

E a Minha História, Quem Vai Contar? (Re) Descobrimo as Memórias que Entrelaçam o Pertencimento Étnico-Territorial do Povo Guerém com a Comunidade Tukum Mirim, Valença-BA¹

What About My Story, Who's Going To Tell It? (Re)Discovering The Memories That Intertwine The Guerém People's Ethnical-Territorial Belonging To The Tukum Mirim Community From Valença-BA

Y Mi Historia, ¿Quién La Cuenta? (Re) Descubriendo Las Memorias Que Entrelazan La Pertenencia Étnico-Territorial Del Pueblo Guerém Con La Comunidad Tukum Mirim, Valença-BA

NASCIMENTO, Demison dos Santos
UNEB/DCHV – Geógrafo
E-mail: demissonascimento@gmail.com

Recebido: 11/01/2023 | Revisado: 25/02/2023 | Aceito: 12/03/2023 | Publicado: 30/12/2023
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10475385>

RESUMO - O texto busca debater, analisar e avaliar os dilemas e entraves que interferem no processo de reconhecimento e pertencimento étnico-territorial da comunidade Tukum Mirim com o povo Guerém, localizada em Valença – BA. Ambas têm como prática cotidiana as territorialidades indígenas, observando e narrando as características que remetem a uma identidade ancestral na contemporaneidade. Para tais análises e debates decorreu a realização de uma pesquisa autobiográfica de cunho qualitativo: a pesquisa de campo foi desenvolvida em formato de entrevistas semiestruturadas na comunidade Tukum Mirim e oficinas temáticas em duas escolas públicas: Escola Municipal do Jiquiriçá, localizada na comunidade do Jiquiriçá e o Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus situado na comunidade do Bonfim. O trabalho se organiza em uma proposta decolonial, para tanto, a escrita se estrutura na circularidade do corpo-território e as seções estão organizadas no processo de ritualística do Toré, prática cultural e ancestral dos povos originários a exemplo do povo da etnia Guerém.

Palavras-Chave: Povo Guerém; Territorialidade; Pertencimento étnico-territorial; Tukum Mirim.

ABSTRACT - This text aims to debate, analyze and evaluate the dilemmas and obstacles that interfere in the process of ethnical-territorial belonging and acknowledgement of the community Tukum Mirim towards the Guerém people, located in Valença-BA. Both have the

¹ O texto apresentado é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso de Geografia da UNEB/DCHV, sob a orientação da professora Doutora Gisele das Chagas Costa, pesquisadora do Grupo de Pesquisa GEOREDE, UNEB/DCHV/Geografia e integrante da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana.

indigenous territoriality activities in common, observing and narrating the characteristics that refer to an ancient identity in contemporary times. The development of the analysis and debates was based on an auto-biographical study with a qualitative approach; the field research was carried out through semi-structured interviews in the Tukum Mirim community and themed workshops that took place at two public schools (Jiquiriçá Municipal school, located in the Jiquiriçá community and Campo Herminio Manoel de Jesus Municipal School, located in Bonfim community). This work is based on a decolonial approach, therefore the language used is structured on the circularity of the body-territory, and the sections are organized through the Toré ritualistic practice, an ancient and cultural practice of native people, such as the Guerém ethnicity.

Keywords: Guerém people, territoriality, ethnical-territorial belonging, Tukum Mirim

RESUMEN - El texto busca debatir, analizar y evaluar los dilemas y obstáculos que interfieren en el proceso de reconocimiento y pertenencia étnico-territorial de la comunidad Tukum Mirim al pueblo Guerém, ubicada en Valença – BA. Ambos tienen como práctica cotidiana las territorialidades indígenas, observando y narrando las características que hacen referencia a una identidad ancestral en la época contemporánea. Para tales análisis y debates, se realizó una investigación autobiográfica de carácter cualitativo: la investigación de campo se desarrolló en formato de entrevistas semiestructuradas en la comunidad Tukum Mirim y talleres temáticos en dos escuelas públicas: Escola Municipal do Jiquiriçá, ubicada en el comunidad de Jiquiriçá y el Colégio Estadual do Campo Herminio Manoel de Jesus ubicado en la comunidad de Bonfim. La obra se organiza en una propuesta decolonial, para ello la escritura se estructura en la circularidad del cuerpo-territorio y las secciones se organizan en el proceso ritualístico Toré, una práctica cultural y ancestral de los pueblos originarios, como los Guerém. grupo étnico.

Palabras claves: Pueblo Guerém; Territorialidad; Pertenencia étnico-territorial; Tukum Mirim.

1 ABERTURA DE TORÉ

O poder do discurso subjetivo da modernidade transformou as ciências em instrumento de controle e dominação das populações do Sul Global. A invenção de uma raça “limpa, pura e superior” aos povos que foram colonizados, junto com a ideia de gênero, classe e sexualidade estruturou o processo de conquista dos territórios e imposição do conhecimento europeu como único, neutro e irrefutável.

