram no Planalto da Conquista, já feita por outros autores, como Sousa na produção supracitada, ou mesmo, das relações comerciais e do avanço da pecuária pelos caminhos do sertão³⁹, já aprofundadas em outros trabalhos, (NOVAIS, 2008)⁴⁰, além dessas importantes obras, procura-se aqui destacar as presenças indígenas e suas contribuições para a formação histórico-cultural deste território.⁴¹

Voltando-se às pesquisas mais recentes que retratam os povos indígenas que viveram e ainda vivem no atual território do Planalto da Conquista, destaca-se a pesquisa de Renata Ferreira de Oliveira, publicada no livro *Índios Paneleiros do Planalto da Conquista*, (2020). Na introdução, *Redescobrimo Vitória da Conquista*, Oliveira aborda a presença dos povos indígenas que se “abrigavam na região da Ressaca, entre o Rio Pardo e o Rio de Contas.”. Ao tratar do processo da chegada dos invasores portugueses, João da Silva Guimarães e João Gonçalves da

³⁸ SOUSA, Maria, A. S. Cita: *Cópia da Carta do capitão-mor João Gonçalves da Costa ao Desembargador Francisco Nunes da Costa*, p. 161.

³⁹ A respeito destas fontes, pode-se encontrar documentos primários disponíveis na obra: *Caminhos do Sertão: ocupação territorial, sistem viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia*. Organizadores: Erivaldo Fagundes Neves e Antonieta Miguel; Colaboradores: Francisco Antônio Zorzo... [et al.]. Editora Arcádia, 2007.

⁴⁰ Importante análise desse processo se encontra na Dissertação de Mestrado de Idelma Aparecida Ferreira Novais: *Produção e Comercio na Imperial Vila da Vitória (Bahia, 1840-1888)*.

⁴¹ A respeito das presenças indígenas nos demais territórios da Bahia ver: *Os Índios na História da Bahia*. Org. Fabrício Ilyrio Santos.

Costa, segue descrevendo as “narrativas míticas que povoam a história da cidade.” (p. 21-22). Entre essas narrativas enaltecidas da “conquista” está a versão contada na *Revista Histórica de Conquista* de Aníbal Lopes Viana, publicada em 1982, a partir das narrativas de Tranquilino Torres, com apresentação de Mozart Tanajura. Ao analisar essas fontes, segundo Oliveira: “Eles trazem importantes informações acerca da colonização da região, inclusive delimitando geograficamente os espaços habitados por índios e colonos e estabelecendo a noção de que teria havido o extermínio dos indígenas.” (p.26). Oliveira segue analisando as fontes tecendo sua crítica:

A Revista Histórica de Conquista, de autoria de Aníbal Lopes Viana, em 1982, reúne informações sobre índios e portugueses e amplia a discussão feita por Tranquilino Torres. A partir das memórias de entrevistados no período em que escreveu a *Revista*, traz informações sobre a Batalha, sobre as guerras com os índios e enfatiza a noção do suposto extermínio das comunidades indígenas. Nelas, João Gonçalves aparece como o grande povoador, propagador da fé católica, civilizador, um verdadeiro Hernán Cortez do Sertão. (OLIVEIRA, 2020, p. 26).

Destaca-se aqui a reprodução do discurso do “suposto extermínio das comunidades” indígenas, por um lado, e o fato de Torres e Viana enaltecerem a figura de Costa como o “conquistador”. Ao analisar como se deu esse processo a partir da historiografia local, aponta para a inverdade do desaparecimento indígena, mas, mostra suas estratégias de adaptação e resistência, como as migrações, mesmo dentro da lógica dos descimentos e aldeamentos como do Catolé e Catolezinho, já mencionados por Paraíso, (nome de dois rios situados entre Barra do Choça, Caatiba e Itambé) e o rio Verruga (Vitória da Conquista), se encontram no Rio Pardo, até o Cachimbo (Itambé).

No capítulo *Alvorecer do Sertão da Ressaca: Índios e sertanistas em cena*, ao abordar as fontes da história regional, Oliveira parte da descrição do príncipe Maximiliano W. Neuwied em sua Viagem ao Brasil em 1817 que relata a presença indígena na região do Sertão da Ressaca, onde apresenta a narrativa do processo colonial que deu origem à cidade de Vitória da Conquista a partir dos feitos de Guimarães e Costa no final do séc. XVIII:

Assim é narrada habitualmente a história do Sertão da Ressaca onde se originou o Arraial da Conquista: era noite quando os sertanistas João Gonçalves da Costa e João da Silva Guimarães, acompanhados dos seus cinquenta soldados, decidiram seguir os índios Mongoyó rumo ao oeste até alcançarem a Serra da Santa Inês, onde encontraram vestígios do itinerário indígena. Portando archotes feitos de raízes resinosas, seguiram o trajeto até um lugar que haveria de se chamar Batalha, nome este que se deveu à luta que aí se travou entre índios e soldados. Às quatro horas da manhã, os sertanistas alcançaram os nativos e moveram-lhes guerra renhida. Não obstante, os seus companheiros, inferiores em número à “grande horda de bárbaros”, abrandaram e chegaram a pensar em ceder a vitória aos índios, pois “as armas de fogo não suportavam mais o carregá-las que não explodissem”. (TORRES, 1996, p. 44, apud, OLIVEIRA, 2020, p. 33).

Nessa narrativa, em contraponto à civilização, estavam os indígenas retratados como “bárbaros”, que resistiram bravamente às investidas dos invasores, aqui liderados por Costa. No

entanto, para Oliveira, ao se referir a presença dos Kamakã-Mongoyó: “há mais de trezentos anos que dormia, indiferente, feliz”, e que acordara para “a luta feroz do nativo contra o homem civilizado. E a civilização venceu”. Sobre essa reflexão, conclui Oliveira: “o curioso das notícias veiculadas nos jornais é que a história narrada necessariamente informa que os povos nativos foram exterminados.” (p.34-37). Assim, se construiu o mito fundador e as justificativas do massacre presente na memória hegemônica reproduzida pela “história oficial”:

Para justificar esse poder e a posse das terras sertanejas da Ressaca, bem como os violentos combates contra os índios, foram forjadas memórias em torno dos sertanistas João da Silva Guimarães e João Gonçalves da Costa. Essas memórias misturaram-se aos mitos transmitidos pela oralidade e compuseram as páginas da história oficial da Cidade de Vitória da Conquista. Os seus autores, mesmo utilizando-se de documentos da época como base das suas interpretações, esforçaram-se para construir e manter viva a boa imagem dos fundadores da localidade. (OLIVEIRA, 2020, p.38).

Oliveira aponta que João da Silva Guimarães, no ano de 1727, foi encarregado pelo Superintendente das Minas, Pedro Leolino Mariz, de “conquistar o sertão entre os rios Contas, Pardo e São Mateus, encontrar metais preciosos, estabelecer fazendas de gado, matar índios que se opusessem à conquista, estabelecer aldeias e destruir os quilombos que fossem encontrados.”⁴². Oliveira destaca as intenções e ações de Guimarães nesse território “deixando por um e outra parte o sertão desinfetado dos gentios, e patentes os haveres que se buscam.” (p. 34). Assim foram traçados os caminhos para a conquista do chamado Sertão da Ressaca, levando a colonização pela exploração das riquezas e extermínio dos povos indígenas. Percebe-se, ainda no século XVIII, que o processo colonial de exploração desse território se mostra como um projeto de extermínio, cujo objetivo era deixar o sertão “desinfetado dos gentios”, visando aferir recompensas, por meio da barbárie em nome da “civilização”. Ao tratar desse processo inicial de ocupação do Sertão da Ressaca:

A penetração pode ter ocorrido em parte como diz Tranquilino Torres: do rio de Contas, a tropa entrou pelo rio Gavião, daí foi até a barra do riacho do Gado Bravo, subindo margeando o curso do último até a zona conhecida posteriormente pelo nome de “Batalha” em Vitória da Conquista. Isto deve ter ocorrido por volta de 1753. (MEDEIROS, 1996.p. 92 apud OLIVEIRA, 2020, p. 35).

Essa região de entrada compreende um território maior que o aqui analisado, perpassando desde o rio Gavião e riacho do Gado Bravo, hoje se subdivide entre os municípios de Anagé e Caetanos, interligando ao rio de Contas ao norte. O lugar da “Batalha”, conhecido também como Serra de Santa Inês, fez parte dessa “conquista”, que representou a morte dos povos kamakã-mongoyó que ali resistiram. Ao analisar como se deu essa empresa e seus representantes, destaca-

⁴² OLIVEIRA, Renata de, trabalha com as fontes: Documentos relativos às minas da Bahia, no tempo de Pedro Leolino Mariz (1725-1753) apud, SOUSA, Maria Aparecida de. *O Processo de Ocupação do Planalto da Conquista*. In. Caderno do Museu Regional. N.04. Museu Regional de Vitória da Conquista, edições UESB. p. 11.

se a continuidade da violência colonial representada pelo sucessor de Guimarães, que seria o principal agente dessa “conquista”.

Segundo Oliveira, como resultados dessas investidas, haveria de surgir, após as guerras contra os povos indígenas, o Arraial da Conquista. Destacando o papel de João Gonçalves da Costa, que, além de massacrar os povos que lhe ofereciam resistência, os usava a seu serviço para hostilizar os inimigos que disputavam o território dominado pela sua família. A autora destaca o papel desse mito fundador da antiga Vila da Vitória, nome dado pela suposta intervenção de Nossa Senhora da Vitória em favor de Costa e seus “50 soldados” na “Batalha” contra os mongoyó na região da serra de Santa Inés, levando a morte da “maioria dos indígenas”, tendo seu desfecho o “banquete da morte” que é considerado o “marco da conquista definitiva do Sertão da Ressaca”. (OLIVEIRA, 2020, p. 52-55).

Ao tratar das “memórias contrapostas”, acerca da “construção da narrativa dominante sobre a história de Vitória da Conquista,” (2020, p. 83). Assim, por meio dessas narrativas vão se construindo essa “história mítica, cuja difusão ficou a cargo da descendência do Capitão-mor João Gonçalves da Costa.” Renata Oliveira utiliza vários relatos para mostrar como se deu essa construção: “Partindo das narrativas oficiais e das falas de uma descendência interessada, a memória da Cidade foi sendo edificada pelos seus primeiros escritores, afirmando-se como a única e verdadeira história, à medida da sua condição hegemônica.” (OLIVEIRA, 2020, P. 83-85). Cabe apresentar a conceituação de memória hegemônica utilizada para melhor compreensão dessa discussão, segundo a autora:

A construção de memórias hegemônicas está relacionada à eleição de fatos e sujeitos históricos que serão celebrados pelos calendários oficiais e se eternizaram como símbolos monumentos, nomes de ruas, praças, avenidas etc. À margem ou paralelamente a esse processo encontram-se memórias subterrâneas, próprias de grupos tornados subalternos, que, a partir da interpretação que fazem da narrativa dominante, resgatam e evidenciarão situações e visões históricas de eventos que também os envolvem, em uma espécie de construção contrapontística menos nítida, mais pálida. (OLIVEIRA, 2020, p, 84)⁴³

Oliveira segue descrevendo as narrativas dos autores memorialistas, tomando como “principal foco a trajetória da construção da memória hegemônica sobre a Cidade.” Entre eles se destaca Aníbal Lopes Viana: “a história de nossa amada terra conquistense é repleta de fatos dignos de nota, muito bonita e começa pela conquista dos índios” descrevendo que a morte desses nesse processo “era como se exterminassem animais perigosos como as onças e as grandes cobras”.⁴⁴ (p. 85). Viana, apesar de enaltecer a história local em sua Revista Histórica de Conquista, que Oliveira aborda de forma crítica o conceito de “memória hegemônica”,

⁴³ O conceito de memória subterrânea pode ser visto em: POLLAK, Michael, op. cit. 1989.

⁴⁴ Renata Oliveira cita: VIANA, A L. op. cit. 1982. Vol 1. p. 5.

apresentando em contraponto o de “memórias subterrâneas” supracitado, propondo uma revisão dessa visão dominante. (2020, p.95-97) Neste sentido, ao invés de enaltecer, por meio dessas narrativas da “conquista do índio”, visa-se apresentar outra narrativa tomando como foco os “valentes mongoiós”, que lutaram contra o invasor português, marcando a memória coletiva, não apenas nos cantos, mas também em jornais e artigos científicos que relatam a presença indígena na história local, para além da conotação pejorativa de “bárbaros”, mas como agentes desse processo da construção histórica de Vitória da Conquista:

É possível que essa concepção do índio “bárbaro” somente tenha sido superada momentaneamente nas páginas da imprensa apenas na década de 1970, quando o jornal *O Fifó* passou a circular. Pela primeira vez, a história de Vitória da Conquista aparecia, descrita por Ruy Medeiros, com base em documentos. Medeiros, escritor de inúmeros textos históricos, explica as causas da conquista da região e suas consequências para a população indígena. No entanto, apesar de sua postura e cuidados com o resgate positivo da história dos índios, ao escrever um ensaio intitulado *Os Mongoiós e seu Destino*, o autor compartilha da história mítica fundamentada na batalha final, no banquete da morte e no genocídio dos índios. (OLIVEIRA, 2020, p.110).

Segundo Oliveira, Medeiros também denunciou o “aspecto da violência enfrentada pelos grupos indígenas do Planalto da Conquista, até então não discutidos. Seus textos, ainda hoje são referências para as pesquisas sobre a Cidade.” (OLIVEIRA, 2020, p. 104). No entanto, mesmo ao traçar uma narrativa baseada em documentos históricos, Medeiros reproduz a visão racista do médico João Batista Sá de Oliveira e seu estudo de 1890 ao afirmar que os Mongoyós seriam “varridos da face da terra num futuro próximo por todas as causas da destruição, inclusive as moléstias contagiosas, pelas febres palustres, hipoemias e os que sobreviverem a isso cruzar-seão com os nacionais.” (MEDEIROS, 1977. p. 9, apud, OLIVEIRA, 2020, p. 110). Mantendo o discurso do total desaparecimento desses.

Assim, ver-se nesses relatos a manutenção do apagamento da existência indígena, justificada de diferentes formas, desde o processo colonial representado pelas ações de João Gonçalves da Costa, descritas em sua *Memória Sumária e Compendiosa da Conquista do rio Pardo*, até as fontes documentais e pesquisas científicas, que apesar de denunciarem muitas vezes o massacre, escondem as possíveis existências daqueles que resistiram e sobreviveram a esse processo de dominação pela barbárie em nome da civilização. Onde a memória e história devem ser revistas rompendo com a perspectiva hegemônica:

Aqui, há uma nítida relação entre a memória e a história hegemônica da Cidade. A memória, enquanto base da história, foi produzida por um campo de poder, capaz de superar ou ignorar fatos históricos ou mesmo opor a eles, na tentativa de exercer o papel de seleção das lembranças, dando voz somente àquelas pessoas “portadoras de prestígio”, em detrimento dos ditos “sujeitos comuns” da história. / É fácil perceber esses embates entre memória e história naquilo que disse Le Goff, ao explicar que nas sociedades “cuja memória social é, sobretudo, oral ou que estão em vias de construir uma memória coletiva

escrita” é mais fácil compreender a tentativa de domínio da memória. Ainda, de acordo com o autor, a preocupação desses indivíduos e de grupos que dominam as sociedades é exercer o papel de guardiões dessas lembranças e dos esquecimentos. (OLIVEIRA, 2020, p.110-11).

Concordando com Oliveira, depreende-se que a construção da história e memória local serve de instrumentos de dominação, pois “a memória é sempre construída no presente e tem como especificidade manter a coesão do grupo, as “comunidades de memória” que as produzem e as reinventam.” (2020, p.111). Ao analisar e discutir o conceito de memória aqui defendido, não apenas em “oposição à história”, como quis Maurice Halbwachs (2006) onde essa “assemelha-se a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas.”⁴⁵. Apesar das contribuições de Halbwachs ao distinguir a memória coletiva da história, apontam-se algumas contradições acerca da “oposição entre memória e história” (HALBWACHS, 2006, p. 74). Observa-se que os conceitos de história e memória coletiva têm elementos complementares e que podem contribuir nesta análise, para além dessa “oposição”, segundo a Eliza Bachega Casadei, ancorada em Marc Bloch, ao tecer sua crítica, diz que:

Para entendermos a crítica de Bloch, é necessário sublinhar que, para ele, pelo menos uma parte dos fenômenos que são chamados de memória coletiva é, na verdade, “fatos da comunicação entre indivíduos”. Isso porque “para que um grupo social cuja duração ultrapassa uma vida humana se ‘lembre’ não basta que os diversos membros que o compõem em um dado momento conservem no espírito as representações que dizem respeito ao passado do grupo”. Antes de qualquer coisa, “é também necessário que os membros mais velhos cuidem de transmitir essas representações aos mais jovens” (BLOCH, 1998, p. 229, apud, CASADEI, 2010, p. 156).

Segundo Eliza Bachega Casadei, (2010) ao discutir o conceito de memória coletiva em Maurice Halbwachs e as críticas que Marc Bloch faz ao pensamento de Halbwachs “está na divisão bastante demarcada que o primeiro faz entre história e memória.” Apesar de reconhecer a diferença conceitual da História, defendida aqui como ciência das relações sociais em cada temporalidade, e a memória como uma narrativa atemporal, ambas devem ser analisadas de forma complementar, se pretende estabelecer esse diálogo conceitual. Para a autora, Maurice “estabelece uma relação íntima entre a memória individual e a memória coletiva, de maneira que as duas se interpenetram, a memória histórica possui uma relação muito mais exterior.” Assim, a memória coletiva é apresentada como um mecanismo de restabelecimento da continuidade da tradição.” No entanto, para, segundo a mesma, é “justamente este ponto que se choca com as idéias de Bloch a

⁴⁵ Maurice Halbwachs sintetiza sua análise acerca da “oposição” entre história e a memória coletiva: “memória coletiva se distingue da história pelo menos sob dois aspectos. É na corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição ela não ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo tipo que esquece uma parte de seu passado há, na realidade, dois grupos que se sucedem. A história divide a sequência dos séculos em períodos, como se distribui o conteúdo de uma tragédia em vários atos.” (2006, p. 74).

respeito das pontes que podem ser estabelecidas entre o presente e o passado e se voltavam, mais especificamente, contra a visão tradicional de Halbwachs sobre a objetividade do conhecimento histórico.” (CASADEI, 2010, p. 157-159).

Neste sentido Casadei conclui que a história, acaba funcionando no pensamento de Halbwachs, onde, a história, pensada desta forma, não pode ser um corpo fixo e, a medida que seu ponto de partida está sempre no presente, o historiador está sujeito ao fato de que “no filme por ele considerado, apenas a última película está intacta. Para reconstituir os vestígios quebrados das outras, tem a obrigação de, antes, desenrolar a bobina no sentido inverso das sequências” (BLOCH, 2001, p. 67, apud, CASADEI, 2010, p. 157-159).

Assim, segue esta análise buscando demonstrar as transformações sócio-culturais que ocorreram com esses primeiros habitantes do atual Planalto da Conquista, em especial sobre o destino dos Kamakã-Mongoyó, a partir dos aldeamentos e reduções indígenas nas primeiras décadas do século XIX numa extensão territorial que compreende o atual centro-sul da Bahia.

3.2. O destino dos Kamakã-Mongoyó: da transfiguração étnica à retomada da idianidade e seus territórios

Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982; 2014) trata da presença indígena no sul da Bahia e sertões do Leste, destaca-se desta análise em especial a presença dos Kamakã-Mongoyó no Sertão da Ressaca. Em sua pesquisa antropológica mostra que esses faziam parte do tronco linguístico Macro-jê, da qual pertenciam vários povos diferenciados por suas culturas, que disputavam o vasto Sertão da Ressaca, como os Ymborés, ou Aymorés, caçadores e silvicultores. Esses últimos habitavam principalmente a região sul da Bahia e o vale do rio Doce, incluindo o norte do Espírito Santo e Minas Gerais, onde eram chamados de “botocudos”, termo genérico utilizado pelos colonizadores portugueses para denominar diversos grupos indígenas caracterizados pelo uso de botoques labiais e auriculares. Esses povos tiveram ao longo desse processo suas características transformadas, o que a autora chama de transfiguração étnica:

O problema da identidade étnica dos grupos envolvidos nesse violento processo de descaracterização e de incorporação à uma nova realidade social, pareceu-nos pouco claro, já que em nenhum momento os documentos tratavam de tal assunto ou mesmo nos forneciam pistas sobre como essa transfiguração se processava. Em vista de tal limitação, optamos por extrema cautela em relação ao problema, levantando apenas hipóteses baseadas nas observações feitas em trabalho-de-campo que realizamos no ano de 1976 nos Postos Indígenas Caramuru e Paraguaçu, onde se refugiaram os remanescentes dos vários grupos aldeados no século XIX na região do Pardo e do Colonia ou Cachoeira, Por considerarmos que esse estudo exigirá um outro enfoque e observações mais específicas e orientadas para esse tema, deixamos a questão em aborto para trabalhos futuros. (PARAÍSO, 1982, p. 8)

Acerca dos Kamakã-Mongoyó, Paraíso cita uma série de mudanças de suas aldeias ocasionadas pela intervenção dos colonizadores, como o filho e sucessor de João Gonçalves da Costa, Antonio Dias de Miranda, a partir de 1820, no processo de descimento desses indígenas da foz do rio Catolé para o Pardo, junto aos botocudos, aos novos aldeamentos ao sul, sentido a Ilhéus. Registra-se que os Mongoyós ofereceram resistência a essas mudanças que se sucederam durante o século XIX:

No mesmo ano o aldeamento da Barra do Catolé foi envolvido no projeto de construção da estrada entre Ilhéus e Minas Gerais, que estava sob a responsabilidade do engenheiro Inocencio Veloso Pederneiras. A ida do Major-Engenheiro para a Corte, obrigando-o a abandonar a obra, resultou na entrega da obra aos missionários - diretores dos aldeamentos locais. A estratégia adotada foi a de fazer com que cada agrupamento construísse a parte da estrada que ligaria um aldeamento ao outro. Era uma forma de engajamento compulsório da mão-de-obra indígena na implantação da infraestrutura viária, o que garantiria economia sensível de recursos, que de outra forma seriam dispendidos em maior volume com a contratação dos nacionais. O argumento a favor de tais medidas era a de incrementar a civilização dos índios, já que assim aprenderiam com mais rapidez ofícios “civilizados”, além de estimularem o contacto com nacionais, levando-os à aquisição de novos hábitos. Na realidade, a medida inseria-se também no quadro da política indigenista mais amplo, que estimulava o afastamento dos índios dos seus territórios, o que provocava graves desarticulações na sua organização social, econômica e política, levando-os a um processo de descaracterização mais rápido. Posteriormente essas transformações serviram de justificativa para a eliminação dos aldeamentos, e, conseqüentemente, a incorporação individual e definitiva dos Índios como trabalhadores braçais assalariados ao mercado local, e da de suas terras ao patrimônio público; ou ao de particulares, caso já houvesse colonos na região, restando aos índios, no máximo, o direito ao acesso de alguns lotes familiares. (PARAÍSO, 1982, p. 223).

Ao analisar esse processo de colonização e sua estratégia de exploração do trabalho indígena na construção das estradas, percebe-se que as mudanças e de aldeamentos, levando a desarticulação da sua organização social, fazia parte do interesse da “civilização” sobre esses povos e o apagamento de suas culturas, por meio do inculcamento dos “novos hábitos”, acabando assim não só materialmente com os aldeamentos, mas espiritualmente, pela descaracterização forçada. Levando esses a uma aceitação do trabalho compulsório, mesmo que assalariado, na lógica do sistema-mundo moderno, capitalista, colonial. Entretanto, com a retirada desses povos de seus territórios de origem, ver-se também alguma integração entre si e os “nacionais”, mostrando a adaptação dos indígenas ante a dominação. Para Paraíso, “o destino dos Botocudo e Mongoyô do Salto do rio Pardo confundem-se” (1982, p.248). Com a incorporação desses a aldeia do Cachimbo e da Barra do Catolé, levando a nova redução desses, agora sob a ordem do sucessor de João Gonçalves da Costa, seu filho Antonio Dias de Miranda no Planalto da Conquista.

Outro aldeamento da bacia do Pardo é o do Saco do rio Pardo, situado no Riacho Mundo Novo, que deságua no rio principal ainda no sertão da Conquista. Era habitado por índios Mongoyô, já em estágio adiantado de contacto. Provavelmente este aldeamento surgiu em consequência da ação devastadora de Antônio Dias de Miranda contra os Mongoyô e Botocudo na década de 1820, razão pela qual não é anotado por Wied-Neuwied em

1817, ainda que estivesse posteriormente, localizado na foz do riacho Mundo Novo, por onde passou aquele viajante. (PARAÍSO, 1982, p. 248).