A Geografia, enquanto ciência humana, se banhou desta fonte colonial, a produção do conhecimento geográfico foi construída historicamente pelas epistemologias europeias, com forte influência na base francesa e, posteriormente, na academia estadunidense. Essa universalização do conhecimento, eurocentrado

dentro das ciências, construiu um sistema de ideias derivadas de uma cultura branca/heteronormativa/patriarcal/sexista/misógina/genocida/ecocida/colonial. Nesse sentido, conforme Miranda (2020) os fetiches opressores desse sistema estão pautados na estrutura curricular da Geografia brasileira e, as colonialidades modelam o discurso científico geográfico.

De outro modo, Silva (2019) coloca em ênfase as bases eurocentradas da ciência geográfica nos espaços acadêmicos brasileiros, principalmente na transição da década de 1990, quando se anulou o debate do conhecimento subalterno. Os conhecimentos geográficos produzidos por homens/brancos/heterossexuais não faziam o movimento de compreender o espaço a partir dos corpos subalternizados: crianças, mulheres, comunidade LGBTQIPN+, indígenas, quilombolas, ciganas(os), entre outros, e não validavam o conhecimento advindo desses grupos.

Tecer um resgate do conhecimento geográfico dentro da perspectiva das epistemologias outras/subalternas, segundo Silva (2004), é algo extremamente difícil, justamente pela escassez de fontes de pesquisa e referenciais teóricos. Miranda (2020), destaca que essa realidade não está distanciada das estruturas curriculares atuais, a Geografia branca/heterossexual que permeia o território epistemológico brasileiro, se mantém neutra no discurso de gênero, raça, classe e sexualidade, negando ao corpo-território a sua potência e transgressividade.

Nesse viés de negação de outras formas e corpos produtores de conhecimento, a geografia vem se imbricando com as estruturas eurocêntricas, hierarquizando o conhecimento moderno, centralizado na desterritorialização dos grupos historicamente invisibilizados. Silva (2009) também evidencia as estratégias que a Europa difundiu no mundo a partir dos “saberes ideais” permeando as estruturas sociais e políticas, inventando a ideia de mulher e homem, um sexo produtor e outro reprodutor, corpos que não podem viver as suas plenitudes e orientações sexuais, a invenção de uma raça inferior para poder ser escravizada, a construção da ideia de classe para a exploração do trabalho.

Segundo Quijano (2005), a invenção desses aparatos acontece justamente pela necessidade que o sistema capitalista requer para a expansão dos seus tentáculos e encontra na ciência eurocentrada uma nova forma de exploração e desapropriação dos corpos e territórios; esse novo sistema, operado pela “legitimidade” de uma única epistemologia, conforme aponta Silva (2004), se utiliza da

ciência geográfica para desapropriar os povos indígenas das suas territorialidades, visto que a dimensão do território também é uma lógica construída pelo colonizador.

Pensar as estruturas coloniais dentro da Geografia requer apontar alguns caminhos de subversão. Silva (2019) tensiona as bases eurocêntricas a partir da geografia subversiva, incluindo tudo que foi negado pelo sistema colonial. A remodelagem da epistemologia geográfica tendo como base o corpo, história, memória, ancestralidade. Para Miranda (2020) esse tensionamento pode ser entendido como a geografias da circularidade, onde o corpo com a união da ancestralidade e natureza abre fissuras na geografia moderna/colonial.

Miranda (202) aponta que a geografia da circularidade é constituída com base nas epistemologias ancestrais de Oxumarê. Esse Orixá vai reconfigurar as epistemologias dentro de um processo de círculo, remodelando a ciência eurocentrada e trazendo a perspectiva dos conhecimentos “outros”, conhecimentos que são subalternizados perante as ciências hegemônicas. A partir desse processo de remodelagem, a geografia vai compreender o espaço para além da perspectiva da cosmovisão. A geografia da circularidade compreende as dinâmicas do espaço, lugar, território, entre outros, a partir dos outros sentidos; tato, olfato, paladar, audição. Esse movimento de perceber-se com base na cosmopercepção, a análise das dinâmicas espaciais com base nos outros sentidos humanos é a estrutura da geografia da circularidade.

Dessa forma, o texto aqui apresentado provoca a circularidade e a subversão do conhecimento científico geográfico eurocentrado, ao propor a epistemologia decolonial, tendo sua sistematização a partir de uma escrita autobiográfica. Anjos e Passeggi (2018) argumentam que a pesquisa autobiográfica, ao visibilizar as histórias de vida dos sujeitos pesquisadores (as), propõe a descolonização com as ciências tradicionais, visto que a pesquisa autobiográfica “não surge apenas com a finalidade de aprimorar os elementos metodológicos dos estudos, mas, sobretudo, promover a compreensão do método, como dispositivo de formação, autoformação e investigação” (ANJOS; PASSEGGI, 2018, p. 18), valorizando a história de vida das pessoas.