O processo de ligação desta aldeia ao núcleo administrativo provincial se deveu pela importância das vias de comunicação entre Ilhéus e Minas Gerais através do rio Pardo, e a comunicação paralela estabelecida com a Imperial Vila da Vitória, grande centro pecuário e comercial, como cita no documento: “No ano seguinte, o missionário afirmava que os "Mongoyôs estão se adiantando muito na civilização e na agricultura - o que, aliás para a política da época, era praticamente sinônimo- de modo que estão quase esquecidos da caça e da pesca" (PARAÍSO, 1982, p. 248).”⁴⁶. Destaca-se neste ponto a atuação dos missionários, como o Frei Francisco Antônio de Falerno e Luis de Grava, para a manutenção dos aldeamentos, que, no entanto, deixaram de ser interessantes para a povoação local.

Consequentemente, porém, ocorriam demissões dos missionários que ali trabalhavam, e os motivos alegados demonstram claramente que a região já se encontrava densamente povoada, e que sua população já tinha grande capacidade de pressão junto aos órgãos decisórios provinciais "Frei Luis de Grava tem seguido o exemplo de Frei Francisco Antônio de Falerno, ótimo capuchinho, que foi removido dali por cuidar mais dos índios que dos habitantes locais". (PARAÍSO, 1982, p. 248).

Conclui-se que não foi o interesse do Governo Provincial manter esses aldeamentos, oferecendo algum nível de proteção a essas populações ameaçadas, principalmente pelo avanço da pecuária, como foco econômico, levando à desintegração dos aldeamentos nessa região do Sertão da Ressaca:

Creio que essa inconstância na permanência de um missionário afrente do aldeamento é sinal bastante elucidativo de que esta não chegava a se enquadrar nas prioridades estabelecidas pelo Governo Provincial. E esta situação é que teria levado a uma mais rápida desintegração dos Mongoyô aí localizados. Estes, provavelmente devem ter-se refugiado em outros aldeamentos como os de Catolé, Barra do Catolé, Cachimbo, Lagoa do rio Pardo ou Santo Antônio da Cruz, ou ainda nas matas interioranas, abandonando as terras de seu aldeamento para a expansão pecuária. (PARAÍSO, 1982, p. 248).

Pode-se perceber os conflitos gerados neste território pelo avanço da pecuária e da colonização contra os territórios indígenas, levando a migrações forçadas para outras regiões próximas, em especial ao rio Catolé. Em específico sobre a ação dos capuchinhos no processo que sucedeu no pós Independência de 1822 nesse território, voltando a Antonieta Miguel, ao refletir sobre a ação colonizadora e catequética.

Como “região de fronteira” o Sertão da Ressaca recebeu orientação diferenciada no tratamento ao indígena por ter sido tardiamente ocupada em relação a outras localidades, a ação colonizadora e catequética ocorreu ao sabor da situação pós-Independência, sob a interferência dos decretos de 1834, que transferia a responsabilidade dos aldeamentos

⁴⁶ PARAÍSO cita: “As dificuldades geradas pela administração de dois aldeamentos, ainda que se tentasse contorná-las com a nomeação de um ajudante leigo "para continuar a ensinar-lhes agricultura... no tempo em que e le ensina os homens da roça, a mulher dele está em sinando às índias em casa serviços domésticos, como os de fiar e tecer" (FALERNO, 18/Q5/1853, apud PARAÍSO, 1982, P. 248).

para a Assembleia Provincial, e de 1840, que intensificava a vinda de capuchinhos italianos, responsáveis pela catequização do Sul da Bahia, além da Lei de Terras de 1850. (MIGUEL, 2000, p 59).

Ao analisar acerca desse tratamento, tomando foco aqui o final do Período Colonial de 1808 a 1822, como esses povos foram “catequizados” através dos aldeamentos até a Independência, no entanto, observa-se uma desestruturação pelo fim dos aldeamentos. Apesar de não ser o foco deste trabalho, a atuação desses missionários, ver-se o papel central na manutenção dos núcleos indígenas, promovendo a integração de diferentes povos ao processo civilizatório. No entanto, segundo Maria Regina Celestino de Almeida, com a chegada da Corte em 1808 ao Brasil, retomou a famigerada “Guerra Justa”, em especial contra os botocudos que também habitavam a região do Sertão da Ressaca:

Em maio de 1808, o Príncipe Regente de Portugal, D. João, assinou a Carta Régia que decretava guerra justa contra os botocudos. Essa medida que, em novembro seria estendida aos kaingang, assinalou a retomada oficial da antiga prática de combater os índios que resistiam ao domínio português e à invasão de suas terras, reduzindo os vencidos à condição de escravos legítimos, contribuindo, sem dúvida, para reforçar a ideologia que dividia as populações indígenas entre selvagens e civilizados. (ALMEIDA, 2009, p. 99)

Apesar da ruptura com metrópole com a Independência em 1822, as construções dessa nação mantêm as estruturas de dominação e massacre desses povos, em especial, aqueles que permaneceram excluídos do processo de “integração” nacional, considerados “selvagens”, contra os quais se proclamou a chamada “Guerra Justa” (ALMEIDA, 2009, p.100).

Voltando ao caso dos Kamakã-Mongoyó, ao refugiar-se em outros aldeamentos esse povo foi se desintegrando e reintegrando-se em outros grupos, ocorrendo o processo da chamada “descaracterização” étnica, levando a perda de suas identidades culturais, como a própria língua, ou dialeto dos mongoyó da família dos Kamakã. Paraíso conclui sua exposição mostrando a situação dessa região na década de 1980:

Hoje, o antigo aldeamento do Saco do rio Pardo não se transformou em sede de qualquer povoação importante. É apenas um pequeno aglomerado de casas sem relevo, sobre a qual não encontramos qualquer tipo de dado estatístico ou informação mais concreta. Não há tampouco, até agora, notícias sobre quaisquer remanescentes indígenas. O último aldeamento existente neste período e região era o de Santo Antônio da Cruz, localizado na foz do ribeirão da Vereda, afluente da margem esquerda do médio rio Pardo, área cortada pela estrada entre Ilhéus e a Vila de Vitória, sendo habitado por índios Mongoyó e Botocudo. (PARAÍSO, 1982, p. 249).

Esse aldeamento faz parte da última etapa da “conquista” exercida por João Gonçalves da Costa e Antonio Dias de Miranda, responsável pela distribuição da população de Mongoyó e Botocudo em sete aldeias ao norte do rio Pardo, dentre estas a da Barra da Vereda, que é descrita por Wied-Neuwied:

"Há também em Barra da Vereda algumas famílias de índios Kamakãs, que trabalham mediante um certo salário! são empregados, sobretudo, na derrubada das matas ou em caçar na floresta. Têm ainda por hábito tirar das plantações do proprietário o que lhes convém; o capitão Sr. Ferreira é bom demais para impedi-lo. Cobrem-se com algumas vestes, sobretudo camisas, e as mulheres usam aventais de retalho de algodão. A maioria havia sido batizada e alguns traziam uma cruz vermelha pintada com urucu na testa, já as mulheres mostravam semi-círculos pretos pintados entre os seios e outros riscos da mesma cor no corpo e na face". (WIED-NEUWIED, 1958 p, 389 apud PARAÍSO, 1982, p. 249).

Paraíso aponta que o destino dos Mongoyós e Botocudos, “se confundem”, pois estes foram levados para outro aldeamento na década de 1820, quando Antonio Dias de Miranda desencadeou sua segunda ofensiva na região do Pardo, voltada contra esses grupos, que ainda não haviam sido aldeados, e que, “devido à importância dos aldeamentos para a implantação e manutenção da estrutura viária, foram colocados em novos aldeamentos ou instalados nos aldeamentos preexistentes e habitados por uma população de pequeno porte, como é o caso deste de que agora tratamos.” (PARAÍSO, 1982, p. 250).

Pode-se perceber que, apesar dessa desestruturação após 1820, durante o primeiro processo de devassamento liderando por João da Silva Guimarães e João Gonçalves da Costa ao território dos Kamakã-Mongoyó ainda em meados do setecentos, esses se mostraram resistentes a esse processo nos sertões do leste por mais de cem anos, como demonstra Paraíso ao introduzir sua tese de doutoramento, publicada como livro *O Tempo da Dor e do Trabalho*, delimitando o território habitado por estes como uma “zona tampão”⁴⁷, ou também como “zona proibida à conquista, no período de 1700 a 1808, localizada entre os rios de Contas, ao norte, e Doce, ao sul, tendo a zona de mineração em Minas Gerais a leste, e que se transformou em refúgio de várias etnias indígenas foragidas do contato com os colonos.” (2014, p. 21). Ao introduzir seu livro, Paraíso mostra uma importante síntese conceitual:

Reafirma-se, assim, o conceito atribuído a termos como conquistar, dominar, colonizar e civilizar, vistos como um conjunto de estratégias governamentais aplicadas a territórios e povos sob seu controle, visando à clara definição do todo nacional e das relações de poder e hierarquia a serem mantidas entre os vários segmentos sociais que, apesar de viverem na América, passam a constituir o povo desse Estado.” (p.26).

Ao desvelar a chamada “conquista” do Sertão da Ressaca, busca-se aqui situar de maneira histórica e também das contribuições da análise antropológica, como o fez Paraíso. Fazendo um recorte de análise dos “aspectos de caráter etnográfico e histórico dos processos de conquista,

⁴⁷ “A delimitação espacial baseou-se na lógica da implantação de um modelo social numa determinada área, a qual foi denominada zona tampão. Essa denominação decorreu da necessidade de configurar um espaço que, em decorrência de um conjunto de medidas político-administrativas adotadas pela Coroa portuguesa, permaneceu interdito por aproximadamente cem anos. Constituindo-se, ao mesmo tempo, em barreira ao acesso às zonas de mineração de vários grupos indígenas.” (PARAÍSO, 2014, p. 21).

dominação e colonização impostos aos territórios e povos indígenas que habitavam a zona tampão entre 108 e 1897 e de caráter dialético das relações interétnicas estabelecidas,” Desta maneira, busca-se dialogar com essa análise que demonstra como foram estabelecidas as “políticas indigenistas e as práticas sociais”, ou das superestruturas jurídicas e infraestrutura, que “oscilaram entre os dois eixos – excluir ou incluir esses povos ao tono nacional – e, por parte das populações silvícolas, as situações e razões que as faziam optar pela aceitação negociada ou não, ou pela recusa de sua inserção como participantes dos desígnios estabelecidos pelo Estado.” Assim, a partir dessas relações, cabe situar o próprio termo “conquista”, que para a autora,

no caso da América, tem sido utilizado quase exclusivamente para designar a ação da Coroa espanhola e de seus colonos nas terras que ficaram sob seu domínio. Apesar das especificidades nos processos de ocupação histórica das colônias lusitanas e espanholas, há um conjunto de elementos comuns, referentes, principalmente, à atuação dos agentes sociais e às políticas estatais, os quais permitem, resguardando as devidas e já referidas especificidades, estenderem o termo conquista ao processo de ocupação das terras que viriam a se constituir no território brasileiro. (PARAÍSO, 2014, p. 27).⁴⁸

Partindo para o foco deste trabalho, o termo “conquista” não só se apresentou como uma ação de dominação pelo devassamento dos territórios indígenas no sertão da Ressaca, mas, marcou o próprio nome do chamado “Planalto da Conquista”, e sua sede “Vitória da Conquista”, demarcando assim geográfica e historicamente as identidades colonizadas, substituindo as presenças indígenas, destruindo seu modo de produção e *habitats*, impondo a lógica colonial de exploração, que, no entanto, buscou incorporar também a força de trabalho e os saberes indígenas, como mostra Paraíso sobre os *agricultores e elegantes Kamakã-Mongoió*

Os Kamakã-Mongoió foram descritos por Wied-Neuwied, Spix e Martius e Denis de forma mais detalhada. Era um grupo Macro-Jê, provavelmente agricultor e ceramista, e que realizava migrações cíclicas em busca de terras ainda não esgotadas. Seu território tradicional localizava-se entre os rios de Contas e Pardo, sendo que, neste último rio, limitava-se a leste com o dos Pataxó, na altura do córrego da Piabanha, afluente da margem esquerda do rio Colônia ou Cachoeira (Wied-Neuwied, 1989, p. 3548-357; 368). São encontradas, no entanto, referências a aldeamentos nos rios Peruípe, Itanhém, Mucuri, compostos por pequenos grupos transferidos para serem defensores dos nascentes povoados de Nova Viçosa, Caravelas e São José de Porto Alegre. (PARAÍSO, 2014, p. 188).

Percebe-se aqui a importância da presença dos Kamakã-Mongoyó para a manutenção dos próprios territórios já ocupados, pois estes eram considerados “mais adiantados em termos culturais” do que os Botocudo e a alegação a de serem “agricultores e exímios artesãos.”. Ainda lhes é atribuída “grande agilidade e elegância nos movimentos”, (2014, p.188). Segundo Paraíso, ao apresentar a visão de Maximiliano Wied-Neuwied sobre os Kamakã-Mongoyó a partir de seus

⁴⁸ Paraíso ressalta que “os termos “conquista” e colono” foram proibidos na Espanha em 1556, sendo substituídos pelas palavras “descobrimento” e povoador, com conotações menos agressivas e não comprometidas com as idéias de violência e expropriação dos povos dominados.” (2014, p. 31).

relatos da Viagem ao Brasil estando na região do Sertão da Ressaca em 1817, atual Planalto da Conquista, diz:

São descritos como um grupo aguerrido que, ao se sentir incapaz de defender seu território do avanço dos colonos, optou por aldear-se ou refugiar-se nas matas. Eram considerados como circunspectos e desconfiados, o que Wied-Neuwied atribuiu à ação violenta dos colonizadores. E uma desconfiança era o fato de esconderem as crianças e os jovens da tribo todas as vezes que algum estranho chegava ao local em que viviam, o que parece ser um sinal indicativo da existência de comércio de *kurukas* na região em que habitavam. (PARAÍSO, 2014, p.188).

É perceptível as relações traumáticas geradas pela invasão dos territórios dos kamakãs, visto que o sequestro de crianças indígenas, já mencionadas como *kurukas*, ameaçava a continuidade da existência desse povo e sua cultura. Por outro lado, estes também “não mantinham boas relações com os Pataxó e com os botocudo, os quais, ao que parece, haviam se deslocado para seu habitat tradicional”. Pois nesses confrontos, esses “teriam matado muitos dos seus guerreiros nos embates que mantinham por imposição dos conquistadores do rio Pardo.” Aqui se destaca a tática de João Gonçalves da Costa, responsável pelo desbravamento dessa região, que levou ao aldeamento compulsório do grupo “que não podiam ou queriam enfrentar naquele momento do contato, em 1806.” (PARAÍSO, 2014, p. 188). Retoma-se adiante como se deu desse processo inicial.

Ao tratar das relações estabelecidas no aldeamento compulsório, haviam tanto relações de troca, como de dominação. Paraíso aponta que “uma das consequências imediatas foi a de se transformarem em falantes bilíngues, além do aumento das taxas de mortalidade”. Também, da exploração do trabalho, “sem ou quase sem receber pagamento algum”. Observa-se também que “esse grupo indígena era agricultor, plantando algodão, mandioca, milho, batata-doce, feijão, inhame, bananas, abacaxi e cabaças, sem, no entanto, deixarem de ser coletores no período das secas. Porém, mesmo nos aldeamentos, não criavam animais domésticos” (PARAÍSO, 2014, 1989, apud WIED-NEUWIED, 1989, p. 377). Pode-se depender desta análise que, mesmo nos aldeamentos, esse grupo indígena buscou manter seu modo de vida, sendo suas culturas alimentares incorporadas também pelos invasores e influenciando diretamente nas condições de permanência desses locais estratégicos para a manutenção da colonização portuguesa nos sertões da Bahia.

Renata Oliveira, no artigo *Retomadas Da Identidade Étnica e Territorial Indígena no Sudoeste Baiano: Um Direito Garantido, Porém Negado*, dá seguimento a sua pesquisa mostrando uma nova perspectiva acerca dessas presenças indígenas, tanto no período até aqui analisado,

quanto no tempo presente, mostrando os movimentos de retomada da memória e identidade étnica indígena no atual território de Vitória da Conquista⁴⁹:

No ano de 2012, quando escrevia a Dissertação de Mestrado intitulada: “*Índios paneleiros do Planalto da Conquista: do massacre e quase extermínio aos dias atuais*”, fui taxada como uma “pesquisadora que transformou trabalhadores rurais em indígenas.” A dissertação por sua vez, recentemente publicada em formato de livro, trata dos discursos e narrativas sobre o processo de colonização do território de Vitória da Conquista questionando o suposto desaparecimento dos povos indígenas da região e trazendo à tona uma memória étnica e identitária do grupo indígena auto denominado Paneleiro-Mongoyó, que afirma e reconstrói uma trajetória histórica calcada na retomada territorial da fazenda Batalha, a partir da continuidade e presença nesse lugar, contrariando as verdades estabelecidas que relegaram aos indígenas um lugar folclórico e imaginário. (OLIVEIRA, 2021, p. 29).

Seguindo esta análise, Oliveira faz o seguinte questionamento: Por que o “incômodo com uma pesquisa que afirmava a permanência indígena no Planalto da Conquista?”. Apontando para problemas relacionados à manutenção de um domínio colonial pela terra. A política e memória local, tão embranquecida contemporaneamente doa o termo eurocentrista “Suíça Baiana”, para uma região múltipla étnicamente, socialmente e culturalmente. Nesta discussão a autora retoma as questões relacionadas à “memória hegemônica” do “suposto êxito colonial empreendido pelo capitão-mor João Gonçalves da Costa, tido como pacificador e agente civilizatório.” (p. 29-30).

Voltando a discutir o tema do mito fundador de Vitória da Conquista a autora problematiza as influências políticas da colonização e se direciona para o movimento de retomada, buscando “reaver um lugar de memória, e das resistências” contra a “permanência do projeto colonial, atualizado no capitalismo exploratório que invade as áreas nativas, destrói o meio ambiente nega direitos garantidos na legislação e restringe a vida enquanto comunidades originárias.”. (OLIVEIRA, 2021, p. 30). Neste sentido, cabe destacar a importância dessa discussão para o reconhecimento das presenças indígenas, retomando não apenas seus territórios originários, mas buscando situar na memória local sua resistência, ou re-existência nos dizeres decoloniais, buscando a formar o reconhecimento da “identidade étnica e territorial indígena no sudoeste da Bahia.” Visando a “implementação e demarcação de terras dos grupos: Paneleiro-

⁴⁹ NASCIMENTO, Washington, org. na apresentação da obra *Antônia Onça e o Mestre em Amansar Brancos: trajetórias e saberes indígenas e africanos no sertão da Bahia*: “O título faz referência a dois personagens, que, a meu ver, são arquétipos dos povos indígenas e africanos presentes naquele espaço: “Antônia Onça” e o “Mestre em Amansar Brancos”. Houve várias Antônias Onças, que não apenas a mãe de dona Alzira, mas, também, Maria Elza Paneleira, a mãe de Moreno Sapateiro e a avó de Zenegão, mulheres indígenas, muitas das quais “laçadas no mato” ou “pegadas a dente de cachorro” e forçadas a viver em espaços brancos, sofrendo os efeitos da realidade racista e violenta, mas se impondo em face da realidade adversa que encontraram em suas vidas.” (NASCIMENTO, 2021, p. 18).

Mongoyó, Camacã-Mongoyó e os Ymboré, Camacã e Mongoyó, localizados entre as cidades de Vitória da Conquista, Itambé e Ribeirão do Largo.” (p.30).⁵⁰.

A referência da retomada do grupo “camacã-Mongoyó”, é discutida mais a frente pela autora, que segue abordando questões da conjuntura política do final do século XX, a partir da Ditadura Militar à atualidade, questões pontuais já apresentadas na introdução deste trabalho. Voltando ao foco deste debate, acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó no atual Planalto da Conquista, Oliveira aponta para a distinção entre duas comunidades que buscam o reconhecimento de seus territórios em Vitória da Conquista:

Do lado indígena, as retomadas ganham fôlego a cada dia. Em Vitória da Conquista, a aldeia urbana Sol Nascente, em processo de retomada territorial desde o ano de 2014, prossegue na luta por um território. Em 2014, o grupo ocupou uma parte da reserva das matas do poço escuro no alto da serra do Periperi. Queriam fundar uma aldeia cultural no topo da serra, pois acreditavam que ocupavam um território ancestral, “a população está até alegre que a gente ocupou. Ali foi a primeira aldeia dos nossos ancestrais.” No entanto, a primeira reação do poder público municipal foi negar a existência de indígenas locais, o “objetivo dos supostos indígenas é instalar a Aldeia Reserva Sol Nascente no local. No entanto, o secretário de Administração conquistense, Gildásio Silveira, negou até mesmo a existência de índios na região.” (OLIVEIRA, 2021, p 48).

Segundo Oliveira, essa retomada foi “um chamado para que outros grupos da região também se auto-afirmassem e engrossassem o movimento.” (p. 48). De acordo com o grupo que promoveu essa ocupação liderada pelo cacique Idalécio Pataxó⁵¹, eles, “não aceitaram o acordo de oferecer uma nova área. A gente quer um local que os turistas tenham acesso, por causa do nosso artesanato”. Pode-se observar, acerca desse processo de reconhecimento, a diversidade desses povos que buscam sua identidade étnica e a retomada dos territórios, que não se limitam apenas a uma questão identitária, mas das suas condições de existência/ re-existência, como a venda de seu artesanato e o acesso a terra. Sobre a atual situação desse grupo, segundo Oliveira, com o passar dos anos, “a aldeia Sol Nascente cresceu. No ano de 2019, ela contabilizava cerca

⁵⁰ OLIVEIRA, Renata de, ao discutir as retomadas: “Tomo como base para a análise desse movimento, as notícias produzidas durante os processos de retomadas, falas e arquivos dos próprios indígenas. Essas comunidades reivindicam as terras de seus antepassados, ou seja, desejam a devolução do patrimônio pertencente aos indígenas que habitaram o denominado sertão da ressaca: Ymboré, Pataxó e Botocudos.” (p.30).

⁵¹ Segundo essa notícia citada por Oliveira: “Apesar da realização de uma reunião com a participação do advogado e historiador Ruy Medeiros, não foi definido nenhum acordo com relação à ocupação. “Eles não aceitaram o acordo de oferecer uma nova área. A gente quer um local que os turistas tenham acesso, por causa do nosso artesanato”, contou o Cacique. Ainda de acordo com a nota, a prefeitura solicitou que os ocupantes apresentem um documento emitido pela Funai para comprovação de sua identidade indígena, além de formalizar a intenção do movimento perante a Administração Municipal. “A gente vai continuar lá e chamar os parentes [outros índios] do resto da Bahia para apoiar, porque quem apóia índio é índio”, finalizou o Cacique Idalécio.” <https://www.bahianoticias.com.br/noticia/165670-supostos--indios-ocupam-area-de-preservacao-em-conquista-prefeitura-nega-existencia-de-tribos.html> (Acesso dia 14/07/2022).

de 40 famílias que se autodenominam Camacã - Mongoyó.”⁵² Oliveira apresenta ainda outro grupo, foco do seu trabalho de pesquisa anterior, os chamados Paneleiro-Mongoyó:

Os Paneleiros-Mongoyó, por sua vez, se dividem no território indígena da Batalha, Ribeirão dos Paneleiros e Lagoa do Arroz. O grupo se autodeclarou Paneleiro - Mongoyó no ano de 2020. Antes, reconheciam –se apenas enquanto “descendentes dos indígenas do planalto da Conquista.” A principal retomada desse grupo é identitária. A eles foram negados pelo Estado (FUNAI) o direito de serem reconhecidos como indígenas. Contudo, esse processo está registrado na memória dos mais antigos assim como dos jovens, tanto no que diz respeito à identidade quanto à terra. (OLIVEIRA, p. 49).

Ao analisar esses processos de retomadas étnicas, destaca-se a importância das lideranças jovens, como mostra a autora na fala da advogada indígena Juliana Oliveira: “a primeira coisa é devolver as nossas terras para que nós possamos desfrutar dos nossos direitos, os direitos mesmo de ser indígena, e de permanecer com a nossa cultura, além de cultivar os nossos ancestrais, permanecer nas nossas terras.”⁵³

Esses movimentos das retomadas pela demarcação das terras indígenas na Bahia, pode-se observar a presença desses conflitos, como se vê no relatório do Cimi - citado na introdução deste trabalho – que deve ser debatido também nos meios acadêmicos, espaços escolares e por toda a sociedade, reavendo o direito originário dos povos indígenas que ainda sangram por lutar contra o preconceito e violência desferida contra si e aos seus territórios. Neste sentido, denunciou Paulo Freire, em seu último livro *Pedagogia da Indignação* (2000), ao se defrontar com a notícia da morte do indígena Galdino Pataxó⁵⁴: “Que coisa estranha, brincar de matar índio, de matar gente. Fico a pensar, mergulhado no abismo de uma profunda perplexidade, espantado diante da perversidade intolerável desses moços desgenticando-se, no ambiente em que decresceram em lugar de crescer.” (p. 31). Assim, essas palavras de indignação devem mover não apenas os sentimentos, mas a ação libertadora contra a opressão aos povos originários, respeitando os modos de viver em seus territórios, bem como os meios de vida, pensando o ambiente em sua totalidade, numa outra pedagogia, como defendia Freire:

⁵² Oliveira aponta mudanças nas relações com o poder público municipal, visando: “criarmos possibilidade de atendermos a solicitações dos nossos índios em relação a trabalho, emprego, renda. Área onde eles possam expor seu artesanato, muito criativo. Em suma, maior participação na vida da sociedade.” De acordo com o cacique Caititu, “a reunião foi muito boa. O prefeito está nos recebendo de braços abertos, porque isso nós não tivemos nesses 13 anos de luta.” (p. 48-49).

⁵³ A autora cita fala de Juliana Oliveira Gonçalves. Entrevista concedida no canal Teia dos Povos em 25 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vLfqq2IGkBg&t=3497s>

⁵⁴ Cinco adolescentes mataram hoje, barbaramente, um índio pataxó, que dormia tranquilo, numa estação de ônibus, em Brasília. Disseram à polícia que estavam brincando. Que coisa estranha. Brincando de matar. Tocaram fogo no corpo do índio como quem queima uma inutilidade. Um trapo imprestável. Para sua crueldade e seu gosto da morte, o índio não era um tu ou um ele. Era aquilo, aquela coisa ali. Uma espécie de sombra inferior no mundo. Inferior e incômoda, incômoda e ofensiva.

Se nada disso, a meu juízo, diminui a responsabilidade desses agentes da crueldade, o fato em si de mais esta trágica transgressão da ética nos adverte de como urge que assumamos o dever de lutar pelos princípios éticos mais fundamentais como do respeito à vida dos seres humanos, à vida dos outros animais, à vida dos pássaros, à vida dos rios e das florestas. Não creio na amorosidade entre mulheres e homens, entre os seres humanos, se não nos tornamos capazes de amar o mundo. A ecologia ganha uma importância fundamental neste fim de século. Ela tem de estar presente em qualquer prática educativa de caráter radical, crítico ou libertador. (FREIRE, 2000, p.32).

Desta maneira, busca-se aqui apresentar uma alternativa para efetivar essa prática educativa que radicalmente, na etimologia da palavra, chegue a raiz desses problemas, que não se resolvem apenas com uma mudança no aspecto da educação, mas como afirma Freire, “Se a educação sozinha, não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda.” (2000, p. 67). Assim, essa transformação compreende também o cerne da estrutura/superestrutura de do modo de produção capitalista, que pelas suas contradições, levando a uma ruptura irremediável do metabolismo social/natural, deve ser superado. Desta maneira, a luta pela terra e os territórios, além do resgate dos saberes e modos de produção originários, podem apontar um caminho, não de retorno aqueles, mas de superação da lógica de acumulação de riquezas e destruição generalizada das condições naturais/sociais da vida, como mostra Friedrich Engels e Karl Marx na crítica ao sistema moderno de produção capitalista e sua relação com a terra:

Por outro lado, a grande propriedade do solo reduz a população agrícola a um mínimo em diminuição constante e opõe-lhe uma população industrial cada vez maior, aglomerada em grandes cidades, gerando assim as condições para uma ruptura irremediável no metabolismo social, prescrito pelas leis naturais da vida; dessa ruptura decorre o desperdício da força da terra, o qual, em virtude do comércio, é levado muito além das fronteiras do próprio país. (ENGELS e MARX, 2011, p. 156).

Conhecidos por sua elaboração crítica ao capital, esses pensadores da modernidade, ao seu tempo, apontaram para essa ruptura “irremediável” do metabolismo social/natural e a fase destrutiva do sistema capitalista, defendendo também outra forma de produção onde a alienação entre o humano e o natural fosse superada, “pela abolição positiva da propriedade privada”.⁵⁵ Assim, soma-se a essa crítica à modernidade capitalista, por uma perspectiva decolonial antissistêmica.

⁵⁵ MARX, Karl, em seus Manuscritos Econômicos-filosóficos: “O comunismo é a abolição *positiva da propriedade privada*, da *auto-alienação humana* e, pois, a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem. ele é, portanto, o retorno do homem a si mesmo como um ser *social*, isto é, realmente humano, um regresso completo e consciente que assimila toda a riqueza da evolução precedente. O comunismo como um naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo e como humanismo plenamente desenvolvido é naturalismo. É a resolução *definitiva* do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetificação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a resposta ao enigma da História e tem conhecimento disso.” (Marx, 1975, p. 192).

Nessa perspectiva, segue a análise a partir do movimento chamado “giro decolonial”, que surge desde a América Latina, traçando suas críticas que se aproximam de outras linhas de pensamento, como o marxismo e seus conceitos, como aponta Luciana Balestrin, acerca da relação entre a decolonialidade e imperialidade, afirmando, que, “a colonização a partir da “América” foi posta como marco importante para a acumulação primitiva do capital”, conceito fundante, tanto para a compreensão do surgimento do capitalismo primitivo, quanto para a Modernidade e suas formas de colonialidade, como mostram os pensadores decoloniais.

Apesar da antiguidade das manifestações imperiais e coloniais ao longo da história do mundo, a hegemonia da força explicativa pelo marxismo do fenômeno imperial provém em parte da sua associação diferencial, constitutiva e vinculante com o desenvolvimento do sistema capitalista na modernidade. Seu início, metaforicamente sugerido no ano de 1492 por Dussel (1993), constituiu pela primeira vez um sistema econômico globalmente interconectado, o sistema mundo moderno/colonial. (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992, apud BALESTRIN, 2017).

Destarte, observa-se que a crítica dessas linhas de pensamento, acerca do capitalismo e suas formas de dominação, que lançou suas bases desde o advento da Modernidade e seu sistema mundo, e até hoje impõe sua estrutura econômica, ou o modo de produção, em termos marxistas, e sua superestrutura, ou seja, da colonialidade do poder e do saber, sobre os povos subalternizados, desde a colonização do atual território americano, que abrigava milhares de culturas e modos de produção distintos. Onde, com a invasão europeia e todas as consequências desse processo, apesar da dominação, da destruição causada pelo genocídio/etnocídio e ecocídio continuados, esses povos ainda resistem em sua ancestralidade, memórias e histórias a serem recuperadas, de forma crítica, visando à convivência intercultural, que pode ensinar outras formas de viver, saber e re-existir.

4. AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DECOLONIAL PARA O ENSINO DE HISTÓRIA: DA MEMÓRIA COLETIVA À RECUPERAÇÃO CRÍTICA DA HISTÓRIA

O corpo e a alma da América, o corpo e a alma de seus povos originários, assim como o corpo e a alma dos homens e das mulheres que nasceram no chão americano, filhos e filhas de não importa de que combinações étnicas, o corpo e a alma de mulheres e homens que dizem não à dominação de um Estado sobre o outro, de um sexo sobre o outro, de uma classe social sobre a outra, sabem, o corpo e alma dos progressistas e das progressistas, o que representou o processo de expansão européia que trazia em si as limitações que nos eram impostas. E porque sabem, não podem bem dizer os invasores nem a invasão. Por isso mesmo, é que a melhor maneira, não de festejar os 500 anos de invasão, não cruzando, porém, os braços diante dos festejos a eles feitos, seria homenagear a coragem, a rebeldia, a decisão de brigar, a bravura, a capacidade de lutar contra o invasor; a paixão pela liberdade, de índios e índias, de negros e negras, de brancos e brancas, de mamelucos, que tiveram seus corpos rasgados, seus sonhos despedaçados, suas vidas roubadas. (FREIRE, 2000, p. 74).

Passados 522 anos desde essa invasão denunciada por Paulo Freire, do bicentenário de uma “Independência” forjada pelos próprios invasores, que apesar da pretensa ruptura com o sistema colonial, sua colonialidade se manteve pela lógica de dominação sobre os povos, indígenas, negros e demais trabalhadores explorados, não só seus corpos, mas suas formas de pensar sua própria liberdade ainda em processo de reconquista. Assim como Freire, se somou outros pensadores, desde a América Latina, de onde se apresentam as contribuições do pensamento decolonial, a partir da interculturalidade crítica, a seguir.

Seguindo esse caminho da decolonialidade e seus aspectos teóricos-metodológicos, a partir das contribuições de Catherine Walsh na obra *Pedagogias Decoloniales* (2017), além de Luciana Ballestrin (2017) no Brasil, que apresenta os pensadores decoloniais latino-americanos. Abordando as reflexões presentes nos textos de Aníbal Quijano (*Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, 2005), que aponta possíveis abordagens sobre a decolonialidade do saber. Dialogando por meio desse debate com o conceito de Memória Coletiva, proposto por Pilar Cuevas-Marín (2017), no sentido da recuperação crítica da história, refletindo acerca da decolonização dos museus, repensando esses como espaços de memória, dialogando com os escritos de Walter D. Mignolo em *Museus no Horizonte Colonial da Modernidade* (2018).

Catherine Walsh (WALSH, 2007), essa propõe uma perspectiva epistêmica pautada na articulação entre uma dimensão pedagógica e decolonial. A autora traça um diálogo entre Frantz Fanon e Paulo Freire, indagando sobre as implicações de “pensar o decolonial pedagogicamente e o pedagógico decolonialmente”. Partindo da proposta de Fanon, baseada na problemática de “racialização e de desumanização”, difere-se da perspectiva de Freire, o qual cunha a ideia de uma pedagogia libertadora. Dessa forma, Walsh ao analisar criticamente a forma de pensar da Modernidade/Colonialidade, propõe a decolonialidade do poder, a do saber e ser:

[...] a interculturalidade crítica deve ser entendida como uma ferramenta pedagógica, que põe em questionamento contínuo a racialização, subalternização e inferiorização e seus padrões de poder, torna visíveis maneiras distintas de ser, viver e saber, e busca o desenvolvimento e criação de compreensões e condições que não só articulam e fazem dialogar as diferenças num marco de legitimidade, dignidade, igualdade, equidade e respeito, mas que também – por sua vez – alentam a criação de modos “outros” de pensar, ser, estar, aprender, ensinar, sonhar e viver, que cruzam fronteiras. A interculturalidade crítica e a descolonialidade, neste sentido, são projetos, processos e lutas - políticas, sociais, epistêmicas e éticas - que se entrelaçam conceitual e pedagogicamente, alentando uma força, iniciativa e agência ético-moral que fazem questionar, transtornar, sacudir, rearmar e construir. Esta força, iniciativa, agência e suas práticas assentam as bases do que eu chamo pedagogia descolonial. (WALSH, 2007, p. 9).

A interculturalidade crítica parte das lutas-políticas, sociais, epistêmicas e éticas, por outros modos de ser, viver e saber a partir da descolonialidade dos saberes e, donde emergem novas formas de pensar e ensinar, através da pedagogia decolonial, vista não como uma nova teoria, mas como um instrumento de transformação social pela práxis. Assim, ao repensar as práticas de ensino-aprendizagem nessa perspectiva, deve-se construir uma análise crítica a partir, buscando novas práticas no local de atuação, reiterando a máxima de pensar globalmente e agir localmente, nos meios formativos, desde as universidades aos demais espaços educativos, como os museus, o objeto de análise a seguir.

Ao tratar das contribuições do pensamento decolonial e a crítica à Modernidade e sua colonialidade, desde a invasão e invenção da América a partir da chegada de Colombo em 1492, segundo Aníbal Quijano:

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005, p.117).

Cabe situar historicamente como se desenvolveu esse processo das relações de “dominação que a conquista exigia”, ou seja, da colonialidade do poder, saber e ser. Seguindo o debate teórico, além da colonialidade do poder exposto acima com o advento do sistema-mundo capitalista⁵⁶, também se estabelece a colonialidade do saber, segundo Edgar Lander:

⁵⁶Aníbal Quijano cita: Quando Raúl Prebisch criou a célebre imagem de “Centro-Periferia” (The American Economic Review, 1959; ECLA, 1960; Baer, 1962), para descrever a configuração mundial do capitalismo depois da Segunda Guerra Mundial, apontou, sabendo-o ou sem saber, o núcleo principal do caráter histórico do padrão de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, que formava parte central do novo padrão mundial de poder constituído a partir da América. O capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado. Sem relação clara com essas específicas características históricas do capitalismo, o próprio conceito de “moderno sistema-mundo”

A Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Como nos disse Walter Dignolo, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens. (LANDER, 2005, p. 3).

Assim, pode-se relacionar essa colonialidade do saber a permanência de uma memória, não apenas da dominação eurocêntrica e o epistemicídio gerado, mas da memória coletiva daquilo que ainda está vivo, que não se desliga da história em sua longa duração, como diz Walsh: “Me refero a caminos que necesariamente evocan y traen a memoria una larga duración, a la vez que sugieren, señalan y requieren prácticas teóricas y pedagógicas de acción, caminos que en su andar enlacen lo pedagógico y lo decolonial” (2017, p. 25). Esse conceito mais amplo de memória coletiva, relacionado às práticas pedagógicas de ação, que dialogam com a pedagogia freiriana segundo a autora:

Obviamente, la pedagogía y lo pedagógico aquí no están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, tampoco están limitadas al campo de la educación o los espacios escolarizados. Más bien, y como dijo una vez Paulo Freire, la pedagogía se entiende como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación. (WALSH, 2017, p. 29).

A proposta decolonial se ancora nas lutas pela libertação, por uma pedagogia da ação, também no sentido cultural, como defende Freire em sua obra *Pedagogia do Oprimido* (1987): ação cultural é “sempre uma forma sistematizada e deliberada de ação que incide sobre a estrutura social, ora no sentido de mantê-la como está, ou mais ou menos como está, ora no de transformá-la,” (p.178). Para Freire esta ação ou está a serviço da dominação, ou a serviço da libertação dos homens. Essa libertação, segundo Pilar Cuevas Marín, está ligada ao processo de transformação pela recuperação coletiva da história.

Surgida desde los aportes provenientes de la *investigación-acción participativa* y la *educación popular*, así como bajo la particular influencia de intelectuales y activistas como el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y el pedagogo brasileño Paulo Freire, la recuperación colectiva mostró las posibilidades de producir conocimiento desde la praxis política y ética, así como desde las diversas lógicas del saber al interior de los sectores populares. Esto en tanto que se dotó de un corpus teórico y metodológico desde el cual se empezó a producir “otras” narrativas históricas que dieron forma disidente a las oficiales, señalando el alcance de un conocimiento surgido a partir del movimiento popular de aquel momento. (MARÍN, 2017, p.69).

desenvolvido, principalmente, por Immanuel Wallerstein (1974-1989; Hopkins e Wallerstein, 1982) a partir de Prebisch e do conceito marxiano de capitalismo mundial, não poderia ser apropriada e plenamente entendido.(p.120).

Seguindo também essa metodologia da investigação-ação, (pesquisa-ação ou pesquisa-participante) busca-se contribuir para a recuperação coletiva da história, por meio *dessa* reconstrução crítica da memória que na visão decolonial se conceitual como “memoria del desprendimiento, una experiencia de carácter decolonial que invita no sólo a reconocer dichas marcas, sino a sanarlas y desde la memoria.” Essas marcas coloniais que ficam presentes nas memórias, geralmente traumáticas, e que aparentam muitas vezes esquecidas, devem ser reconhecidas e sanadas da memória. Assim, é apresentada a pedagogia “*autoindagación en la memoria colectiva*” que sugere pensar a memória como espaço de “*inmanencia, integral y holístico*” (MARÍN, 2017, p.71). Ou seja, a memória do presente ligada ao passado histórico, como um instrumento de transformação pela ação, ou fazer pedagógico freiriano, como sintetiza Marín acerca do conceito de memória coletiva.

Memoria colectiva: Hacia un proyecto decolonial en tanto acto que contribuye a sanar y desde la memoria, habría que decir que la pedagogía de la *autoindagación en la memoria colectiva* busca, desde la matriz anteriormente señalada, articular lo sensible, lo conceptual y el campo de la expresión manifestado, este último, em diversos procesos de creación. De esta manera se procura deshacer la *cultura del silencio*, la contradicción *opresor-oprimido* —en términos freirianos— y que desde una lectura decolonial y del desprendimiento implica la superación de las marcas profundas de la colonialidad inscritas en la memoria social y rearticuladas en la colonialidad global. (MARÍN, 2017, p.101)

Neste sentido, ao refletir sobre os museus como espaços de memória, Mignolo, ao tratar da decolonização dos museus, aponta possíveis abordagens pensando a decolonialidade do saber, ao se relacionar aos estudos acadêmicos:

Uma das tarefas que temos diante de nós é engajar-nos em projetos descoloniais, aprender a desaprender os princípios que justificam museus e universidades, e formular um novo horizonte de compreensão e de condições de vida humana, além da crença sagrada de que a acumulação é o segredo para uma vida decente. Agora, uma vez que analiticamente desvendarmos os papéis colonizadores do museu, o que vem a seguir? A descolonização, é claro, e a descolonização do museu devem ocorrer tanto nos estudos acadêmicos quanto nas exposições e performances do museu. (MIGNOLO, 2018, p. 310).

Segundo Mignolo, os museus e universidades “foram e continuam sendo duas instituições cruciais para a acumulação de significado e para a reprodução da colonialidade do conhecimento e dos seres.” (2018, p. 310). Apesar disso, esses também podem servir de espaço para a decolonialidade dos saberes, a partir da recuperação crítica da história pela memória coletiva. A decolonização dos museus pode abrir espaço para outras abordagens voltadas para o reconhecimento das presenças dos povos indígenas e seus territórios, em especial no ensino de História, dando visibilidade as suas contribuições sócio-culturais, não apenas pelo reconhecimento da diversidade cultural existente, mas pela problematização dos processos de colonização e exploração econômica desses povos pela violência colonial que levaram ao seu genocídio/etnocídio. Porém, esses ainda resistem, ou re-existem, por meio das memórias coletivas

e saberes que são heranças culturais ainda presentes nas comunidades tradicionais, em suas aldeias e aldeamentos, além da ancestralidade que habita em todos, cabendo à recuperação crítica da história resgatar essas memórias e histórias apagadas.

Dessa maneira, depreende-se dos conceitos de resistência cultural, segundo Freire, ou re-existência na forma decolonial, visando uma intervenção pedagógica, pela ação cultural. No entanto, voltando aos princípios da educação problematizadora freiriana, aponta primeiro o problema central em relação a que “história indígena” ensinar? Referindo-se a escolha desses conteúdos, problematiza Freire: “O problema fundamental, de natureza política e tocado por tintas ideológicas, é saber quem escolhe os conteúdos, a favor de quem e de que estará o seu ensino, contra quem, a favor de quê, contra quê”. (2002, p. 110). Neste sentido, pode-se depreender que estas escolhas estão imbricadas de ideologias que podem estar voltadas para a manutenção das relações sociais de opressão, a favor do opressor, ou do oprimido, como defende Freire. Aqui, toma-se o lado dos subalternizados, silenciados e apagados pela opressão da modernidade e sua colonialidade do poder, saber e ser, coadunando com Freire e Quijano, pelas pedagogias decoloniais e a decolonialidade dos saberes.

Neste sentido, Freire segue questionando qual o papel dos educandos na “organização programática dos conteúdos”, entre outros sujeitos envolvidos na “prática educativa.” Ainda, afirmando que “não é possível democratizar a escolha dos conteúdos sem democratizar o ensino.” Visando uma educação democrática e progressista propõe a superação do “saber de experiência feito”, pela participação das classes populares na produção do “saber ainda não existente.” (p.111). Em síntese, esses saberes devem ser considerados para a construção de uma escola substantivamente democrática por meio da relação dialógica: “O diálogo entre professoras ou professores e alunos ou alunas não os torna iguais, mas marca a posição democrática entre eles ou elas.” Ao relacionar esse diálogo de saberes aos conteúdos que devem ser ensinados, ver-se que a preocupação vai para além do “conteudismo”, da forma da educação bancária apresentada nas “aulas expositivas” de pura transferência de conteúdo, que “anulam a capacidade de pensar criticamente do educando”, ou, de outra forma, exposições que “parecem muito mais com cantigas de ninar” que “domesticam” ou fazem com que os educandos “durmam”. Em vez disso, Freire propõe uma terceira posição, que é onde o professor ou professora faz uma pequena exposição do tema e em seguida, o grupo de estudantes participa com o professor na análise da própria exposição. Desta maneira, o professor desafia os estudantes que “perguntando-se e perguntando o professor, participam do aprofundamento e desdobramento da exposição inicial.” (2002, p.119).

Ou seja, por meio do diálogo entre os saberes se reflete sobre a própria prática educativa de forma crítica e coletiva. Visando uma educação não bancária, nessa relação dialógica do

conhecimento não termina no objeto, ou seja, “a relação não é exclusiva do sujeito cognoscente com o objeto cognoscível. Se prolonga a outro sujeito, tornando-se, no fundo, uma relação sujeito-objeto-sujeito.” (FREIRE, 2002, p. 120). Desta maneira, ver-se aqui uma relação também dialética de confrontamento dos contrários e transformação de ambos nessa síntese dialógica. Assim, propõe-se problematizar as fontes historiográficas acerca das presenças indígenas, e sua diversidade, por meio de uma abordagem crítica dos papéis e representações históricas dos povos originários.

4.1. Repensando a América Latina: Da cultura hegemônica ao genocídio/etnocídio

Carecendo de ampliar o debate da história indígena e do indigenismo pela decolonialidade dos saberes, a partir dos estudos subalternos, tomando como referência Aníbal Quijano, busca-se aqui traçar uma aproximação de alguns pensadores latino-americanos do campo marxista, como o peruano José Carlos Mariátegui acerca dos conceitos de “Ocidente” e os brasileiros Manoel Bonfim e Darcy Ribeiro sobre a América Latina, ao discutir repensando a modernidade e o “Ocidente” segundo a perspectiva decolonial, os conceitos de

Colonialidade, modernidade, identidade: Não é surpreendente que a América admitisse a ideologia eurocêntrica sobre a modernidade como uma verdade universal, em especial até o começo do século XX, caso se tenha em conta que aqueles que se arrogavam de modo exclusivo o direito de pensar-se e de apresentar-se como representantes dessa América eram, precisamente, os dominadores coloniais, ou seja, “europeus”. E desde o século XVIII, eram ainda “brancos” e identificados com o “Ocidente”, isto é, com uma imagem mais difundida da “Europa”, mesmo depois de assumir as novas identidades “nacionais” pós-coloniais e inclusive até hoje. (QUIJANO, 2005, p.16).

Apesar da predominância da ideologia eurocêntrica aqui debatida, pode-se apontar rupturas de pensamento dessa “verdade universal” já no início do século XX, por meio de pensadores como o peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), ao tecer sua crítica à modernidade ocidental, segundo Deni Alfaró Rubbo, “construiu uma crítica dialética da modernidade a partir da periferia do Ocidente, contribuindo para uma história intelectual marxista decolonial”, sendo Mariátegui um teórico latino americano, “inserido no horizonte intelectual e epistêmico de sua época, o pensador produziu um relato crítico do sistema capitalista periférico, debatendo tanto seu lado *moderno* quanto seu lado *colonial*, destrutivo e violento.” (RUBBO, 2020, p. 131). Críticas que aproximam estas visões da qual se insere o debate do indigenismo e o Giro Decolonial.

Mariátegui pode ser interpretado como um “pensador decolonial”, desde que o façamos a partir de uma “esquerda marxista decolonial”, pois sua teoria antecipa

uma síntese entre argumento decolonial e marxismo. De certa forma, o pensador andino é duas vezes heterodoxo: um “decolonial” atípico, pois tem como referência o marxismo, e um marxista *dissidente*, pois incorpora a crítica da modernidade europeia ocidental. Realiza, assim, uma ruptura profunda com o paradigma eurocêntrico unilinear e “etapista” do materialismo histórico. (RUBBO, 2020, p.131).

Guardadas as devidas ressalvas sobre as aproximações teóricas desses pensadores decoloniais e marxistas, apresentam em comum a crítica à “modernidade capitalista” e suas consequências para os povos colonizados, donde parte a experiência colonial e, por oposição a esta, a decolonialidade como forma de resistência. Assim, ao abordar a questão do conceito de “Ocidente”, Rubbo aponta que este “pressupõe também uma avaliação de que o nascimento da modernidade remete aos primórdios de 1492 na América Latina – e não a 1789, com a Revolução Francesa e o advento do iluminismo (...)” (RUBBO, 2020, 137-138). Sobre esse debate, ao ser questionado⁵⁷ sobre o significado do descobrimento da América, Mariátegui responde da seguinte maneira

O descobrimento da América é o princípio da modernidade: a maior e a mais frutífera das cruzadas. Todo pensamento da modernidade está influenciado por este acontecimento. [...] A última grande especulação intelectual da era medieval, *A cidade do Sol*, a utopia comunista de Tomás Campanella, aparece influenciada pelo descobrimento da América. Alguns de seus biógrafos insistem que Campanella conheceu e admirou, pelas primeiras crônicas, a civilização incaica. (MARIÁTEGUI, 1994, p.1397 apud RUBBO, 2020, 137-138).

Destaca-se aqui uma visão seminal sobre o conceito de “modernidade” que transpassa a visão da dominação colonial, mas, ao contrário, mostra a reciprocidade entre o choque de mundos a se revelarem, desde o problemático encontro desses mundos em oposição, que vão revelar seus “males de origem”, como mostra Manoel Bomfim no início do século XX, ao analisar a América Latina e seus “males de origem”, cuja primeira publicação data de 1905. Segundo Adélia Miglievich-Ribeiro (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 109-129), revela o quanto o intelectual sergipano antecipa aqueles que, ao longo do século XX, viriam a se dedicar à descolonização do pensamento social brasileiro, contestando o senso comum travestido de ciência que atribuía o atraso brasileiro ao clima tropical, à mestiçagem e a um povo supostamente preguiçoso e refratário ao progresso:

(...), Bomfim fazia notar que nossos índios, os negros trazidos escravizados, os homens e as mulheres aqui nascidos mestiços, nas condições mais inóspitas e vivendo na mais absoluta pobreza, sob intensa violência, eram os únicos produtivos na Colônia, fazendo absolutamente tudo para uma elite despreparada e incapaz de realizar qualquer esforço de trabalho. Assim, a causa de nosso atraso era o sistema colonial que mantinha o parasitismo da Coroa, enviando administradores que conseguiam criar na colônia uma atmosfera de maior fausto que o existente na metrópole. Esta, por sua vez, desconhecia o desenvolvimento industrial ou o Estado Moderno. Noutros termos, as raízes de nosso atraso estavam no cume e não na base da pirâmide social. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 109).

⁵⁷ Questionário promovido pela revista peruana *Variedades* em outubro de 1928.

Segundo Miglievich-Ribeiro, pode-se observar a continuidade desse pensamento crítico ao sistema colonial e ao Mundo Moderno, que é reafirmado por intelectuais como Darcy Ribeiro e suas obras⁵⁸, como referência a antropologia brasileira e latino-americana, que não cabem aqui sua análise. No entanto, destaca a atuação de Ribeiro em defesa dos povos indígenas e suas culturas pelas quais dedicou boa parte de sua vasta obra, também em defesa da educação pública, numa perspectiva insurgente visando desenvolver um pensamento latino-americano próprio e humanista.

Darcy Ribeiro costumava citar a etnologia indígena como sua marca identitária e Rondon (1865-1958) como seu primeiro pai. Os dez anos em que Darcy Ribeiro conviveu com os índios antecederam os chamados políticos posteriores que fizeram de Anísio Teixeira sua segunda e não menos definitiva influência intelectual e moral, agora, noutra seara, a da educação pública. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 112).

Segundo Miglievich-Ribeiro, seu exílio Darcy Ribeiro mantém intensa produção intelectual e, ainda, de participação em projetos de governos latino-americanos. Neste contexto, se dedicou a repensar em suas obras *O Processo Civilizatório* e *As Américas e a Civilização*, ambos publicados em 1968, tendo sido, seus primeiros estudos em antropologia das civilizações. Atento para sua coerência intelectual e originalidade, ao repensar em sua última obra em vida, *O Povo Brasileiro* (1995), com o qual encerra seu ciclo de reflexões sobre a brasilidade e as “americanidades”, tratadas do ponto de vista subalterno. Por isso, cabem ainda algumas conexões com o debate decolonial efervescente no continente, postulando a forte presença de Darcy Ribeiro. Seu pensamento crítico sobre o processo civilizatório pode ser compreendido dentro desse debate decolonial como influência central, desde a América Latina, donde dialogava com a perspectiva de um “marxismo heterodoxo”. Como afirma Miglievich-Ribeiro decidido a “incluir a Ibero-América na história das civilizações com base no materialismo histórico e dialético, é irônico diante dos que contestam sua apropriação heterodoxa do marxismo.” (MIGLIEVICH-RIBEIRO 2014, p.113), assim, sintetiza o próprio Darcy Ribeiro acerca de seu marxismo:

Conforme se verifica, foi Marx quem me pediu que escrevesse O processo civilizatório. Obviamente, ele esperava uma obra mais lúcida e alentada do que minhas forças permitiam. Ainda assim, fico com o direito de crer que, apesar de tudo, o herdeiro de Marx sou eu. (RIBEIRO, 2001, p. 31).

Segundo Miglievich-Ribeiro, sistematiza nada menos que os últimos dez milênios da história dos homens e desenha um esquema da evolução sociocultural, a fim de estabelecer

⁵⁸ Darcy Ribeiro reconhece o débito intelectual para com o pensamento original de Manoel Bonfim na elaboração de seus Estudos de antropologia da civilização formado por *O processo civilizatório – etapas da evolução sócio-cultural* (1968); *As Américas e a civilização* (1969); *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1970); *O dilema da América Latina* (1971); *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1978); e, por fim, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil* (1995). Nestes, estão trinta anos de reflexão sobre quem somos e quem podemos ser, perguntas que tomam, como uma obsessão, o empenho mais fecundo dos estudiosos brasileiros.

algumas ordens possíveis de sucessão de formações socioeconômicas concretas, ainda não incluídas nos grandes tratados de seu tempo. Ribeiro defendia uma “antropologia dialética contrária ainda o culturalismo de Franz Boas uma vez que este recusa o conceito de evolução sociocultural e descarta a generalização teórica.”, que, apesar de reconhecer suas contribuições, “não aceita o relativismo cultural que permite manter os dominados inconscientes de seu potencial emancipatório.” (2014, p. 114). Observa-se aqui a superação de uma visão culturalista para a perspectiva materialista e dialética do próprio processo civilizatório.

Recepcionando *antropofagicamente*, o materialismo histórico e dialético para pensar realidades impensadas por Marx e Engels, antecipava, pois, o *Giro decolonial* de fins do século XX (Ballestrin, 2012) ao entender que a imposição de classificações eurocêntricas aos povos novos implica uma clara violência epistêmica. Não reconhece, portanto, na experiência brasileira, as burguesias progressistas em processos de disputa com as aristocracias feudais, nem o proletariado “ungido por irresistíveis propensões revolucionárias” (Ribeiro, 1995, p. 15). Admite a luta de classes e os blocos antagonistas, mas, informado pelo debate nacional-popular, contraria Marx que previu o fim dos nacionalismos. Para Darcy Ribeiro, conceitos também como escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo que serviram na explicação da história europeia não bastam na análise dos novos cenários, se não por uma mediação crítica. Indaga, por exemplo, se seriam escravistas as sociedades coloniais, ou se seriam feudais ou semif feudais ou ainda, quem sabe, capitalistas. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p.114).

Destacam-se aqui os pontos de convergência e ruptura do pensamento ribeiriano em relação ao materialismo marxista e seus conceitos reorientados a partir do ponto de vista do pensamento latino americano, que, por outro lado, contra o método freyriano da “causação circular”, propõe a antropologia materialista, histórica e dialética. Assim, tomam-se aqui tais contribuições de Darcy Ribeiro como forma de dialógica da análise das relações sociais de produção a partir dos povos indígenas inseridos no contexto do capitalismo colonialista ibero-americano e seu desenvolvimento na América Latina e no Brasil como foco, segundo a autora, Ribeiro:

Inicia sua narrativa com o estudo da expansão europeia. Lembra que mundo feudal europeu resultara do contexto que fez se defrontar e hibridizar bárbaros e civilização greco-romana. Ao longo de séculos, neste mundo, foram gestadas as inovações tecnológicas e sociais que, num dado ponto de acumulação, permitiram a restauração do sistema mercantil e a formação de uma nova civilização sob o signo do Renascimento. Os ibéricos, como povos peninsulares, lançaram-se à expansão ultramarina, subjugando os novos mundos. O capitalismo mercantil, segundo Darcy Ribeiro, marcou a dominação imperialista no mundo. A Europa, representada pela Espanha e por Portugal, sociedades nacionais rigidamente estamentadas de base agrário-artesanal, tendo a Igreja Católica como a principal proprietária de terras, encontrou-se, primeiramente, com a América indígena. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p.116).

Esta “América indígena” contrasta fortemente com as formas e estruturas europeias dominantes das quais tece a crítica a esse processo de dominação imperialista, que se estende aos nossos povos originários, desde a colonização e sua colonialidade que se manifesta não apenas pela lógica de acumulação capitalista, que se mantém pelo poder exercido nos países

historicamente colonizados, mas também pelo domínio do saber eurocêntrico imposto pelas instituições coloniais, desde a Igreja Católica que impôs sua religião destruindo as demais culturas indígenas, bem como, a colonialidade do ser que se manifesta nos modos de vida que ainda resistem, ou re-existem, ante ao etnocídio. Assim, cabe repensar também o conceito de história e cultura, como propõe Walter Benjamin:

O historicismo cultural se identifica empaticamente (*Einfühlung*) às classes dominantes. Ele compreende a história como uma sucessão gloriosa de altos feitos culturais, que vieram se juntar aos precedentes em uma acumulação de “tesouros culturais”. Ele celebra as culturas dos senhores do passado e do presente. Elogiando as classes dirigentes e lhe rendendo homenagens, ele as confere o estatuto de “herdeiras” da cultura passada. Em outros termos, ele participa – tal como estes personagens que levantam a coroa de loureiro acima da cabeça do vencedor – “deste cortejo triunfal que conduz os dominantes a marcharem por cima dos que, ainda hoje, jazem por terra” (Tese VII). (BENJAMIN, 1981, p.1240)

Segundo Michael Löwy, Benjamin “considera que sua tarefa consiste em escovar a história a contrapelo” (Tese VII). Ao discutir os conceitos de cultura sob a luz da história partindo desta concepção, o teórico do materialismo histórico Löwy questiona: “O que isso significa para a história da cultura? Antes de tudo, implica em examinar os “tesouros culturais” com um “olhar distanciado”, situando-se do lado dos vencidos, judeus, párias, escravos, camponeses, mulheres, proletários.” Acrescentam os povos indígenas e seus bens culturais expropriados para compor esses “tesouros”. Contra isso alertava Walter Benjamin sobre “o momento destruidor: demolição da história universal, eliminação do elemento épico, nenhuma identificação com o vencedor. A história deve ser escovada a contrapelo. “A história da cultura como tal é abandonada: ela deve ser integrada à história da luta de classes”. Para integrar a cultura na história a contrapelo, a partir da dialética da luta de classes, Löwy sintetiza a visão benjaminiana que “é preciso se colocar desde uma perspectiva revolucionária/crítica, alimentada pelas imagens dos ancestrais escravizados” e das “gerações derrotadas” (Tese XII). Assim sintetiza a crítica ao processo colonial e seus documentos de barbárie (LÖWY, 2011 p. 26):

Escovar a história a contrapelo é recusar toda identificação com os heróis oficiais do V centenário, os conquistadores espanhóis, os poderosos europeus que levaram a religião, a cultura e a civilização aos índios “selvagens”. Em consequência, é preciso considerar cada monumento da cultura colonial – a catedral do México, o palácio de Cortez em Cuernavaca – como um documento da barbárie, um produto da guerra, da exterminação, de uma opressão impiedosa. Ao examinar a história do ponto de vista dos vencidos, das diversas culturas indígenas das Américas eliminadas pelos vencedores, é preciso considerar os acontecimentos culturais do passado tendo em conta os perigos que ameaçam os descendentes dos escravos índios e negros da época colonial, particularmente o risco representado pelos dirigentes imperialistas atuais que substituíram o império espanhol no cortejo triunfal. Nenhuma pintura alegórica celebra os desfiles vitoriosos do Fundo Monetário Internacional na América Latina, mas nem por isso deixa de existir uma filiação secreta entre os antepassados reduzidos à escravidão trabalhando nas minas para enviar cada vez mais ouro à coroa espanhola e os pobres do continente de hoje, esmagados pelo peso de uma dívida externa impossível de ser paga.

Destarte, esses “documentos da barbárie” continuam sendo contestados, a despeito dessas ameaças latentes no continente latino americano. No entanto, os descendentes dos escravizados re-existem pelas suas formas de luta e cultura, onde “o passado permanece presente na memória coletiva das classes e das comunidades étnicas: a tradição dos vencedores e a tradição dos oprimidos se opõem inevitavelmente.” Assim, a memória coletiva se mostra como um instrumento de luta contra a opressão da dominação histórica, levando não só a perseguição e exploração genocida/etnocida, representando o que Pierre Clastres definiu como “a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento diferentes daqueles que conduzem a empresa da destruição” (CLASTRES, 1982, p. 53-54)⁵⁹.

4.2. Museus como espaços de memória coletiva e saberes indígenas

Ao tratar da especificidade dos museus como espaço de memória coletiva, dialoga-se com as reflexões de Walter Mignolo, ao tratar dos museus segundo a perspectiva decolonial, relacionando este ao conceito de colonialidade dos saberes:

Quanto à colonização do conhecimento, lembre-se que, ao mesmo tempo em que a Europa acumulava dinheiro por meio da extração de ouro e prata no século XVI e por meio da exploração das plantações caribenhas e do comércio de escravos em massa no século XVII, a Europa também acumulava significado. Museus e universidades foram e continuam sendo duas instituições cruciais para a acumulação de significado e para a reprodução da colonialidade do conhecimento e dos seres. (MIGNOLO, 2018, p. 310).

Coadunando com Mignolo, devem-se repensar esses espaços e seus significados, diante do processo colonial de dominação e exploração, e como estes permaneceram orientando as formas de pensar acerca dos povos e nações coloniais, e mesmo, pós-coloniais, pelas permanências dessa “colonialidade do conhecimento e dos seres” em sua longa duração histórica, em termos braudelianos. Desta maneira, o papel, tanto dos museus quanto universidades, podem ganhar novos significados, para além da colonialidade dos saberes. (MIGNOLO, 2018, p. 310).

Assim, visando contribuir para o movimento do giro decolonial, dialogando com esse por meio do debate acerca da presença dos povos e seus territórios historicamente dominados e

⁵⁹Pierre Clastres cita: “Ora, foi principalmente a partir de sua experiência americana que os etnólogos, e muito particularmente Robert Jaulin, viram-se levados a formular o conceito de etnocídio. É primeiramente à realidade indígena da América do Sul que se refere essa ideia. Dispomos aí, portanto, de um terreno favorável, se é possível dizer, à pesquisa da distinção entre genocídio e etnocídio, já que as últimas populações indígenas do continente são simultaneamente vítimas desses dois tipos de criminalidade. Se o termo genocídio remete à idéia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição.” (1982, p. 53-54).

expropriados, trabalhando com esses lugares de memórias, como os museus, não apenas como espaços de acumulação, mas, visando à descolonização dos saberes, superando a visão única e estereotipada da diversidade e cultura desses povos. Primeiramente, Mignolo, a partir da análise crítica da Modernidade/Colonialidade do poder, do saber e do ser, propõe repensar o próprio conceito de museu a partir de sua definição clássica:

Museu: 1615, “edifício da universidade em Alexandria,” do latim. museu “biblioteca, estudo,” de grego. mouseion “lugar de estudo, biblioteca ou museu,” originalmente “um assento (trono/altar) ou santuário das Musas”. Primeiro uso em referência às instituições inglesas foi o de bibliotecas (ex. o Museu Britânico); sentido de “construção para exibir objetos” foi registrado pela primeira vez em 1683 (Dicionário Etimológico Online). Museu no mundo ocidental está estreitamente relacionado à Universidade. A instituição que chamamos hoje de universidade começou a tomar forma em Bolonha no final do século XI, quando os mestres da gramática, da retórica e da lógica começaram a dedicar-se à lei. (MIGNOLO, 2018, p. 311).

Além de lugar de estudo, os museus são lugar de memória, como lembra a etimologia do termo *Mnemosyne*, a deusa da memória da mitologia grega. Porém, estes espaços de estudo e memória devem servir, para além das mitologias e histórias europeias, aos demais povos aos quais são depositários de seus registros, não mostrando apenas a visão colonizadora, mas abrindo espaços coletivos para a construção de narrativas outras, a partir dos povos originários. Haja vista que muitas vezes seus últimos relatos se encontram apagados em algum arquiv ou acervo e cabe ao papel dos historiadores resgatar essas histórias esquecidas. No entanto, ao buscar o reconhecimento dessas outras histórias nessas instituições, Mignolo aponta limitações ao inserirmos o debate decolonial nas mesmas:

O problema que enfrentamos agora é que o paradigma decolonial é uma prática sem instituições. As instituições ainda pertencem ao paradigma imperial/colonial. Deste modo, o reconhecimento é significativo neste momento, pois é melhor ser reconhecido do que reduzido ao silêncio. Mas o reconhecimento não deve nos fazer esquecer que é um reconhecimento dentro e pelo paradigma imperial /colonial. (2018, p. 321).

Assim, o pensamento e as práticas decoloniais devem ocupar essas instituições, mas, reconhecer suas limitações e provocar transformações que rompam com o paradigma dominante. “A mudança decolonial não é apenas uma mudança no conteúdo, mas na lógica da conversação. É a desobediência epistêmica e estética que abre e coloca sobre a mesa a opção decolonial.” (MIGNOLO, 2018, p. 322). Isso significa não aceitar apenas participar desses espaços, mas abrir caminho para o debate e confrontação dos conhecimentos postos, para dialogar com os saberes historicamente subalternizados. Portanto, ao tratar dos museus como foco do debate decolonial nesse trabalho, tem-se por objetivo a construção de um entendimento mais amplo desses como espaços de memória coletiva e dialógica, para além da colonialidade dos saberes.

A opção decolonial não é proposta como uma proposta totalitária que substitua imediatamente tudo o que está sendo feito. A opção decolonial é uma opção e, como tal, torna evidente que não existe uma maneira correta ou natural de definir o que os museus devem fazer. Os museus devem oferecer espaços para muitos tipos de atividade interpretativa (dialogando ou contestando uns aos outros). A opção decolonial desloca o “espetáculo” e a “performance” das exposições e instalações do museu e traz para o primeiro plano o que o “espetáculo” e a “performance” escondem: a colonialidade, ou seja, o lado mais sombrio da modernidade, dos quais os museus são uma instituição fundamental. (MIGNOLO, 2018, p. 322).

Ao fazer essa opção pelo pensamento decolonial, tomando como referências a pesquisa-ação participativa e educação popular, que se inserem no conjunto das chamadas “pedagogias decoloniais”, e sua proposta metodológica adotada de forma dialética, ou como ferramenta na produção do conhecimento histórico, nas palavras de Cuevas-Marín: “permitía visualizar la realidad tomando distancia de ella, para de esta manera realizar un proceso de teorización y abstracción, “volviendo así con nuevas herramientas interpretativas sobre lo concreto.” (2017, p. 77). Desta maneira, voltando-se para a educação pela práxis, na pedagogia freiriana, propõe esse método de pesquisa alternativa em que se aprende a fazer melhor esta pesquisa através da ação, onde o professor-pesquisador busca investigar a realidade concreta acerca dos problemas enfrentados na prática docente, propostas desde Orlando Fals Borda e Paulo Freire:

Bajo la influencia inicial de pensadores y activistas como el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, gestor junto con otros intelectuales de la propuesta de investigación-acción participativa, y del pedagogo brasileño Paulo Freire, cuyos legados habían sentado las bases para el surgimiento en este mismo periodo de la educación popular, la recuperación colectiva de la historia se nutrió de la investigación-acción, em tanto incorporó los fundamentos epistemológicos que surgieron como elementos de cuestionamiento frente al paradigma funcionalista imperante dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Por el lado de la educación popular incluyó, entre otros referentes igualmente importantes, el debate sobre la “concientización” y el “diálogo” como necesarios para la producción de otras formas de conocimiento. (CUEVAS-MARÍN, 2017, p. 77).

Destaca-se que essa metodologia da pesquisa-ação e/ou da educação popular pensada no Brasil por Freire, coaduna com o objetivo central aqui abordado, da recuperação coletiva da história indígena, visando à produção de conhecimentos outros, ou seja, pela decolonialidade dos saberes. Promovendo a reflexão e transformação dos educando, por meio do diálogo levando a da conscientização, segundo Freire:

A conscientização é isto; tomar posse da realidade; por esta razão, e por causa da radicação utópica que a informa, é um afastamento da realidade. A conscientização produz a desmitologização. É evidente e impressionante, mas os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação: como desmitologizar, se eu oprimo? Ao contrário, porque sou opressor, tenho a tendência a mistificar a realidade que se dá à captação dos oprimidos, para os quais a captação é feita de maneira mística e não crítica. O trabalho humanizante não poderá ser outro senão o trabalho da desmistificação. (FREIRE, 1980: 16)

Nessa perspectiva, Freire propõe romper com a visão mítica, da consciência ingênua, para a consciência crítica, ou seja, “a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica. Nas suas correlações causais e circunstanciais”, já a consciência ingênua, pelo contrário, “se crê superior aos fatos, dominando-os de fora, se julga livre para entendê-los conforme melhor lhe agrada” (FREIRE, 1982^a, p. 138). Desta forma, cabe analisar as fontes acerca do objeto de estudo, a presença dos Kamakã-Mongoyó, analisando os documentos históricos junto aos educandos, levando a recuperação coletiva da história, interligando à memória coletiva, visando problematizar, para além do apagamento/esquecimento desses povos, a importância de suas formas de (re)existência, como mostra Casé Angatu:

Ao mesmo tempo, apesar de silenciadas e invisibilizadas, também não é uma novidade as diferentes formas de autorreconhecimento coletivo e individual como indígenas frente a negação de suas indianidades. Apesar das invisibilidades, silenciamentos e proibições, são historicamente tradicionais as formas diferenciadas de (re)existência e resistência expressa no modo como Povos ditos exterminados se apresentam. (SANTOS, 2021, p.23).

Assim, ao dar ouvidos a essas vozes por vezes silenciadas, desde o processo colonial às violências dos dias atuais, discutidas na introdução deste trabalho, buscando dar visibilidade a esses pensadores indígenas e indigenistas, defendendo aqui o reconhecimento de suas histórias e culturas contra a negação de suas indianidades, apresenta-se numa perspectiva decolonial o conceito de re-existência, ou mesmo, pela resistência histórica desses povos que retomam seu destino nas lutas diárias pelos seus modos de ser, viver e saber.

Destarte, ancorando-se nessas elaborações teóricas e pedagógicas, apresenta-se a proposta de intervenção por meio do Guia Histórico-Didático: Na trilha dos Kamakã no Planalto da Conquista, propondo uma abordagem decolonial para o ensino de história indígena a partir das fontes documentais disponíveis nos museus, repensados como espaço de memória coletiva. Busca-se promover esse debate de forma dialógica com os conhecimentos dos educandos, segundo a pesquisa-ação participante por meio da memória coletiva, visando à recuperação crítica da história. Rompendo assim com os estereótipos e preconceitos da consciência ingênua para a consciência crítica, segundo a pedagogia libertadora freiriana. Promovendo o objetivo da educação para as relações-étnico-raciais, ao pensar o ambiente escolar e os demais espaços de memória, como os museus, foco da intervenção pedagógica.

5. GUIA HISTÓRICO-DIDÁTICO: NA TRILHA DOS KAMAKÃ-MONGOYÓ PELAS VIAGENS AO BRASIL DO SÉCULO XIX

APRESENTAÇÃO

Este guia histórico e didático é o produto do trabalho desenvolvido no Mestrado Profissional de História (ProfHistória 2020), parte final da dissertação intitulada: A presença dos Kamakã-mongoyó do Planalto da Conquista. Tomando como foco os registros históricos acerca das presenças indígenas⁶⁰, desde o processo de ocupação deste território conhecido como Sertão da Ressaca ao final do século XVIII e início do XIX, liderado por João Gonçalves da Costa⁶¹, o fundador da atual cidade Vitória da Conquista⁶². Ao discutir essas presenças, em especial dos Kamakã-Mongoyó, promove-se um debate bibliográfico a partir das fontes da historiografia regional, bem como, dos relatos e imagens da *Viagem ao Brasil* do Príncipe Maximiliano Wied Newied (1815-1817), disponíveis nos acervos do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira e Museu Regional de Vitória da Conquista - vinculados à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Bem como os registros dos demais viajantes naturalistas Von Martius e Spix (1818) e de Jean Baptiste Debret (1816-1834).

A partir dessas fontes se produziu o *Guia histórico-didático: na trilha dos Kamakã-Mongoyó*, tendo por objetivo promover o conhecimento sobre os povos originários, voltado ao Ensino de História e Cultura Indígena, amparado pela Lei 11.645/08, dialogando com os saberes indígenas e os conteúdos prescritos para o Ensino de História, a serem trabalhados pelos professores e alunos do Ensino Fundamental II. Visando também preencher o vazio deixado na Base Nacional Comum Curricular de 2018, na Parte Diversificada, cujos conteúdos devem contemplar a história regional, e as diversidades sociais existentes.

⁶⁰ Acerca das presenças indígenas toma-se como referência o livro: “*Ymboré, Pataxó, Kamakã: A presença indígena no Planalto da Conquista*”, (AGUIAR; MEDEIROS; MIGUEL, 2000) edição nº 5 da Revista Memória Conquistense, produzida pelo Museu Regional, a partir dos escritos de Edinalva Padre Aguiar, Rui Hermann Medeiros, Antonieta Miguel.

⁶¹ Acerca das ações de João Gonçalves da Costa, toma-se como referências as obras: *A conquista do sertão da Bahia no Século XVIII: Mediação cultural e aventura de um preto forro no Império Português*”, artigo de Isnara Pereira Ivo (2005), que trata das agências de João Gonçalves da Costa; e ainda a Tese “*Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa no século VXIII*” (2009).

⁶² Sobre esse processo de ocupação toma-se como referência a obra de Maria Aparecida Silva de Sousa: *A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia*, (SOUSA, 2001).

Por meio do diálogo dessas fontes se produziu o guia, apresentando uma abordagem decolonial, a partir da perspectiva teórica da interculturalidade crítica, debatendo acerca da temática indígena por meio do conceito de memória coletiva, cotejando com as produções da historiografia regional sobre as presenças indígenas, visando uma recuperação coletiva da história e memória. Desta maneira, a memória do presente ligada ao passado histórico, como um instrumento de transformação pela ação, ou fazer pedagógico freiriano, dialogando com o conceito chave de memória coletiva a partir de Pilar Queva Marín⁶³. Marín e Freire coadunam na defesa do que se entende como uma pedagogia decolonial que pode somar a produção de conhecimentos voltados para o ensino da temática indígena, ancorado nessas elaborações teóricas e pedagógicas da interculturalidade crítica.

Em suma, é a partir dessa perspectiva decolonial de memória coletiva, pela pedagogia da “*autoindagación*”, retomada pela proposta libertária de Paulo Freire, que se apontam caminhos para a superação das marcas profundas da colonialidade ainda presentes na memória social. Assim, deve-se compreender a necessidade de superar os conceitos eurocêntricos, mesmo o de “memória coletiva” apartados da história, como forma de apagamento das memórias do genocídio/etnocídio indígena, ainda que traumáticas, que devem ser revistas e sanadas. Num sentido pedagógico, a partir da visão freiriana, recupera-se a perspectiva da educação problematizadora e libertadora, visando uma abordagem onde não apenas o “professor-pesquisador” seja o foco da relação de produção de conhecimento, mas, pensando numa relação dialógica entre o educador e educandos, ou “educador-educando”, possam, “mediatizados pelo mundo”, reconstruir as memórias, de forma coletiva, visando a recuperação crítica da história dos povos oprimidos e subalternizados, que, por esses meios, devem se autolibertarem da visão única e eurocêntrica de mundo moderno/colonial, no sentido da decolonialidade dos saberes.

⁶³ Este debate é feito no capítulo: *as contribuições do pensamento decolonial para o Ensino de História: da memória coletiva à recuperação crítica da história*, apresentando o conceito chave aqui utilizado de Memória Coletiva, segundo Pilar Queva Marín (MARÍN, 2017, p.101).

5.1. O Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira e Museu Regional Henriqueta Prates de Vitória da Conquista-BA e a presença indígena

Ao analisar as fontes acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, apresentam-se as fontes aqui utilizadas a partir do acervo do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira (MP), e do Museu Regional Casa Henriqueta Prates (MR), desde as imagens da Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano Wied Newied (1815-1817), bem como a produção da historiografia regional aqui apresentada, valorizando espaços de memória que museus e ambientes educativos possibilitam construir.

Figura 2 - Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira⁶⁴



Ao tratar brevemente a história do Museu Pedagógico Padre Palmeira, popularmente conhecido como ‘Ginásio do Padre’, segundo a descrição do professor Ruy Medeiros, o prédio do velho Ginásio de Conquista está localizado na Praça Sá Barreto, local que abrigou escola municipal e temporariamente o Educandário Sertanejo, propriedade do poeta Euclides Dantas, segundo Medeiros⁶⁵.

⁶⁴ Imagem e informações disponíveis no site: <http://www.uesb.br/noticias/museu-pedagogico-realiza-ciclo-de-debates-virtuais/> (acesso dia: 19/09/2022).

⁶⁵ Relatos do professor Ruy Medeiros para o projeto de implementação do Museu Pedagógico da UESB. Disponível no site oficial vinculado a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – de Vitória da Conquista (UESB): http://www2.uesb.br/museupedagogico/?page_id=42 (acessado dia 09/07/2021).

Nas décadas de 1920 e 1930, a Igreja Matriz de N. S. das Vitórias o doou ao Padre Luiz Soares Palmeira para que ali o referido religioso instalasse um ginásio (escola secundária). (...) O Padre Palmeira construiu, em anexo, sua residência, que seria demolida, já deteriorada, na década de 1970. Nos anos 60, o prédio foi transferido para a Diocese que aí manteve o Colégio Diocesano até a construção de outro prédio na mesma praça, para onde transferiu suas atividades. Mas, o velho prédio continuou servindo à educação e cultura. Aí funcionou, nos anos 70, a Faculdade de Formação de Professores, embrião da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, e o Museu Padre Palmeira, ligado ao Arquivo Municipal. Doravante, o prédio encontra-se de posse da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) em regime de comodato celebrado com a Diocese de Vitória da Conquista, para abrigar, justamente, o Museu Pedagógico (MP). (MEDEIROS, 2003).

Destaca-se a atuação do Padre Palmeira, que, além de importante figura política⁶⁶, o mesmo teve um papel singular para a educação no município e no estado da Bahia, culminando na própria criação desse espaço que deu origem a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, mostrando também a relevância do MP para a história e memória da região e produção acadêmica, onde, partir de 2003, com a instalação do Museu Pedagógico da UESB aberta a visitas tanto para público geral, quanto para estudantes e pesquisadores, vem desenvolvendo seu trabalho tendo por objetivos:

1-Preservar e divulgar fontes documentais que testemunhem a História da Educação e das ciências na região Centro-Sul da Bahia; 2- Propiciar à comunidade acadêmica o acesso a fontes historiográficas, seu manuseio, catalogação, visualização do acervo bibliográfico correspondente aos diversos saberes que dão sustentação e sentido à educação, nas várias áreas do conhecimento em seu processo inter/transdisciplinar; 3- Identificar espaços de guarda de documentos que retratem a educação no Centro-sul da Bahia nos seus diversos aspectos, de forma a estabelecer permanente olhar e interpretação sobre a trajetória e história dos saberes; 4- Viabilizar a ideia de Museu como espaço vivo de defesa e proteção do patrimônio cultural, respeito à liberdade de expressão, da crítica e das várias formas de linguagem que expressam as teorias do conhecimento sobre a educação e a história. (MP/UESB, 2021)⁶⁷

Observando a importância dessas fontes documentais para a educação e a própria história regional, bem como, os documentos preservados no Museu Pedagógico, também como espaço de memória do patrimônio cultural local. Assim, coadunando com esses objetivos, busca-se contribuir para a produção e ensino de história indígena a partir de seu acervo, como fonte de conhecimento histórico. O MP vem dando essa visibilidade à questão indígena, que, além do acervo permanente, proporcionou duas exposições sobre essa temática. A primeira foi a Exposição Saberes Indígenas – suas ressignificações em Vitória Da Conquista – BA (2007 – 2008) disponível no Memorial de Exposições do Museu pedagógico:

⁶⁶ O Padre Luiz Soares Palmeira teve papel político relevante na década de 60 se tornando deputado estadual entre 1959 e 1963, e Secretário da Educação do Estado, entre 1963 e 1967, no governo de Lomanto Júnior. (Com o Golpe de 1964, seus direitos políticos foram cassados, tendo recebido anistia somente no governo do general João Batista Figueiredo).

⁶⁷ Disponível em: http://www2.uesb.br/museupedagogico/?page_id=4590 (acessado dia 06/08/2021)

Apresentamos a genealogia da educação na sua acepção de prática social, tornando visíveis os materiais e representações da nossa formação indígena. Recuperamos a dimensão educacional das práticas indígenas em Vitória da Conquista, dando visibilidade a saberes milenares, estratégicos para a nossa sobrevivência, tais como processos de cura da medicina popular, conhecimento das ervas medicinais, artesanato com cerâmicas e cestarias, símbolos religiosos de matriz indígena presentes, sobretudo, nas umbandas conquistenses e em comunidades negras localizadas na região. (MP/UESB, 2021)

A segunda exposição, Revisando a Exposição Saberes Indígenas (2019), mostra mais uma vez as imagens e gravuras que retratam os indígenas da região, além de achados arqueológicos como pedras polidas, pontas de flecha, etc. Além de fotografias dos seus remanescentes chamados “índios paneleiros”, artesãos de utensílios domésticos como panelas de barro, colher de pau, gamelas entre outros elementos que representam a história e permanência das culturas e saberes indígenas. Nesse sentido, visando estar contribuindo através desse trabalho para uma maior aproximação desses conhecimentos dispostos no MP - mesmo na forma virtual, diante da pandemia da Covid 19 nos anos de 2020 a 2021- pode-se apresentar através da plataforma virtual do museu, suas exposições permanentes e temporárias para os estudantes dos 8º e 9º anos do Ensino Fundamental II. Não sendo o foco desta pesquisa a exposição analítica desta apresentação, busca-se propor uma abordagem decolonial para o ensino de história indígena a partir destas fontes aqui citadas.

Acerca do acervo do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira, na parte das exposições permanente, já no corredor de entrada, pode-se ver uma série de imagens que retratam os povos indígenas que habitaram o atual território de Vitória da Conquista. Porém, é necessária uma visão acurada para identificar quais eram esses povos e suas culturas, remetendo a pesquisa bibliográfica aqui já apresentada no capítulo acerca das contribuições da historiografia regional. Essas imagens e textos serão apresentados e discutidos na segunda parte deste guia.

Figura 3 - Museu Regional Casa Henriqueta Prates



Fonte: site da Uesb (por Ascom - Publicada em: 16/05/2019, acesso, 21/09/2022).

O Museu Regional Casa Henriqueta Prates foi implantado em 1991 e conta com onze espaços temáticos, além das dependências administrativas. Em relação a sua característica arquitetônica é possível afirmar que:

O casarão mantém características do passado: arquitetura original de meados de 1884, quando foi construído, piso de pedras, parte do forro e a porta sempre aberta. Era assim que se mantinha quando residia Henriqueta Prates, que chegou a se tornar conselheira da comunidade e de políticos regionais.⁶⁸

Para a professora Ana Cláudia Rocha, coordenadora do Museu, além da importância da preservação do prédio em si, “a outra é a preservação da memória de uma mulher que se destacou aqui na sociedade conquistense. Uma mulher que se tornou líder da comunidade, líder da sua família”.⁶⁹ Segundo o site da UESB, instituição mantenedora do Museu Regional, tendo a representatividade como um dos objetivos, o Museu Regional busca criar vínculos entre o que está sendo exposto e as lembranças pessoais dos visitantes. Entre as salas temáticas, pode-se

68

⁶⁹ acerca do artigo de Ana Claudia: Revista Memória Conquistense, número 6 – Recortes de memória p. 17-43. Título do partio: *Henriqueta Prates dos Santos Silva: um Mito de Vitória da Conquista*.

destacar a Sala Ruy Medeiros, onde, é possível encontrar o acervo que representa o sertão no passado: lampiões, objetos de montaria, máquinas de costura e brinquedos artesanais. Também, na sala Henriqueta Prates, estão expostas fotos, e objetos da vida e época da dona, “mantendo viva a memória dessa figura importante da história conquistense. Pode-se observar neste espaço, além das contribuições de diversas personalidades, em especial daquelas que representam a história de Vitória da Conquista”, como informa o site⁷⁰:

A visita ao equipamento da Uesb é uma visita ao passado conquistense, a começar pela localização, onde aconteceu o surgimento do núcleo urbano. Em uma das salas, que levam o nome de importantes personalidades que marcaram a história de Vitória da Conquista, a ambientação de uma sala típica do município na década de 1960 abriga duas obras do artista Orlando Celino: uma recém-adquirida pela Universidade, retrato do desbravador João Gonçalves da Costa, que fundou o Arraial da Conquista; e uma cedida temporariamente pelo pintor, do Jardim das Borboletas.

Em seu acervo pode-se observar importantes sobre a história local, como a versão ilustrada da Viagem ao Brasil de 185-187 do príncipe Maximiliano Wied-Newied, além de achados arqueológicos, como pedras polidas e utensílios domésticos indígenas, também, várias fontes materiais e documentais doadas por Mozart Tanajura, Ruy Medeiros. Além da imagem supracitada, da pintura de João Gonçalves da Costa do pintor Orlando Celino.

Figura 8 - Pintura de João Gonçalves da Costa de Orlando Celino



⁷⁰ “O Museu possui um acervo composto por obras de artistas plásticos regionais, objetos da cultura popular local, fotografias e peças da história da cidade em diversas épocas, além de um importante material bibliográfico. Na Biblioteca Heleusa Câmara, estão disponíveis 1.293 livros, 179 revistas e 32 vídeos. Já na Sala Glauber Rocha, há vídeos e documentários, fotografias, livros, cartazes e reportagens sobre o cineasta e sua obra.” (Idem).

(Acervo do Museu Regional, por Ascom 16/05/ 2019).

Este quadro chama atenção por ser uma representação criada a partir da descrição histórica, como um “bandeirante” típico daqueles representados nos livros de História do Brasil, destacando o fato de ser retratado como um negro, pela sua tonalidade de pele mais escura que aquele que serviu de modelo para a obra, o seu descendente Elomar Figueira Melo, cujos tons mais europeus destoam do ancestral. Por outro lado, aponta-se para a importante contribuição do MR acerca das presenças indígenas, desde seu acervo histórico, como a versão do livro *Viagem ao Brasil* do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied, em sua versão em português de 1943, disponível em cópia para pesquisa, bem como a versão complementar com os excertos e ilustrações de Josef Roder e Herbert Baldus (1969) apresentados no guia, bem como a produção da Revista Memória Conquistense em sua 5ª edição acerca dos *Ymboré, Pataxó e Kamkã. A Presença Indígena no Planalto da Conquista* (2000), organizado pela professora Edinalva Padre Aguiar, que serviu de texto base para este guia.

Viajante e naturalista, que esteve na região do Sertão da Ressaca em 1817,⁷¹ registrando as presenças indígenas em seus territórios, sendo estes registros a principal fonte de informações sobre a história da ocupação do território do Planalto da Conquista no século XIX. Ao qual se prestou a homenagem através do monumento que simboliza sua *Viagem ao Brasil*.

Figura 9 - Monumento ao Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied

⁷¹ A discussão sobre o processo de ocupação/invasão do Sertão da Ressaca, no final do século XVIII e início do XIX, é feita no capítulo principal desta Dissertação: *A Presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto Da Conquista: do quase “extermínio” à re-existência*. Onde se apresenta um mapa comparativo deste território na p. 49.



Foto autoral do Monumento ao Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, na Avenida Olivia Flores, Vitória da Conquista-BA (06/07/2022).

Este monumento pode ser trabalhado como um lugar de memória, não apenas do príncipe Wied-Neuwied, mas dos indígenas que ele conheceu e legou seus registros. Segundo a descrição do professor Ruy Medeiros, no monumento em homenagem ao príncipe, ao descrever sua vida e a importância de sua obra:

Maximiliano, Príncipe de Wied-Neuwied, nasceu em Neuwied, Alemanha, em 23 de setembro de 1782. Considerado um dos maiores naturalistas de seu tempo, percorreu grande parte do território brasileiro nos anos de 1815 a 1817, estudando a fauna, a flora, descrevendo a paisagem, e observando in loco indígenas, especialmente os camacãs e os botocudos. Seu trabalho etnográfico é de grande valor. De sua viagem resultou a importante obra "Viagem ao Brasil", onde se encontra a descrição da Aldeia da Conquista, hoje cidade de Vitória da Conquista, um álbum (atlas) com 22 estampas, registros sobre os nativos do Planalto da Conquista, inúmeros desenhos e informações. Escreveu ainda Contribuições para a História Natural do Brasil, em 4 volumes. Posteriormente, desenhos e manuscritos de Maximiliano foram editados, a partir de originais guardados no palácio de sua família, por Josef Rôder e Hermann Trimborn. O príncipe dedicou-se igualmente a pesquisas nos Estados Unidos. Tudo o que conhecemos hoje sobre Vitória da Conquista nos anos iniciais do século XIX se deve aos textos e desenhos do Príncipe Maximiliano. Maximiliano faleceu, em Wied-Neuwied, em 3 de fevereiro de 1867.

(Informações disponíveis no Monumento ao príncipe Maximiliano Wied-Neuwied, com texto de MEDEIROS, 2008, visitado dia 10/08/2022)⁷².

⁷² Monumento ao Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied: Arte de Eduardo Gomes, faiança portuguesa, tendo por base a tela "Na floresta virgem do Brasil", de Johann Heinrich Richter, que retrata Maximiliano e Quäck. Projeto Arquitetônico: Jean Gaston e Epaminondas Berbert. Texto: Ruy Medeiros. Vitória da Conquista-BA, (09/11/2008).

Pode-se analisar na imagem do Monumento sobre a viagem do príncipe a presença de seu acompanhante, o indígena da família dos Borun, de nome Quäck, seu “língua” (guia), e teve papel importante nesta expedição pelo centro-sul da Bahia nos anos de 1815-1817⁷³. Além deste, existem em Vitória da Conquista dois monumentos que fazem menção ao processo colonial, sendo o primeiro conhecido como monumento aos bandeirantes, foi construído na gestão de Régis Pacheco, e inaugurado em 13 de novembro de 1940. Segundo as informações do site da Prefeitura Municipal, este faz uma homenagem aos primeiros sertanistas da região, especialmente a João Guimarães Costa e José Gonçalves da Costa, portugueses responsáveis pela fundação da vila. Seu nome oficial é Monumento aos Fundadores da Cidade. E ainda outro Monumento ao Índio:

Figura 10 - monumento aos fundadores



Foto autoral (2022)

Figura 11: Monumento ao Índio



Foto autoral (2022)

Localizado na praça Caixeiros Viajantes, o Monumento ao Índio foi inaugurado em 5 de junho de 2000. Presta uma homenagem aos povos indígenas, especialmente aqueles que habitaram a região de Vitória da Conquista e que foram dizimados pelos colonizadores. Trazendo um elemento típico do cotidiano indígena – a flecha –, o objetivo é lembrar a

⁷³ Sobre a vida de Quäck: “A cidade de Jequitinhonha, em comemoração ao ano de seu Bicentenário, realizará o "ENCONTRO INDÍGENA – HOMENAGEM AO BORUN KUÊK E AO PRÍNCIPE MAXIMILIANO DE WIED", nos dias 13/14/15 de maio, ocasião em que serão restituídos à tribo Krenak os restos mortais do borun Kuêk, morto em 1834 na Alemanha e desde então expostos no Museu de Antropologia da Universidade de Bonn.” Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/encontro-indigena-homenagem-ao-borun-kuek-e-ao-principe-maximiliano-de-wied/> (acesso dia 02/08/2022).

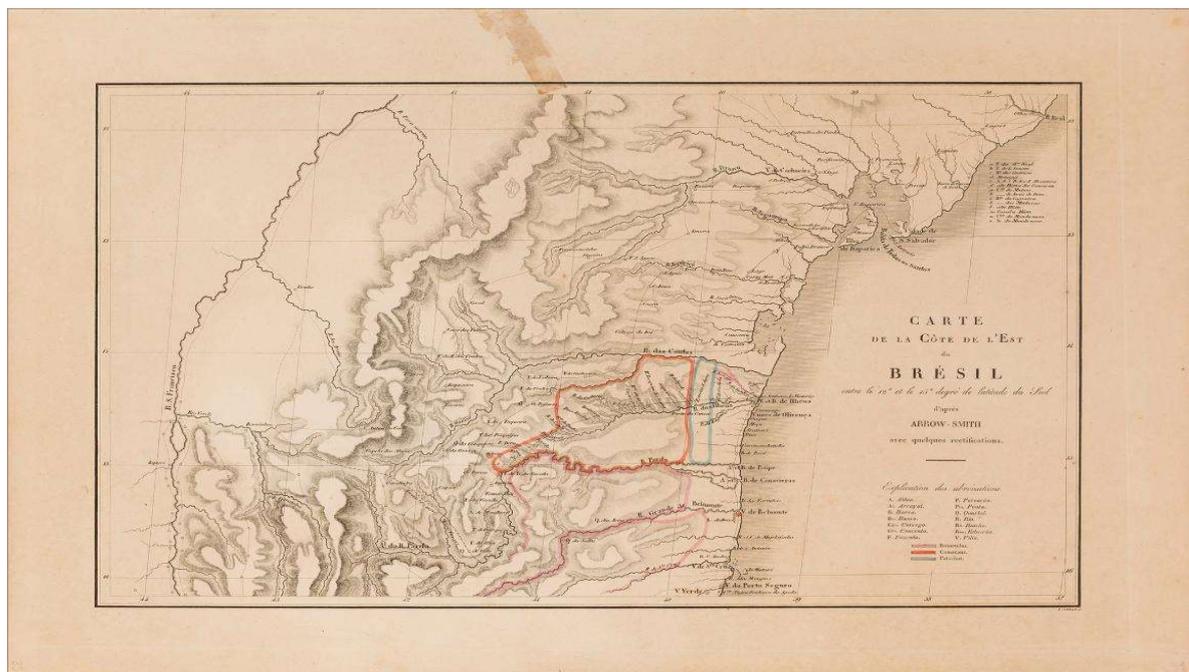
riqueza histórica, cultural e humana dos índios. (Informações disponíveis no site: <https://www.pmvc.ba.gov.br/monumentos/> acesso dia 19/09/2022).

Segundo as informações oficiais supracitadas, essa construção do monumento foi pensada pelo Movimento Contra a Morte Prematura, com idealização e assinatura do artista plástico Edmilson Santana. O que pode remeter, além da morte dos povos indígenas, também a sua resistência pela luta em defesa de seu território, pois a localização deste monumento se encontra na mesma região central onde se situava a aldeia dos Kamakã-Mongoyo. Aponta-se que esses monumentos servem como instrumentos pedagógicos para serem abordados nas aulas de História ao tratar da presença indígena e o processo de colonização do Planalto da Conquista. Buscando fazer um debate crítico acerca da violência colonial e seus símbolos que permeiam a memória coletiva, como o “banquete da morte” e a “Batalha”, buscando romper com a visão dominante do “mito fundador”, por uma recuperação crítica da história local, mostrando a perspectiva dos indígenas como os verdadeiros povos originários que foram massacrados, porém, continuam a existir e re-existir neste território.

5.1. O trabalho com as fontes acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó do Planalto da Conquista

Os Kamakã do Planalto da Conquista, também chamados de Mongoyó, faziam parte do tronco linguístico Macro-Jê, da qual pertenciam vários povos diferenciados por suas culturas, como os Pataxó, Aymore ou Imboré, que eram chamados de “botocudos” - termo genérico utilizado pelos colonizadores portugueses para denominar diversos grupos indígenas caracterizados pelo uso de botoques labiais e auriculares. Esses eram predominantemente caçadores e silvicultores, habitantes originais do sul da Bahia e região do vale do rio Doce, incluindo o norte do Espírito Santo e Minas Gerais, que disputavam este vasto território da Ressaca com os Kamakã. Como se vê na representação do mapa da *Viagem ao Brasil* (1815-1817) do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied onde aparecem os limites dos territórios dos povos indígenas.

Figura 12 - Mapa da viagem do Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied



Fonte: acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo, Brasil, coleção Brasileira/ Fundação Estudar. Doação da Fundação Estudar, 2007.⁷⁴

Esse mapa é parte dos registros históricos feitos pelo Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied⁷⁵, representando as presenças indígenas em cores, sendo elas em vermelho ao centro-sul da Bahia, o território dos Kamakã-Mongoyó, compreendido entre o rio Pardo ao sul, divisando ao território dos chamados botocudo, ou Ymboré, e rio de Contas ao norte, fazendo o limite até a região da cachoeira do rio Paraguaçu, onde se encontra o território dos Pataxó Maxacali, em azul ao leste, próximo a faixa litorânea. Esse mapa serve de orientação para compreender as presenças indígenas no início do século XIX, mais precisamente ente 1815-1817, quando o príncipe esteve na região. A partir dessas fontes, desde os relatos de viagens às gravuras dos viajantes naturalistas

⁷⁴ Este mapa, de 1822, retrata a Viagem pertence ao álbum: Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817, de título original: Carte de la Côte de l'Est du Brésil entre le 12e et le 15e degré de latitude du Sud d'après Arrow-Smith avec quelques rectifications. Pertence ao acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo, Brasil, coleção Brasileira/ Fundação Estudar. Doação da Fundação Estudar, 2007. Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/19756/carte-de-la-cote-de-l-est-du-bresil-entre-le-12e-et-le-15e-degre-de-latitude-du-sud-d-apres-arrow-smith-avec-quelques-rectifications> (acesso dia 04/11/2021).

⁷⁵ A principal obra do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied usada neste trabalho como referência é a **Viagem ao Brasil 1815-1817**, traduzida e reeditada em português pela Editora Brasileira (1940). Segundo Medeiros e Paraíso esta obra é a principal fonte acerca das presenças indígenas no sul da Bahia, em especial dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista.

produzidas neste período, intercrucado com a historiografia regional e a antropologia, busca-se compreender a presença dos Kamakã-Mongoyó.

Assim, a partir das informações disponíveis no Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira sobre a presença indígena no Planalto da Conquista, busca-se trabalhar com as gravuras, para desnaturalizar as imagens e representações sobre esses povos e reorientar o olhar de forma decolonial. Sobre a descrição disponível no site do museu a respeito dos Kamakã-Mongoyó, encontram-se as seguintes informações:

Camacã (ou Mongoió)

Vivendo principalmente entre os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e das Contas, os Camacã (ou Mongoió, na denominação dada pelos portugueses) praticavam a agricultura articulada com caça, pesca e coleta. Tinham uma série de ritos de passagem, nos quais podemos incluir a furação das orelhas, e nominação das crianças, etc. O maior rito era a corrida de toras; segundo Paraíso (1992), essa era a condição primordial para que o homem Camacã pudesse se casar. / Eles conferiam grande poder às forças da natureza, especialmente ao sol, e tinham uma série de instrumentos de cura, como a fumaça de tabaco soprados nos doentes, longos cânticos, infusões e emplastos feitos de ervas.⁷⁶

Sobre os “camacã”, também chamados de “Mongoió”, aqui tratados como Kamakã-Mongoyó, estes se distinguem por seus adornos usados na cabeça, além de outros aspectos étnico-culturais, como mostra Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982). No entanto, ao intercrucar essas informações às imagens e descrições originais, deve-se atentar para a visão europeia por trás de cada representação dos povos originários, como mostra Wied-Neuwied:

“Os índios Camacãs diferem pouco, no aspecto exterior, dos seus irmãos da costa oriental. São bem talhados, de estatura média, robustos, tem ombros largos e bem pronunciados os traços fisionômicos de sua raça. Reconhecem-se de longe porque até os homens deixam cair ao longo das costas os seus compridos cabelos. A pele apresenta uma bela cor morena algumas vezes bastante carregada, outras um tanto amarelada ou avermelhada. Andam geralmente nus e quando se vestem é só parcialmente. No primeiro caso os homens usam no local competente a tacanhoba que é um estojo de folhas trancadas de içara chamadas por eles de “giucann”, uso este que notei também entre os Botocudos. Os Camacãs chamam tacanhoba de hiranaika. Arrancam ou cortam as sobrancelhas e todos os pelos do corpo, furam algumas vezes as orelhas, tendo o orifício a dimensão de um grão de ervilha. De tempos em tempos, têm a fantasia de pintar o corpo com urucu e jenipapo a que juntam uma outra tinta pardo-avermelhada que denominam catuá que retiram da casca de uma árvore que desconheço.” (WIED-NEUWIED, apud RODER; BALDUS, 1969, p. 60).

Segundo a apresentação de Josef Roder (1969), ao tratar da vida e obra do príncipe, pode-se observar a grande contribuição desse viajante naturalista, que, apesar da “distorção da mão e vista no espírito de uma época”, fez uma descrição que serve de “documentação científica” e

⁷⁶Disponível no item 4 das Exposições Fixas no site do MP: http://www2.uesb.br/museupedagogico/?page_id=3283 (acesso dia 21/07, 2021).

“instrumento de pesquisa”, além do “significado etnográfico” e “folclórico”, aspectos analisados criticamente pelo etnógrafo Herbert Baldus. (RODER; BALDUS, 1969, p. 60-61). Desta maneira, procura-se aqui analisar tais imagens a partir de uma perspectiva histórica, considerando as contribuições dos estudos antropológicos de Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982; 2014). Ao analisar essas gravuras deve-se atentar para a visão europeia por trás de cada representação dos povos originários:

Por serem viajantes, na sua maioria, naturalistas por formação, embora se possa supor interesse ou preocupação humanística complementar, pode-se constatar o tratamento típico dado por esses profissionais na catalogação e ordenamento dos seus dados: atitude sistêmica de, mediante comparações, construir tipos, classes, gêneros e espécies, através dos quais a realidade era ordenada, tornando-se classificável e compreensível para os leitores e pesquisadores. Este tratamento metodológico aplicava-se igualmente às sociedades humanas [...], porém, não se apresenta de forma tão clara quando analisavam as sociedades denominadas selvagens. Os valores e as crenças na necessidade e importância da civilização fazem-se presentes nos sentimentos expressos: o horror e a compaixão em relação ao estado e às situações vividas pelos grupos com os quais entravam em contato. (PARAÍSO, 2014, p. 167).⁷⁷

Ao aprofundar a pesquisa acerca da história e cultura dos Kamakã-Mongoyó, analisando a chamada “conquista” do Sertão da Ressaca, busca-se aqui situar de maneira histórica e também das contribuições da análise antropológica, como o fez Paraíso, no capítulo desta obra, *conhecendo e convivendo com os índios dos sertões, acerca dos agricultores e elegantes Kamakã-Mongoió*.

Os Kamakã-Mongoió foram descritos por Wied-Neuwied, Spix e Martius e Denis de forma mais detalhada. Era um grupo Macro-Jê, provavelmente agricultor e ceramista, e que realizava migrações cíclicas em busca de terras ainda não esgotadas. Seu território tradicional localizava-se entre os rios de Contas e Pardo, sendo que, neste último rio, limitava-se a leste com o dos Pataxó, na altura do córrego da Piabanha, afluente da margem esquerda do rio Colônia ou Cachoeira [...] São encontradas, no entanto, referências a aldeamentos nos rios Peruípe, Itanhém, Mucuri, compostos por pequenos grupos transferidos para serem defensores dos nascentes povoados de Nova Viçosa, Caravelas e São José de Porto Alegre. (2014, p. 188).

Percebe-se aqui a importância da presença dos Kamakã-Mongoyó para a manutenção dos próprios territórios já ocupados, pois estes eram considerados “mais adiantados em termos culturais” do que os Botocudo e a alegação a de serem “agricultores e exímios artesãos.” Dando as condições de manutenção alimentar não só dos aldeamentos, mas das nascentes colônias que

⁷⁷ Paraíso cita a observação de Wied-Neuwied (1989, p.334-5) sobre os Tupinikin que visitou na Vila de Olivença, na Capitania de Ilhéus, em 1817, é um dos exemplos mais claros desses sentimentos: “[...] infelizmente perderam suas características originais [...] os descendentes desses antropófagos nos saudaram com um “adeus” à moda portuguesa. É com tristeza quão efêmeras são às coisas deste mundo, que fazendo essas o perder seus costumes bárbaros e ferozes, despojou-as também de sua a liberdade, fazendo delas lamentáveis seres ambíguos.” (p.166).

se estendiam desde os sertões aos limites do litoral sul da Bahia. Ainda lhes é atribuída “grande agilidade e elegância nos movimentos” segundo Paraíso (2014, p.188), provavelmente pelas suas habilidades em caçar, pescar e guerrear:

São descritos como um grupo aguerrido que, ao se sentir incapaz de defender seu território do avanço dos colonos, optou por aldear-se ou refugiar-se nas matas. Eram considerados como circunspetos e desconfiados, o que Wied-Neuwied atribuiu à ação violenta dos colonizadores. E uma desconfiança era o fato de esconderem as crianças e os jovens da tribo todas as vezes que algum estranho chegava ao local em que viviam, o que parece ser um sinal indicativo da existência de comércio de *kurukas* na região em que habitavam. (PARAÍSO, 2014, p.188).

É perceptível as relações traumáticas geradas pela invasão dos territórios dos kamakãs, visto que o sequestro de crianças indígenas, já mencionadas como *kurukas*, ameaçava a continuidade da existência desse povo e sua cultura, como pode-se observar na gravura a seguir:

Figura 9 - Grupo de Camacãs na mata



Fonte: Acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo, Brasil. Coleção Brasileira/ Fundação Estudar. Doação da Fundação Estudar, 2007).⁷⁸

Pode-se observar, a partir desses registros, a importância da relação destes povos com a preservação de seu território diante da invasão europeia. Como mostra a forma de se proteger, os Kamakãs se refugiavam nas matas quando se encontravam em condições de ameaça,

⁷⁸ Esta gravura pertence ao álbum: Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817. (acesso dia 04/11/2021). Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/19737/groupe-de-camacans>.

principalmente para proteger suas crianças contra os invasores europeus e demais grupos inimigos. Por outro lado, segundo Paraíso, os kamakã “não mantinham boas relações com os pataxós e com os botocudos, os quais, ao que parece, haviam se deslocado para seu habitat tradicional”. Pois nesses confrontos, esses últimos “teriam matado muitos dos seus guerreiros nos embates que mantinham por imposição dos conquistadores do rio Pardo. Aqui se destaca a tática da família de João Gonçalves da Costa, responsável pelo desbravamento do rio Pardo. Que lhes impôs aldeamento compulsório ao grupo “que não podiam ou queriam enfrentar naquele momento do contato, em 1806.”. (2014, p.188). Retoma-se adiante como se deu esse processo inicial.

Apesar dos kamakã-Mongoyó serem classificados “num degrau superior de cultura” em relação a seus vizinhos Pataxós e Botocudos, “por não serem somente caçadores, mas também lavradores.” (BALDUS, 1969, p. 102). Ao tratar das relações estabelecidas a partir do aldeamento compulsório, haviam tanto relações de troca, como de dominação. Segundo Paraíso, “uma das consequências imediatas foi a de se transformarem em falantes bilíngues, além do aumento das taxas de mortalidade”. Além da exploração do trabalho, “sem ou quase sem receber pagamento algum”. Observa-se também que “esse grupo indígena era agricultor, plantando algodão, mandioca, milho, batata-doce, feijão, inhame, bananas, abacaxi e cabaças, sem, no entanto, deixarem de ser coletores no período das secas. Porém, mesmo nos aldeamentos, não criavam animais domésticos” (WIED-NEUWIED, 1989, p. 377, apud PARAÍSO, 2014, 189,). Wied-Neuwied representa também outros elementos culturais dos Kamakã-Momgoyó:

Figura 13: Ornamentos e utensílios dos camacã, Maximiliano Wied-Neuwied (1822)



Fonte: Acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo, Brasil. Coleção Brasileira/ Fundação Estudar. Doação da Fundação Estudar, 2007⁷⁹

Ao analisar a relação desses povos após o processo de aldeamento, cabe ressaltar, que apesar de já serem agricultores, característica que os aproximava dos interesses dos colonizadores europeus, isso não conseguiu impedir a destruição do seu modo de produção original, ao contrário. Isso mostra, além de uma visão classificadora e eurocêntrica, um indício de como esses povos foram sendo incorporados pelo processo colonial, ou marginalizados por se distanciarem desses padrões de produção. Para além da visão racialista das ciências naturais europeias do século XIX, observa-se que os traços culturais se destacam ao analisarmos as representações dos “índios camacãs”, desde suas técnicas de obter tinturas naturais por meio de plantas até então desconhecidas, como a catuá, ou catuaba, hoje largamente usada em tinturas e xaropes, nome de bebida tradicional. Sobre outros aspectos culturais, Paraíso aponta:

Outras características desse grupo, destacada por todos, era a qualidade de seus trançados - cordas, sacolas e aventais quadrados de algodão, enfeitados com cordas finas e várias borlas nas duas pontas e pintados de vermelho, preto, branco e amarelo. As sacolas e bolsas eram feitas de fibras de palmeira. Esses sacos e sacolas eram usados pendurados nos ombros — outro traço diferencial com relação aos Botocudo e aos vários grupos Maxakali - quando se deslocavam, realizavam coleta de frutos e raízes ou caçavam. (PARAÍSO, 2014, p. 189).

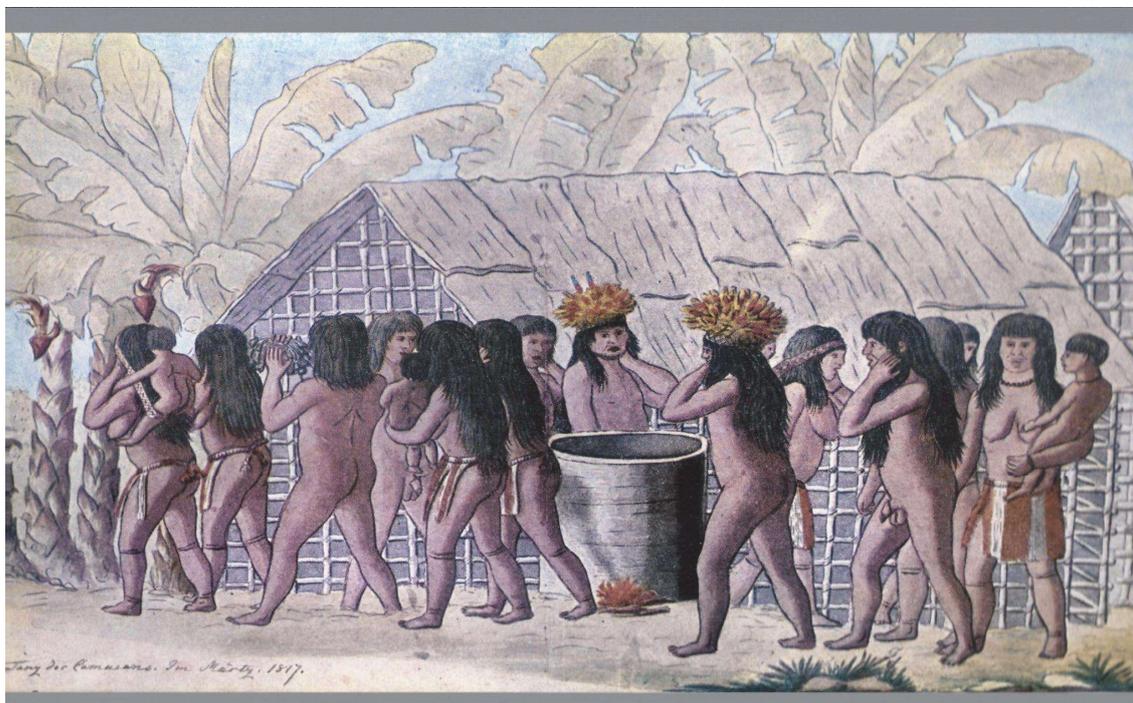
⁷⁹ ⁷⁹ Esta gravura pertence ao álbum: Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817. (acesso dia 04/11/2021). Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/19737/groupe-de-camacans>.

Paraíso aponta que, segundo os achados arqueológicos desse grupo, tinham por característica ser ceramista, uma das marcas da cultura dos Kamakã-Mongoyó:

Também era reconhecida a qualidade de sua cerâmica, cujo elemento identificador era sua cor cinzenta (Spix e Martius, 1976, p. 168; Wied-Neuwied, 1989, p. 432). Nimuendajú, em 1937 (Lowie, apud Steward, 1963, p. 345-397), encontrou, na área tradicionalmente habitada pelos Kamakã-Mongoió, restos dessa cerâmica, que descreveu como tendo forma esférica, sem formato de fundo ou bordas definidas. Era confeccionada pelo processo de acordelamento com um tipo de decoração que sugeria, no seu efeito final, a forma de escamas de peixe. Não eram decoradas e, exceto por uma simples marca sulcada próxima à borda, não havia qualquer outra indicação de existência de alças. (PARAÍSO, 2014, p. 189).

Além das próprias observações do Príncipe acerca de suas representações sobre os Kamakã do Planalto da Conquista, pode-se observar uma série de elementos disponíveis nos relatos de viagens do século XIX, apontados pelos autores Roder e Baudos de forma crítica, que mostram a vasta contribuição desta obra, bem como nos achados arqueológicos a presença dos Kamakã, que apesar de terem sido considerados “extintos” de seus territórios originários, deixaram suas marcas para este resgate histórico da memória e história desses povos indígenas e suas formas de resistência. Ao analisar os aspectos culturais apresentados nas gravuras pode-se observar padrões semelhantes entre os povos indígenas atuais, como o ritual do Toré e da “Dança dos Camacãs”:

Figura 14 - Dança dos Índios Camacãs



Fonte: *Viagem ao Brasil* (1815-1817) WIED-NEUWIED, apud, RODER; BALDUS, 1969, p. 77⁸⁰

⁸⁰ Imagem disponível no site do Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira no item galeria: <https://drive.google.com/drive/folders/1WCO1xyAstGxYoRMgFINS3If-C5mG3PbN>

Ao analisar esse ritual podem-se observar vários elementos culturais na gravura da “Dança dos Índios Camacãs”, onde Wied-Neuwied descreve suas observações sobre esse povo, segundo os autores:

“Quando fazem uma boa caçada, ou têm outra ocasião qualquer de se divertirem, não deixam de celebrar uma festa acompanhada de danças e de cantos. Reúnem-se então, em grande número, e começam cortando transversalmente o tronco de uma barriguda (Bombax), árvore essa que contém uma medula tenra e sucosa, e a esvaziam deixando ficar, porém, o fundo. Obtém assim um recipiente com dois a dois pés e meio de altura e o colocam num terreno plano, entre suas choças ou em suas proximidades. Enquanto os homens trabalham nisso, as mulheres se ocupam em preparar o cauim com mandioca ou milho. Doze ou dezesseis horas antes, mastigam os grãos de milho (é a substância que preterem para tal bebida, mas empregam também batatas), cuspidando num vaso os grãos mastigados e acrescentando depois água quente. Depois despejam a mistura no vaso de casca de árvore, onde continua a fermentação. Acendem, então, o fogo por baixo, depois de fixada a base num buraco cavado na terra. A esse tempo todos paramentaram-se convenientemente para a dança: os homens pintaram-se com longas listas negras; as mulheres com círculos formados de meias-luas concêntricas por cima dos seios, linhas do rosto, etc. Alguns ornaram as cabeças com seus barretes de penas e enfiaram penas pintadas nas orelhas. (RODER; BALDUS cita WIED-NEUWIED, 1969, p. 76).

Essa descrição representa um momento de reunião de diferentes elementos culturais que sintetizam o modo de ser desse povo, a começar pelo próprio nome dos Kamakã: cabeças rodilhadas, ou adornadas, que simbolizam suas diferenças culturais, não apenas pelo uso das penas comuns na maioria das culturas indígenas, ou ainda pelos cabelos longos, mas também pelas suas pinturas em traços negros e vermelhos, diferenciando homens e mulheres, além da própria divisão do trabalho ritualístico desde o corte do tronco da árvore que servirá como recipiente para o cauim, esse preparado por mulheres jovens ou idosas. Além desses traços culturais, observa-se também a elaboração de seus instrumentos, como uma espécie de chocalho “feito de uma porção de cascos de anta, amarrados em dois maços por meio de tiras; chama-no *herenehedioca* e serve para marcar o compasso, produzindo um som muito forte quando sacudido.”. Além desse, apresentam outros como o Kechiech, “que consiste numa cabaça ôca, com um cabo de madeira; contém algumas pedrinhas e quando sacudido produz som.” (1969, p. 76). Esse, muito parecido com o maracá, mais conhecido, é típico dos Tupinambás e usado por outros povos indígenas até hoje. Por fim, destaca-se a própria “dança dos camacãs”:

“Começa então a dança; quatro homens, inclinando-se um pouco, avançam e, com passadas medidas, dispõem-se em círculo, conservando uns por detrás dos outros; todos repetem, com pouca modulação, hoi! hoi! hé! hê! enquanto um deles acompanha essa toada com o ruído do instrumento, que de acordo com sua fantasia, ora é mais forte, ora é mais suave. As mulheres, nesse momento, metem-se na dança, e ficam duas a duas com a mão esquerda na bochecha; depois os homens e as mulheres, alternadamente fazem voltas sem parar, ao som dessa encantadora música, em torno do vaso que contém a desejada bebida. Dançam assim no rigor do sol na estação mais quente do ano, com o suor a escorrer-lhes ao longo de todo o corpo. Dirige-se então, cada qual ao vaso, de onde, com uma cuia, tiram o cauim e o bebem. As mulheres acompanham o canto com sons a meia voz, sem nenhuma espécie de modulação e marcham simultaneamente com a cabeça e a parte superior do corpo inclinadas. Esses selvagens dançam assim a noite

inteira sem se fatigarem, até que o vaso esvazie.” (WIED-NEUWIED, 1816, apud, RODER; BAUDOS, 1969, p. 76).

Outra semelhança com os tupinambás atuais é descrita por Paraíso ao se referir a importância das mulheres nesses rituais: “Pelo que foi observado neste século, entre os remanescentes, os Kamakã-Mongoió organizavam-se numa sociedade matrilinear dividida em dois clãs exogâmicos: wadiye e wana.” A autora não apresenta uma tradução para esses termos, mas diz ser essa: “A expressão máxima dessa organização dual, que ordenava relações sociais simultaneamente baseadas na complementaridade e na oposição, era e ainda é encontrada hoje na corrida do mastro dos índios de Olivença, na Bahia” (SOUZA e SILVA, 1996, p. 77-94, apud PARAÍSO, 2014, p. 190). Além da divisão sexual descrito nesse relato, as imagens expressam sua resistência por meio do ritmo e da “encantadora música”, como numa mística sob o calor do sol, na forma circular em torno do vaso onde se servem com uma cuia o cauim até se esvaziar.

Sobre a participação das mulheres e sua representação na vida social, Maria Hilda Baqueiro Paraíso aponta que:

As mulheres pintavam-se predominantemente na cor vermelha, formando semicírculos em torno dos seios e noutras partes do corpo, inclusive o rosto, onde pintavam meias-luas, e os homens com listras negras horizontais e verticais. Numa indicação da influência do contato com os colonos. Spix e Martius afirmam terem visto uma índia pintar seu filho com um arco no rosto e uma cruz no peito. As cores predominantes eram o preto do jenipapo, o amarelo da casca da catuaba (*Anemopogon glaucum*) e o vermelho do urucu, macerados em água e expostos ao sol para secar. Quanto à forma dada a essas placas, nas divergências. [...], apresentavam a forma de bastões compridos e, de acordo com Spix e Martius (1976. n. 169) quadradas. (PARAÍSO, 2014, p. 190).

Paraíso ainda apresenta mais detalhes da forma como se dava as celebrações do Kamakã, mostrando, além da dança, seus instrumentos, semelhantes aos usados pelos indígenas atuais.

As celebrações realizadas, às quais se apresentavam pintados e com seus enfeites plumários, eram acompanhadas de grande cauinagens feitas de milho ou mandioca mastigados e postos a fermentar durante doze a dezesseis horas. Sua preparação terminava quando estava concluída a fermentação da mistura, acrescentavam-lhe água quente e levavam-na ao fogo. Era em torno desse vaso do cauim que dançavam, fazendo círculos em sua volta, parando para se servirem da bebida. O ritmo era marcado por maracás feitos de cabaças repletas de pequenas pedras e com cabo ira, ou por um instrumento feito de “cascos de madeira, ou por um de antas, amarrados em dois cordões” (Wied-Neuwied, 1989, p. 435, apud PARAÍSO, 2014, p. 190).

5.2. Problematizando a visão dos naturalistas nas viagens ao Brasil do século XIX

Ao refletir acerca do olhar do estrangeiro, Paraíso alerta que, para além de retratar as características físicas, culturais e naturais, também estão presentes suas ideologias sobre esse “outro” representado, muitas vezes por informações de segunda mão, como no caso da representação da “família kamakã se preparando para a festa” de Jean Baptiste Debret, da obra *Viagem Pictoresca e Histórica ao Brasil*, apresentada a seguir, que também deixou sua representação acerca dos povos kamakã-mongoyó.

No contexto do início do século XIX, sobre as representações indígenas destacam-se as viagens feitas pela Missão Artística Francesa no Brasil, importada por Dom João VI para fundar a Academia Imperial de Belas-Artes 1816⁸¹, cujo responsável foi Jean Baptiste Debret. Segundo Jacques Leenhardt (2016), ao registrar suas memórias em sua “Viagem Pictoresca e Histórica ao Brasil”⁸², iniciada em 1816, após a queda de Napoleão, o ilustre pintor neoclássico vindo com a princesa Leopoldina com a Missão Artística Francesa Brasil para fundar a Academia Imperial de Belas-Artes. Além de se tornar o retratista da família real portuguesa, como na coroação de D. Pedro I e a criação dos símbolos nacionais como a primeira Bandeira Imperial junto a José Bonifácio, suas obras vão se tornar uma marca na da própria imagem do Brasil. Debret, numa perspectiva histórica, representou também a diversidade de povos que formavam essa nova nação, como apresenta o editor de uma nova versão:

Contrariamente aos outros viajantes, ele não percorre as grandes plantações do Nordeste escravocrata, nem a mítica Amazônia, nem o Mato Grosso e suas florestas densas. Então, de onde retira as informações sobre os tipos e as etnias indígenas, seus modos de vida, suas indumentárias, seus jogos e seus costumes? É evidente que ele toma emprestado da literatura existente, tanto para as informações que farão parte do seu texto, quanto para os desenhos e aquarelas que fará sobre os Bororos e outros, a exemplo dos Nambiquara. Desse ponto de vista, Debret está com um atraso de mais de 40 anos sobre a ética e a prática científica dos viajantes – incluindo Cook, Bougainville e, sobretudo, La Pérouse, cujas exigências de precisão etnográfica, técnica e científica não fariam feio num livro de antropologia contemporânea. (LEENHARDT, 2016, p. 512).

Segundo Leenhardt, “Debret encarou o Brasil como um sociólogo, ele sabia que assistia a uma sociedade em transformação e seu objetivo era retratar a construção da nação brasileira.” (2016, p. 512). A partir da obra de Debret, observa-se uma forte influência francesa na construção

⁸¹ SCHWARCZ, Lília, cita: “a origem da Academia está ligada ao momento da vinda para o Brasil, em 1816, da, assim chamada, Missão de Artistas Franceses. Em 1820, a escola é transformada, por decreto, em Real Academia de Desenho, Pintura, Escultura e Arquitetura Civil; e no final do mesmo ano, passa a se chamar Academia de Artes. Em 1827, finalmente, outro decreto mudou o nome do estabelecimento para Academia Imperial de Belas-Artes. Dos fundadores restavam apenas Debret e Montigny.” (SCHWARCZ, 2012, p.349)

⁸² cita Debret, no artigo **Jean-Baptiste Debret: Um Olhar Francês Sobre Os Primórdios Do Império Brasileiro:** Sobre a produção artística de Debret, é necessário distinguir não apenas as modalidades da inserção profissional de um pintor de história, mas também a natureza do trabalho documental que ele realiza, particularmente no plano da imagem, e que extravasa, evidentemente, para a natureza e a qualidade do seu trabalho. (LEENHARDT, 2016. 512).

da imagem dessa nova nação, retratada de forma “pitoresca”, além de seus breves comentários ilustrativos. Como se vê no quadro retratando a seguir.

Figura 12 - Família de um chefe camacã se preparando para uma festa



Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional/Divisão de Iconografia

Pode-se notar a preocupação nos detalhes na obra de Debret ao retratar os tipos físicos, tais como os botânicos e etnólogos do período, mostrando os traços marcantes de cada povo indígena que encontravam ou lhes eram relatados, como se vê nessa pintura acerca de uma família “camacã” se preparando para uma festa ritual com suas pinturas e indumentárias tradicionais. Esse traço marcante dava-lhes o nome de Kamakã: cabeça rodilhada, além de seus traços físicos marcantes de características semelhantes aos asiáticos mongóis, daí provavelmente o termo mongoyó, usado para se referir a esse povo – o uso das letras k e y se deve ao emprego dessas no tupi antigo, língua geral usada para designar os povos indígenas, mesmo de matrizes diferentes.

Como afirma Leenhardt, Debret pinta os “camacãs” como uma “aristocracia vencida, mas ainda orgulhosa das liberdades que lhe foram arrancadas pelos colonos portugueses.” O próprio francês Debret, recusava as concepções europeias sobre os indígenas. O índio não era nem o “bom selvagem” idealizado por Jean-Jacques Rousseau nem o nativo furioso devorador de portugueses. O francês destacou a “corajosa e tihosa” resistência dos indígenas à brutalidade do colonizador. Destaca-se a importância que o pintor “sociólogo” dá em sua obra aos povos originários. Porém, para Leenhardt, Debret faz das populações autóctones um retrato de segunda mão.” (2013, p. 512). Observa-se que as fontes não expressas em suas viagens pitorescas acerca dos indígenas podem

estar associadas a outras viagens ou expedições científicas desse período que serão analisadas a seguir.

Sobre a produção artística de Debret, é necessário distinguir não apenas as modalidades da inserção profissional de um pintor de história, mas também a natureza do trabalho documental que ele realiza, particularmente no plano da imagem, e que extravasa, evidentemente, para a natureza e a qualidade do seu trabalho. Contrariamente aos outros viajantes, ele não percorre as grandes plantações do Nordeste escravocrata, nem a mítica Amazônia, nem o Mato Grosso e suas florestas densas. Então, de onde retira as informações sobre os tipos e as etnias indígenas, seus modos de vida, suas indumentárias, seus jogos e seus costumes? É evidente que ele toma emprestado da literatura existente, tanto para as informações que farão parte do seu texto, quanto para os desenhos e aquarelas que fará sobre os Bororos e outros, a exemplo dos Nambiquara.

Por outro lado, essa visão “pictoresca” de Debret era comum aos viajantes europeus da época, segundo Leenhardt⁸³, no entanto, se tratando da pintura supracitada dos “camacãs”, pode-se inferir que, pelos elementos apresentados, desde as indumentárias aos padrões de construção e instrumentos dispostos na paisagem, remetem a uma compilação das gravuras da viagem do príncipe Maximiliano Wied Newied (1815-1817), como se viu na “Dança dos Camacã”, além de outros elementos, como os instrumentos musicais, também descritos por Von Martius e Spix.⁸⁴

Até aqui, percebe-se que essa visão dos povos indígenas retratados como “selvagens” permaneceu marcante tanto no imaginário brasileiro na Europa, criando uma imagem do “exotismo como atrativo” e reproduzindo uma visão estereotipada e eurocentrada sobre os povos originários que até hoje persiste pela colonialidade do saber, ou seja, a manutenção dessa visão colonial dos “vencedores” sobre os “vencidos”. Contra essa visão hegemônica, voltando aos saberes e narrativas dos povos originários, partindo de suas próprias histórias e memórias, como o professor indígena Carlos José Ferreira dos Santos - Casé Angatu - propõe, ao abordar essa temática questionando *de qual “história e cultura indígena” estamos falando?* Refletindo sobre uma fala de Ailton Krenak (SANTOS, 2015, p. 184):

Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar as anotações dessa memória. [...] E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória. (SANTOS, 2015, p. 184, apud, KRENAK, 1992, p. 205).

Nessa reflexão destaca-se a importância desse diálogo entre história e a memória no ensino das histórias indígenas, para não ficarmos apenas com a visão única da história eurocêntrica, nem

⁸³ Jacques Leenhardt justifica que: “Essa atitude negligente tem, sem dúvida, a sua razão de ser no interesse quase exclusivo que Debret dedica à rua e à população carioca. Se ele trata, no primeiro volume da sua obra, de índios, é unicamente para entrar no modelo que dominava o mercado do livro da época: a viagem pitoresca. Qual editor de Viagem pitoresca iria aceitar publicar um livro sobre o Brasil sem índios, sem plumas e sem selvagens? (2013, p. 513).

⁸⁴ Sobre a interpretação de Von Martius e Spix acerca da presença indígena, é feito um debate no sub-ítem 1.2. : A construção da imagem de nação e a questão do “outro”: acerca do desaparecimento/apagamento da presença indígena.

com memória “nos caixotes”. Propõe-se recontar essas histórias e memórias a partir dos saberes dos povos originários e suas re-existências culturais a partir dos territórios, dialogando com as diversas fontes e perspectivas aqui brevemente apresentadas.

Destarte, ao debruçar sobre tais fontes, inter cruzando as imagens e os textos ao fazer uma leitura histórica de forma didática, propõe-se aqui uma série de atividades de leitura, interpretação e síntese dos saberes apreendidos, por meio de questionário, buscando apresentar as principais características sócio-culturais dos povos indígenas analisados, no caso os Kamakã-Mongoyó, com base na historiografia local. Relacionando-se com as gravuras da obra *Viagem ao Brasil*, visando servir de conteúdo para o estudo acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó, a serem trabalhados pelos professores junto aos educandos.

5.3. Atividades de leitura e interpretação de textos sobre a História e Cultura dos kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista

Ao elaborar esse conjunto de atividades voltadas ao Ensino de História e Cultura Indígena, em cumprimento com a Lei 11.645/08⁸⁵, em especial sobre a presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, apresenta-se aqui uma série de textos extraídos principalmente da obra *“Ymboré, Pataxó, Kamakã: A presença indígena no Planalto da Conquista”*, (2000) edição nº 5 da Revista Memória Conquistense, produzida pelo Museu Regional, a partir dos escritos de Edinalva Padre Aguiar, Ruy Hermann Medeiros, Antonieta Miguel.

Assim, ao trabalhar com esses materiais com os educandos, propõe-se aqui um debate sobre a questão da representação desses povos e suas culturas, valorizando sua diversidade e características próprias de cada povo, como sua língua, seus costumes, cosmovisões, além de suas culturas alimentares, podendo trabalhar com o conceito de memória coletiva, buscando interrogar os alunos sobre sua visão acerca da ancestralidade indígena, caso ouça a expressão: minha vó foi “pega no laço”, como sugere João P. de Oliveira, ou “pego a dente de cachorro”, sugere-se que aborde a questão da escravidão indígena, trabalhada por John Manuel Monteiro em *Negros da Terra* (MONTEIRO, 1994), a questão da violência colonial, como a chamada “Guerra Justa”, ou ainda a questão da mestiçagem e desaparecimento/apagamento indígena.

⁸⁵ Esta Lei é analisada no corpo do texto da Dissertação no Capítulo: marcos legais do Ensino de História e Cultura Indígena: os desafios da aplicação da lei 11.645/08 na educação básica.

Texto 1: Aspectos culturais dos Kamakã-Mongoyó do Planalto da Conquista

Sobre os aspectos culturais dos Kamakã-Mongoyó, das moradias, utensílios, indumentária e artefatos, Edinalva Padre Aguiar destaca:

Quanto às espécies de moradia, alguns viajantes afirmam que eles viviam em grandes casas, que eram ocupadas por cerca de 20 famílias. Outros atestam terem encontrado cabanas feitas de madeira entrelaçada e barro, cobertas com cascas de árvores, o que demonstra um maior contato com as formas arquitetônicas dos colonizadores. Para dormir, utilizavam jiraus recobertos com pau de estopa, peles de animais ou folhas. (AGUIAR, 2000, p. 37).

Os Kamkã-Mongoyós cultivavam: “batata-doce, feijão, caju, banana, milho, algodão, melancia, abacaxi etc.” O plantio, segundo Aguiar “era realizado no período das chuvas, já que este era apropriado para a sementeira, enquanto o tempo seco favorecia as coletas.” Ao tratar da divisão do trabalho a autora diz que não obteve informações mais precisas, porém, “podemos imaginar que deveria basear-se no sexo, tal como os Ymborés.” (AGUIAR, p. 37). Observa-se aqui que nas culturas indígenas brasileiras, segundo Darcy Ribeiro na obra *O Povo Brasileiro: os nativos Tupis* quando “davam seus primeiros passos para a revolução agrícola”, “por um caminho próprio, juntamente com outros povos da floresta tropical que haviam domesticado diversas plantas, retirando-as da condição selvagem para a de mantimento de seus roçados.” Neste processo, desenvolveram a cultura da mandioca, uma planta venenosa cujos tubérculos eram usados para a produção da farinha que passava por um processo de lavagem, extraíndo assim o caldo venenoso de ácido cianídrico que pode levar desde a embriaguez, à morte, de homens e de outros animais, a depender do consumo. Neste caso, os indígenas souberam selecionar as espécies mais adequadas ao plantio tornando-as consumíveis e criando assim a base alimentar desse “povo que come farinha de pau” (1995, p. 28).

Texto 2 : Saberes e técnicas indígenas

Sobre os saberes e técnicas indígenas, segundo Aguiar (2000), os kamakã também costumavam pintar-se com as cores preta e vermelha. “As mulheres preferiam a cor vermelha e os desenhos geométricos, especialmente, os circulares em torno dos olhos e dos seios. Já os homens tinham predileção por linhas horizontais e verticais e pela cor negra.” Observa-se que esses costumes foram se modificando devido ao contato com os missionários, “alguns passaram a pintar a imagem da cruz na testa.” Nota-se aqui uma forma de adaptação dos kamakãs aos

costumes coloniais, que, no entanto, mantinham seus saberes indígenas, como faziam para obter as tintas, “eles utilizavam resinas de árvores, óleos de frutas e gorduras de animais. Os tons eram conseguidos com o jenipapo e o urucum, machucados com água fria.” Assim, eles mantiveram seus saberes e técnicas até hoje reproduzidas, como mostra a autora: “Essa mistura era guardada por algum tempo e depois exposta ao sol e cortada em quadrados. Quando a água secava, a tinta era misturada a óleo de rícino ou gordura vegetal. Pintavam todo o corpo, excetuando-se apenas os pés e a cabeça.” (p.37-38). Além de suas tradições próprias, os Kamakã-Mongoyó também mantinham outras em comum com os demais grupos da região. Segundo Aguiar

Assim como os Ymborés, os Mongoiós depilavam inteiramente o corpo e o rosto. O chefe usava o cabelo sob a forma de tonsura (corte circular, rente na parte alta e posterior da cabeça), enquanto os demais cortavam o cabelo à altura do pescoço, utilizando para isso um pedaço de taquara. Costumavam usar os cabelos também compridos e soltos. Quanto à vestimenta, os homens usavam um estojo peniano, chamado tacanhoba, ou, como eles mesmos denominavam, hiranaika, feito de folhas trançadas; as mulheres usavam saias trançadas de fios de algodão, com franjas na frente e atrás, coloridas de preto e vermelho. Após o contato com os colonizadores, estas saias passaram a ser utilizadas por cima das de chita. (AGUIAR, 2000, p.38).

Dessa descrição de suas formas de se enfeitar, apesar de comum aos demais grupos, o próprio nome kamakã⁸⁶, cabeça rodilhada, remete a essas características culturais. Destaca-se também seus padrões de beleza por meio dos adornos que distinguiam homens e mulheres, segundo Aguiar

Os colares eram primazia dos homens, que os confeccionavam, com dentes de macacos, unhas de tapir (anta) ou sementes grandes e redondas. Havia poucos enfeites com plumas e esses normalmente eram utilizados pelos chefes em cerimônias especiais, além dos cocares (charó). Costumavam também usar esses enfeites nas orelhas. Assim como os Ymborés, tinham como padrão de beleza as pernas finas e torneadas e, para que as mulheres tivessem pernas bonitas, costumavam amarrar cordões de algodão desde abaixo do joelho até o tornozelo. (AGUIAR, 2000, p.38).

Para carregar seus utensílios, bem como frutas, raízes e caças, os Mongoiós utilizavam sacos trançados e tingidos com cores vivas, especialmente, o preto e o vermelho. Ver-se que a base de suas indumentárias estavam na própria disposição dos elementos naturais, que utilizavam de uma forma ecológica: “Para o trançado, aproveitavam as fibras de palmeira. Com argila cinzenta faziam a cerâmica, e com ela, vasos esféricos com forma simples e não muito bem acabados.” (AGUIAR, 2000, p. 38). Ao tratar das suas armas e suas características, Aguiar as distingue pelo nome: “o arco (cuang) e a flecha (hoay), menores que a dos Pataxós, porém, ainda assim, consideradas de bom tamanho. As pontas das flechas se assemelhavam às três anteriores,

⁸⁶ A denominação “mongoyó” foi mais empregada por João Gonçalves da Costa em seus registros, no entanto, Maria Baqueiro Paraíso mostra que esse era um subgrupo dos Kamakã, por isso emprega-se aqui esse termo específico, Kamakã-Mongoyó, ao se referir ao principal grupo do antigo Sertão da Ressaca, atual Planalto da Conquista.

ou seja, côncava, para provocar a hemorragia; dentada, para dilacerar; ou em forma de roseta, que causava traumatismo pelo choque.” Observa-se aqui a diversidade de técnicas da cultura kamakã, que, apesar de sua destruição, ainda pode-se dispor desses achados arqueológicos disponíveis no acervo do Museu Regional de Vitória da Conquista.

Destaca-se também a prática de comércio entre os povos indígenas do Planalto da Conquista. Segundo Aguiar, à “medida que o processo de colonização foi aumentando, os Mongoiós vendiam seus produtos às tribos e as aldeias vizinhas. Além dos artigos manufaturados, trocavam mel e ceras perfumadas por roupas, armas e outros objetos de pouco valor.” (p.39). Notam-se aqui algumas divisões sociais de tarefas, como o preparo das bebidas pelas mulheres, e as atividades exercidas pelos homens. “Entre os Mongoiós, as atividades de caça e pesca, assim como a distribuição de seu resultado, eram realizadas coletivamente. O mesmo não ocorria com a agricultura, da qual, com exceção da banana, o produto pertencia ao seu proprietário”. (AGUIAR, 2000, p. 39). Vê-se aqui a organização social, onde a vida social está diretamente ligada à coletividade, ou seja, não há distinção de propriedade privada, além daquilo que se produz individualmente, o contrário do sistema capitalista moderno, não havendo por tanto, divisão de classes pela propriedade.

Texto 3: Relações sociais, festividades e rituais dos Kamakã-Mongoyó

Ao tratar das relações sociais, Aguiar ainda mostra como eram os rituais dos kamakã, desde seu nascimento, suas festividades, como os rituais de passagem, os casamentos até a morte, mostrando com riqueza de detalhes a vida cultural desse povo:

Os partos eram realizados nas matas. Quando se tratava do primeiro parto, a parturiente era auxiliada por uma pessoa mais velha, que a colocava num buraco, Terminado o parto, mãe e filho banhavam-se no rio mais próximo, voltavam para a aldeia, e a mãe retomava normalmente suas atividades. Costumavam ter muitos filhos, e um dos fatores que contribuía para o alto índice de natalidade era a pouca idade das gestantes, pois costumavam parir desde os 12 anos. (AGUIAR, 2000, p.40).

Destaca-se aqui a relação do cuidado dos pais e seus rituais, desde o trato do recém-nascido, a dieta alimentar, segundo Aguiar:

Os nascimentos estavam ligados a ritos que envolviam o pai, Durante quinze dias, o pai descansava em uma rede por ele escolhida e era obrigado a cumprir uma dieta alimentar que excluía carne de anta, macaco e queixada (porco do mato); comia essencialmente passarinhos. O milho e a banana criam absolutamente proibidos. (AGUIAR, 2000, p.40).

Além desses cuidados iniciais, observa-se a criação e liberdade que as crianças kamakãs eram educadas: “Até os três ou quatro anos, as crianças recebiam atenção especial; após essa idade, ganhavam relativa autonomia e desde cedo plantavam, colhiam e até cozinhavam.”(p. 40). Ainda, em se tratando das relações familiares e os rituais de casamento:

Para casar-se, o jovem precisava pedir permissão ao chefe da aldeia e, se a noiva pertencesse a outra aldeia, este deveria se encarregar das negociações para obter a mão da noiva. Confirmado o casamento, havia a comemoração, que era realizada com a presença de vários membros da comunidade. Nessa ocasião, a comida era farta, principalmente milho, batata-doce e mamão e, enquanto houvesse alimento, a festa não acabava, continuavam a exibirem seus mais belos cocares. (AGUIAR, 2000, p.40).

Observa-se aqui a cerimônia e seus rituais, desde as “danças e dádivas à noiva”, onde os “homens aproveitavam para exibir seus mais belos cocares”. Também, se observa as relações de unificação pelos casamentos realizados entre aldeias implicava uma troca, ou seja, “a tribo que recebesse a mulher doava outra àquela que a tivesse perdido.” Além disso, a autora mostra que, diferente da visão conservadora do catolicismo colonial, entre os kamakã as separações eram comuns e, quando aconteciam, “o pai tinha a responsabilidade de manter os filhos, mesmo que sua ex-mulher se casasse com outro. Assim como as separações, os retornos também eram bastante comuns.” (p.40-41).

Texto 4: Rituais, espiritualidade e mitologia dos Kamakã-Mongoyó

Sobre os rituais funerários, Aguiar apresenta a diferenciação que havia em relação à função social dos indivíduos:

Os chefes de família eram enterrados com os corpos pintados, de cócoras, em buracos feitos nas matas. Em seus túmulos, plantavam-se algodozeiras e bananeiras. Junto ao corpo, colocavam-se enfeites de penas, armas, bebidas e utensílios de uso pessoal. Assim como os Ymborés, os Mongoiós costumavam acender fogueiras nos túmulos e as deixavam até que o fogo se extinguisse. Cobriam as sepulturas com folhas de palmeira. Eram ofertadas carnes e, a partir daí, esse produto e as bananas aí nascidas, ficavam entocodas pelo período de uma lua, tempo estabelecido para o luto, depois do qual a viúva podia casar-se novamente. (AGUIAR, 2000, p.41).

Assim, revelam-se também as suas crenças e aspectos religiosos, por exemplo, a respeito da visão espiritual, onde “as ofertas de alimento desaparecessem, significava que o morto as havia aceitado, que havia partido em paz e que não traria mais problemas de saúde para os membros da aldeia (ekor).” Por outro lado, “se esses rituais não fossem cumpridos, os mortos voltariam, tomando a forma de onça, e os atacariam.” (p.41). Neste sentido, observa-se mais uma

vez a relação espiritual com a natureza, onde a figura da onça, o maior felino das Américas, aparece como um ser amedrontador, mostrando também seu misticismo.

Ao tratar dos rituais funerários, em específico, do enterro das mulheres e das crianças e demais membros, era realizado de maneira mais simples: “o que indicava o sexo e a idade do morto era o tamanho do vaso com as oferendas colocado sobre as covas. Já o corpo do feiticeiro era queimado.” Ainda, neste tema, Aguiar destaca que todo o “período de luto era marcado por cantos de lamentações vocalizados ao nascer do sol, ao meio dia e ao pôr-do-sol.” Observa-se que a morte também é festejada, mesmo no luto. Após esse período, seguindo a autora, “a sepultura era aberta, os ossos eram transportados para a aldeia, onde eram pintados, colocados em uma urna e novamente enterrados, desta vez em cova rasa e com festividades, de acordo com as suas crenças.” (AGUIAR, 2000, p. 41).

Ainda se tratando das festividades e sua espiritualidade, segundo a autora: “O início do período das chuvas era comemorado com grande festa, regada a cauim. Nessas ocasiões, os espíritos dos mortos se manifestavam, tornando-se visíveis aos mais velhos e até participavam da festividade.” (p.43). Percebe-se aqui a vida ligada aos ciclos naturais de renovação. Além desses, a autora destaca o principal rito de passagem dos Mongoyós:

Eram vários os ritos de passagem entre os Mongoiós. Dentre eles, podemos citar a furação de orelhas, o momento de dar nomes às crianças, a primeira menstruação, a morte etc. O maior deles, no entanto, era a corrida de toras, citada por alguns autores como condição primordial para que o homem pudesse se casar. A corrida era realizada com toras de madeira da barriguda, medindo um metro de comprimento e a mesma medida de circunferência. Para a corrida, os participantes eram divididos em dois grupos. A mãe determinava a participação do filho quando entendiam que a criança já tinha idade apropriada. Os grupos eram diferenciados pela pintura no corpo. Não foi possível identificar os critérios de participação em cada um dos grupos. O toro era colocado nas costas do mais forte e assim era iniciada a corrida. A maior dificuldade consistia no fato de o grupo oponente tentar tomar o toro. Ao fim da corrida, os participantes tomavam banhos de rio, e, à luz da lua, faziam festas nas quais, é claro, não poderia faltar o cauim e muita comida. (AGUIAR, 2000, p. 42).

Ao tratar das crenças, de acordo com Aguiar, “os Mongoiós consideravam como responsáveis pelas doenças as forças da natureza, especialmente, o sol que os atingia através dos seus raios.” Mais uma vez, observa-se a relação com a natureza presente nos saberes indígenas, que ainda hoje refletem nos saberes populares, além das crenças, onde as causas das doenças eram atribuídas aos mortos, “insatisfeitos com os maus tratos durante os funerais.” (p. 42). Sobre as formas de tratamentos utilizados, segundo Aguiar, eram “fumaça de tabaco soprado sobre o doente, longos cânticos semelhantes a ladainhas, infusões, emplastos feitos de ervas. Caso a

terapia não desse certo, o doente era culpado pelos males que lhe afligiam, abandonado à própria sorte, pois, segundo a crença dos Mongoiós.” (p. 42-42).

Por fim, ao abordar mais uma vez a reencarnação, segundo a crença dos mongoyós, “os espíritos dos mortos podiam reencarnar nas crianças recém-nascidas, desde que este fosse o desejo expressado pela mãe. Quando não ocorria a reencarnação, os espíritos iam para uma grande cabana no céu, farta de comida.” (p.43). Percebe-se aqui que a visão mítica dos mongoyós abarca várias possibilidades de explicação da transcendência espiritual, não cabendo aproximá-la de nenhuma outra forma atual, como mostra Aguiar ao finalizar a apresentação sobre a mitologia dos Kamakã-Mongoyós:

Sua mitologia se restringia ao ciclo do sol e da lua. Ambos eram considerados do sexo masculino e, em alguns autores aparecem como irmãos, em outros somente como companheiros. A lua era tida como um ser bobo que vivia se metendo em complicações e em função disso, muitas vezes morria. O sol interferia e a ressuscitava. Quando irado, o sol disparava os seus raios que tomavam a forma de flechas e, quanto mais vermelhos fossem esses raios, maior era a ira do sol. Inclusive incêndios nas florestas, eram explicados por esses estados de fúria. Há uma lenda que narra um episódio em que o sol havia se transformado em capivara e, tendo sido atacado pelos humanos, provocou um grande incêndio como vingança. Os Mongoiós faziam também referência a um dilúvio e ao ataque de jaguar nas noites de eclipse lunar. Acreditavam ainda que, certa feita, um homem havia se casado com uma estrela, tendo depois se separado e voltado à Terra trazido por abutres. Acreditavam, ainda, na existência de uma tribo de anões muito fortes e uma, de comedores de piolho. (AGUIAR, 2000, p.43).

Além dessa visão cosmológica, podem-se destacar ainda as atividades lúdicas como as danças, que segundo Aguiar, eram também atividades frequentes entre os Mongoiós e ocorriam com a formação de uma fila dupla, em que os homens se balançavam sobre os pés e as mulheres os acompanhavam. “Os primeiros colocavam os braços sobre os ombros da dançarina. Cantavam e batiam os pés com força no chão. Os chocalhos, feitos de cabaça e cordas de algodão enfiadas em cascos de veados, queixadas e antas, eram os instrumentos que acompanhavam os cantos.” Percebe-se que a vida social dos mongoyós estava tomada por momentos de alegria, além das vicissitudes, como as doenças e mortes comuns, estes usavam seus saberes e costumes para superar tais fatos, numa vivência coletiva e ecológica que conseguiu perdurar e reexiste naqueles que se autoidentificam, mesmo como povos misturados, mas que re-existem por meio das memórias coletivas e saberes indígenas difundidos ainda hoje, desde o sangue dos ancestrais, aos indígenas que se refugiaram e procuram novas formas de re-existência.

Texto 5: Reflexão crítica acerca da presença indígena

Uma das formas de deturpar a imagem dos índios é descrevê-los como antropófagos e capazes das maiores atrocidades, e por isso mesmo, necessitados de doutrinação, ou, melhor dizendo, necessitados de que suas vidas fossem conduzidas de acordo com a cultura e os interesses dos brancos europeus. Por outro lado, temos uma imagem completamente avessa a essa, uma em que o índio é mostrado como um ser dócil, passivo e que se deixa dominar, pois isso representa melhoria nas suas condições de vida. O que perpassa esses discursos uma visão maniqueísta, na qual o índio, ora está abaixo da condição humana, por seu caráter violento e inculto, ora é um ser passivo, extremamente bondoso e, por que não dizer, tolo, e isso fica claro quando se fala das trocas de seus objetos, as vezes preciosos, dentro da nossa visão capitalista, por coisas sem valor como facas, lenços etc. Uma terceira imagem atribuída aos indígenas é a de um ser indolente que não se adaptou ao trabalho, o que serviu aliás com uma das justificativas para a utilização da mão-de-obra escrava do africano. Atualmente, na tentativa de sermos "politicamente corretos" há uma imagem de mitificação do índio: o selvagem protetor da natureza e amigo das matas. (AGUIAR, 2000, p. 50).

Ao refletir sobre essas imagens, destaca-se aqui o papel do ensino de História e sua importância para a desconstrução desses estereótipos, que podem ser rompidos por meio do estímulo a pesquisa, desde os modos de vida desses povos as suas agências na formação social brasileira em cada território, apesar disso ser dificultado pelo desaparecimento de seus registros históricos. Assim, esse trabalho coaduna com as recomendações de Aguiar pela “implantação nos currículos escolares de uma disciplina que aborde a história local, para que, através do conhecimento e análise, possa entender uma cultura vista como diferente e ainda hoje, como atrasada.” (AGUIAR, 2000, p.51). Ao refletir sobre essa recomendação pensada antes mesmo das leis 10/639/03 e 11.645/08, visando uma abordagem que parta do respeito à diversidade cultural, dentro das contradições da modernidade capitalista e sua colonialidade, como propõe a teoria da interculturalidade crítica a partir do pensamento decolonial, questionando os apagamentos históricos das presenças indígenas, propõe-se um debate através da memória coletiva como forma de recuperação coletiva da história. (MARÍN, 2017, p.69).

Sugestão de atividades de reflexão e apreensão dos conteúdos

A partir das referências aqui apresentadas, ao trabalhar com a temática indígena e história regional, recomenda-se ao professor refletir com os estudantes sobre o papel dos povos indígenas na formação da nação, quem foram os primeiros povoadores da região em que você vive. Discuta a ideia de que quando os portugueses chegaram a esse território, o lugar já era habitado por diferentes povos.

Essas atividades foram pensadas para serem trabalhadas nos anos finais do Ensino Fundamental II, levando em conta a demanda da Parte Diversificada da Nova Base Comum Curricular que os estados e municípios devem cumprir, apresentando planos de cursos que contemplem a história local/regional.

Seguem algumas sugestões de questões para serem aplicadas aos estudantes acerca da presença indígena dos Kamakã-Mongoyó do Planalto da Conquista: Ao analisar as imagens dos museus e inter cruzar aos textos aqui apresentados, observando a diversidade cultural desses povos, procure identificar quais as etnias que viviam nessa região, suas línguas, costumes e culturas alimentares, a origem indígena de alimentos como a mandioca, o milho, o feijão, além das caças e pescas comuns na região, por exemplo.

Leitura e reflexão:

1- Leia o Texto 1, **Aspectos culturais dos Kamakã-Mongoyó do Planalto Da Conquista**, responda a seguir:

a) Descreva onde e como viviam os Kamakã-Mongoyó:

b) Como era sua cultura alimentar? Quais desses alimentos você conhece ou consome?

2- Com base no texto 2, **saberes e técnicas indígenas**, responda:

a) Quais utensílios, armas e artesanatos eles produziam?

c) Havia divisões de tarefas na organização sexual/social do trabalho?

3- Com base na gravura nº 11, “Dança dos camaca”, e no texto 3- **Relações sociais, festividades e dos Kamakã-Mongoyó**, responda a seguir:

a) Descreva como eles se preparavam para a festa?

b) Havia divisão de tarefas entre homens e mulheres?

c) Como eles preparavam as comidas e bebidas?

4-Observe gravura nº 12, “Grupo de Camacãs na mata”, e relacione com as informações do texto 4, **dos rituais, espiritualidade e mitologia dos Kamakã-Mongoyó**, e responda:

a) Como eram os nascimentos e por que as mulheres ficavam nas matas?

b) Como eram os ritos envolvendo os pais após os nascimentos?

c) Como as crianças eram cuidadas pelos pais?

d) Como eram os casamentos? Havia separações?

4- Com base na parte do texto 4: **Rituais, espiritualidade e mitologia dos Kamakã-Mongoyó** responda:

a) Como eram os enterros? Havia diferenças entre homens, mulheres e crianças?

b) Como era o período de luto e rituais religiosos?

c) Como eles relacionavam aos ciclos naturais à espiritualidade?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao abordar a presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista, este trabalho pode oferecer uma possibilidade do conhecimento sobre os povos que viveram e ainda vivem neste território, desde sua ocupação/invasão pelos europeus, aqui representados pelas ações de João Gonçalves da Costa, contra a resistência dos *valentes mongoiós*, marcada na memória coletiva, que se buscou recuperar historicamente neste trabalho. Assim, por meio de uma abordagem decolonial a partir dos conceitos de memória coletiva e dos saberes indígenas, ao relacionar esse objeto ao Ensino de História e Cultura Indígena, visando o cumprimento da Lei 11.645/08, pode-se analisar as fontes históricas, disponíveis no Museu Pedagógico Casa Padre Palmeira e Museu Regional de Vitória da Conquista-BA Henriqueta Prates, desde as gravuras do Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied os relatos e imagens da *Viagem ao Brasil* (1815-1817), foco inicial deste trabalho, além de outras referências aqui citadas, como as viagens de Von Martius e Spix (1816-1818), bem como a obra de Debret (1836), que serviram de base para esta análise acerca da presença dos Kamakã-Mongoyó.

Ao referir às contribuições historiográficas, desde a reflexão mais ampla acerca da construção da imagem da nação brasileira, por Manoel Luís Salgado Guimarães, bem como as reflexões de Mauro Cezar Coelho e Vinícius Melo, acerca do lugar do indígena nessas narrativas, pode-se perceber uma importante ruptura histórica, da figura dos povos indígenas como passivos, para agentes históricos, que contribuíram para a formação social do Brasil, não só com sua força de trabalho, mas principalmente por meio de seus saberes acerca das riquezas naturais, alimentares, medicinais e sua diversidade cultural. Observando também a importância dos autores indígenas apresentados aqui desde Ailton Krenak, Casé Angatu e Daniel Munduruku, como exemplos daqueles que buscam reescrever suas histórias de luta e resistência/re-existência, por uma nova história indígena, coadunando com o pensamento decolonial.

Ao dialogar com a produção da historiografia local, pode-se observar também essa mudança de olhar acerca dos indígenas, aqui em especial no capítulo principal deste trabalho sobre a presença dos Kamakã-Mongoyó, rompendo com a visão do mito fundador, do “banquete da morte” oferecido por João Gonçalves da Costa, como principal referência de sua *Memória sumária e compendiosa da Conquista do rio Pardo* que se impôs como memória hegemônica do suposto “extermínio” indígena, em nome da paz dos semitérios. Essa famigerada “Guerra Justa”, aqui compreendida como documento de barbárie, registro do genocídio/etnocídio continuado, desde o Brasil Colônia ao Império, com a vinda de Dom João VI, procurou exterminar os chamados

“tapuia”, repetindo a lógica colonial, que levou a dizimação dos demais povos, em especial dos Ymborés da região – que, no entanto, foram reduzidos e se misturaram também como os Kamakã, pela transfiguração étnica, segundo Maria Hilda Baqueiro Paraíso.

Destas importantes contribuições, cabe ressaltar as retomadas étnicas aqui apresentadas, dialogando com as pesquisas de Renata Ferreira de Oliveira, perpassando desde o processo do “quase extermínio” pelo massacre colonial, aos dias atuais, pela resistência dos chamados “índios paneleiros”, (OLIVEIRA, 2020), que se reconhecem hoje como Paneleiro-Mongoyó (OLIVEIRA, 2021). Nesta análise, pode-se apontar para a necessidade da continuidade dos estudos históricos e antropológicos que contribuam para o reconhecimento das atuais retomadas dos territórios dos povos originários e suas identidades culturais.

Sobre a proposta de intervenção pedagógica pelo Guia Didático e Histórico: na trilha dos Kamakã-Mongoyó, a partir dos registros históricos aqui apresentados disponíveis no Museu Pedagógico e Museu Regional, debatendo acerca dos museus como espaços de memória, repensando o conceito de memória coletiva, no sentido da recuperação crítica da história, proposto por Pilar Cuevas-Marín (2017). Pode-se aqui apresentar e discutir algumas possibilidades de abordagem sobre a temática indígena a partir das pedagogias decoloniais, como instrumento de ação e intervenção pela prática pedagógica, refletindo teoricamente sobre os elementos epistemológicos, buscando romper com o eurocentrismo ainda presente na historiografia nacional, desde a criação da “imagem da Nação”, e como os povos indígenas foram tratados nessas narrativas. Buscando destacar suas contribuições para a história do Brasil e regional, propondo uma visão crítica sobre o processo colonial e a descolonização, não só do poder, mas de sua colonialidade dos saberes e seres, a partir do pensamento decolonial aqui apresentado.

Destarte, é a partir dessa perspectiva decolonial de memória coletiva, pela pedagogia da “*autoindagación*”, retomada pela proposta libertária de Paulo Freire, que se apontam caminhos para a superação das marcas profundas da colonialidade ainda presentes na memória social. Assim, deve-se compreender a necessidade de superar os conceitos eurocêntricos, buscando reaver a memória coletiva e superar as marcas profundas da colonialidade do poder, saber e ser, como forma de apagamento das memórias, ainda que traumáticas do genocídio indígena, que devem ser revistas e sanadas. Por fim, nas palavras de Paulo Freire, em sua Pedagogia da Indignação (2000), o futuro será dos Povos e não dos impérios!

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Edinalva Padre et alii. **Ymboré pataxó kamakã: presença indígena no planalto da Conquista.** (Memória Conquistense nº5), Museu Regional de Vitória da Conquista/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2000.

AGUIAR, Edinalva Padre et alii. **Recortes de Memória. Cultura, tradição e mito em Vitória da Conquista e região.** (Memória Conquistense nº6), Museu Regional de Vitória da Conquista/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens.** Ed. Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.85-106, jan/jun 2009.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o Giro Decolonial**, in Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

_____. Artigo: **O Elo Perdido do Giro Decolonial** Ed. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 60, p. 505 a 540, 2017.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida, MEDEIROS Juliana Schneider: **História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang.** In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 30, nº 60, p. 55-75, 2010.

BRASIL, República Federativa do. **Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988.** Brasília: República Federativa do Brasil, 05 de outubro de 1988.

_____. MEC. BNCC – **Base Nacional Curricular Comum.** Brasília: SEE, 2017. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/download-da-bncc>> Acesso em: 08/09/20

_____. MEC. BNCC – **Base Nacional Curricular Comum.** Brasília: SEE, 2017. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/download-da-bncc>> Acesso em:08/09/20.

_____. Poder Executivo. **DECRETO Nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm Acesso em: 08/04/21.

_____. **Parâmetros Curriculares Nacionais - História**, Brasília, DF, MEC/SEF, p. 36-67, 1998.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas.** Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, 10 mar.2004.

_____. **Lei Federal nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF. 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm (acesso: 08/04/21).

_____. **Lei Federal nº 11.645, de 10 de março de 2008.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as

diretrizes e bases da educação Nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro – Brasileira e Indígena”. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF. 11 de mar.2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. (acesso: 08/04/21).

BORBOREMA, Carlos Gomes e TEIXEIRA, Ênio César Prates: **O Índio na formação da Imperial Vila da Vitória (1840-1891)**, Monografia apresentada na UESB na disciplina de Práticas de Pesquisa Histórica do curso de graduação Licenciatura Plena em História, sob orientação da Professora Ms, Isnara Pereira Ivo, do Departamento de História da UESB.

CASADEI, Eliza Bachega. **Maurice Halbwachs e Marc Bloch em torno do conceito de memória coletiva**. Revista Espaço Acadêmico nº 108, maio de 2010 p. 153-160.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: **Arqueologia da violência**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COELHO, Mauro Cezar. MELO, Vinicius Z. **Os índios do Brasil em perspectiva histórica: possibilidades de trabalhar a História Indígena em sala de aula**. São Paulo: Editora Livraria da Física, V.1, p. 127-156, 2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **A violência contra os povos indígenas no Brasil**. Relatório 2020. Brasília: CIMI, 2020.

CUEVAS MARÍN, Pilar. **Memoria Colectiva: hacia un proyecto decolonial**. In: WALSH, Catherine. **Pedagogías Decoloniales. Práticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir**. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2017, p. 69-161.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Editora Ática, São Paulo-SP, 2004.

FONSÊCA, Humberto José et alii. **História e Cotidiano no Planalto da Conquista** (Memória Conquistense nº3), Museu Regional de Vitória da Conquista/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 1998.

FRANCO. A. Pádua SILVA JR. A. GUIMARÃES, Selva. **Saberes históricos prescritos na BNCC para o ensino fundamental: tensões e concessões**. Ed. Ensino em Revista, p.1016-1035, 2018.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. 3. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1980.

_____. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação**. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 34-41.

_____. **Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**: Ana Maria Araújo Freire (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos/ Paulo Freire**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional**. Estudos Históricos, RJ, n. 1, p. 5-27, 1988.

GRUZINSKI, Serge. **O historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio** São Paulo: Estud. av. vol.17 no. 49 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro. 2006.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estudos Especiais. O Brasil Indígena**. Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena>. Acesso em 22.04.2021.

IVO, Isnara Pereira Ivo: **A conquista do sertão da Bahia no Século XVIII: Mediação cultural e aventura de um preto forro no Império Português**. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

_____. **Homens de Caminho: trânsitos, comércios e cores nos sertões da América Portuguesa no século XVIII**. Belo Horizonte- MG. Departamento de História/FAFICH 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce: **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANDER, Edgar: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

LEENHARDT, Jacques: **Jean-Baptiste Debret: Um Olhar Francês Sobre Os Primórdios Do Império Brasileiro**. In: Revista de Sociologia & Antropologia | Rio de Janeiro, p. 509–523, novembro, 2013.

LÖWY, Michael: **“A contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940)**. In. Lutas Sociais, São Paulo, n.25/26, p.20-28, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011.

MEDEIROS, Ruy Hermann Araujo: **História local e memória – limites e validade**. – Campinas, SP, Librum Editora, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Museus No Horizonte Colonial da Modernidade Garimpando O Museu (1992) De Fred Wilson** – tradução de Simone Neiva Loures Gonçalves e Gisele Barbosa Ribeiro. In. Museologia & Interdisciplinaridade Vol. 7, nº13, jan./ jun. de 2018 Brasília-DF, p. 309-324, 2018.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. **Estudos em Darcy Ribeiro: um capítulo do pensamento crítico latino-americano e decolonial**. In: **Cátedras para o Desenvolvimento - patronos do Brasil** Org. André Bojikian Calixtre e Niemeyer Almeida Filho. Brasília, p.109-129, 2014.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1975.

MUNDURUKU, Daniel. **O Caráter Educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)**. - (Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura). – São Paulo; Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Washington, org. na apresentação da obra **Antônia Onça e o Mestre em Amansar Brancos: trajetórias e saberes indígenas e africanos no sertão da Bahia** Organizador Washington Nascimento. – Rio de Janeiro, RJ: Autografa, 2021.

NETO. Geraldo Magella de Menezes: **As discussões sobre a Base Nacional Comum Curricular de História: entre polêmicas e exclusões (2015-2016)**. Revista eletrônica Crítica Histórica, ano VIII, nº 15, p. 31-61, julho/2017.

OLIVEIRA, Renata Ferreira. **Índios Paneleiros do Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais** Ed. Saga – Salvador-BA, 2020.

PAIM. Elison Antonio; ARAÚJO. Helena Maria Marques: **Diálogos possíveis entre produzir, ensinar e aprender histórias decoloniais**, in: **Ensino de História e suas práticas de pesquisa**. 2. ed. [e-book]. / Organizadores: Juliana Alves de Andrade e Nilton Mullet Pereira – São Leopoldo: Oikos, 2021. p. 31-46.

PORTELA Fernando Marvitor Duque e MAGALHÃES Luiz Otávio de, in: **Sertões Clássicos e Sertões Históricos em Elomar Figueira Mello**. Revista Língua e Letras, 2016, Volume 17 Número 36, p 148-167.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro, tese: **Caminhos de Ir e Vir, Caminho Sem Volta: Índios, estradas e rios no Sul da Bahia**. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais. UFBA- Salvador-BA. 1982.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino americanas**. Buenos Aires-Clascso, 2005.

RIBEIRO. Renilson. O saber (histórico) em parâmetros: **O ensino da História e as reformas curriculares das últimas décadas do século XX**. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V. 05. N. 10, abr./jun. de 2004.

RODER, Josef e BAULOS, Herbert (Org). **Viagem ao Brasil: 1815-1817**. Excerto e ilustrações. São Paulo: Companhia Melhoramento, 1969.

RUBBO Deni Alfaro: **Por uma esquerda marxista decolonial: Mariátegui e a crítica da modernidade ocidental** In: **Crítica Marxista**, n.51, Unicamp-SP p.131-145, 2020.

SUBRAHMANYAM, Sanjay: **Além das Histórias Binárias Reimaginando a Eurásia para cerca de 1830**. Tradução: Carla Marson. Michigan: The University of Michigan Press, 1997. pp. 289-315.

SANTOS, Carlos J. (Casé Angatu). **Alguns desafios n ensino e na aplicação da Lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando?** In: **História e Perspectivas**, Uberlândia-MG, p. 179-209, jan./jun. 2015.

_____. **Decolonizar o conhecimento e o ensino para enfrentar os desafios na aplicação da lei 11.645/2008: por uma história e cultura indígena decolonial.** In **A lei 11.645/08 nas artes e na educação** [recurso eletrônico] : perspectivas indígenas e afro-brasileiras / organização Sumaya Mattar, Clarissa Suzuki, Maria Pinheiro. – São Paulo: ECA-USP, 2020.

_____. **Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios.** Revista Espaço Acadêmico – n. 231 – nov./dez. 2021-bimestral.

SÁ DE OLIVEIRA, João Batista. *Noções Sobre a Evolução das Espécies na Bahia.* In. MEDEIROS, Ruy Hermann. *Os Mongoiós e seu destino.* Jornal *O Fifó*. Vitória da Conquista. 01 de novembro de 1977. p. 9.

SOUSA, Maria Aparecida Silva de: **A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior dda Bahia.** Vitória da Conquista: UESB, 2001.

SILVA, Giovani: **Ensino de História Indígena.** In: WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). In: **Ensino (d)e História Indígena.** Belo Horizonte: Autêntica Editora. p. 21-46, 2015.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho. **História Gera/ do Brasil.** São Paulo: Edusp, 1981, v. 1, p.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala.** Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 10, n. 2, p. 585-590, jul./dez. 2015.

WIED NEUWIED, Maximiliano. **Viagem ao Brasil.** Trad. de Edgar Sussekind de Mendonçae Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.