Corroborando com Silva (2017), a pesquisa autobiográfica fala da história de si a partir das suas realidades e vivências, compreendendo os seus processos de vida e como esses processos podem estar constituídos dentro de uma relação de

coletividade. Portanto, ao propor o movimento da geografia e corporeidade abro brechas para que a história do/meu povo Guerém seja contada.

O Povo Guerém é uma das etnias que compõem o tronco Macro Jê e, anterior ao período colonial, se encontrava em uma vasta extensão territorial do Brasil. No período colonial verificam-se registros de territórios Guerém situados nas capitanias hereditárias de São Jorge de Ilhéus, Bahia e Porto Seguro. A trajetória de resistência Guerém nas terras de Valença se dá ao longo de séculos e está presente na memória das mais velhas e mais velhos do lugar, que conseguiram transmitir até as gerações atuais a partir da oralidade: nomes de localidades, relatos sobre as primeiras missas de catequização, práticas artesanais expressas nos saberes sobre a fauna, a flora e os rios (Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Guerém, 2021).

Locais como os antigos cemitérios, lagos, os artefatos das habitações originárias, as primeiras igrejas e até mesmo a sede do único aldeamento comandado pelos capuchinhos que foi elevado a freguesia em Valença marcam a história indígena desse povo na região.

Esse processo segue presente até os dias atuais em manifestações populares expressas nas rezas, ladainhas, altares nas casas que mesclam imagens de santos decorados com cestos, sementes e plantas locais, cantos e celebrações que associam a cosmovisão originária a festas católicas como as do padroeiro São Fidélis e a padroeira Nossa Senhora dos Remédios, que já duram centenas de anos e remetem à “primeira metade do século dezoito quando o aldeamento foi implantado em uma das zonas ligadas a então Vila de Cairu na Capitania de São Jorge de Ilhéus” (DIAS, 2007).

A presença marcante da etnia Guerém é reconhecida até hoje, pois antes mesmo da emancipação política do município de Valença, BA – que só viria acontecer em 1849 – em 23 de maio de 1848 o território Guerém foi elevado à condição de distrito da Vila, seguindo nessa condição até os dias atuais. Tal fato também é verificado em relação à sede do aldeamento colonial que é denominada tanto em documentos oficiais do município, quanto pela população na atualidade de Aldeia de São Fidélis.

Pode-se destacar que há poucos estudos publicados sobre o aldeamento de São Fidélis e a presença Guerém em Valença–BA, essa história é apenas registrada sinteticamente em trechos de pesquisas acadêmicas, mas a história segue viva e

pulsando nos corpos e memórias das moradoras e moradores de cada comunidade que territorializa o Guerém.

A comunidade Tukum Mirim, localizada no território Guerém, é traçada pelas práticas bioculturais, pela (re)existência das territorialidades indígenas dos saberes e fazeres artesanais, da pesca e caça artesanal, do modo de vida tradicional. Segundo os saberes orais das(os) mais velhas(os), Tukum significa palmeira e Mirim, pequena (Palmeira Pequena). A oralidade das(os) mais velhas(os) são responsáveis por transmitir grande parte do conhecimento presente nas narrativas da comunidade, é a partir das narrativas presentes nos corpos e memórias que se tem a história deste lugar.

Entre as memórias tecidas sobre a história da comunidade, conta-se que no período colonial foram realizadas algumas missas no território Guerém, a primeira foi realizada em uma localidade que hoje é chamada de Três Missas e a última próxima a Tukum Mirim, que passou a ser chamada de Derradeira, pois foi a última missa realizada pelo padre Capuchinho que seguiu em direção ao local que hoje é chamado de Aldeia de São Fidélis. Conta-se que próximo a essa localidade o padre, ao tentar realizar mais uma missa, foi flechado pelo povo indígena Guerém e o seu corpo jogado em uma lagoa próximo ao Rio Piau. Conforme as narrativas da comunidade, após o acontecimento o padre foi transformado em santo e para celebrar os seus “milagres” foi edificada a capela de São Fidélis e estruturado o aldeamento.

Apesar da (re)existência das territorialidades indígenas na comunidade Tukum Mirim, existe um distanciamento da identidade indígena Guerém por parte de suas(seus) moradoras(es). Diante do exposto, questiona-se: Por que existe a negação da identidade indígena Guerém, se as práticas, o modo de vida, a cultura remetem à identidade ancestral, a uma territorialidade indígena na comunidade Tukum Mirim? Como a comunidade Tukum Mirim se identifica em relação ao pertencimento étnico-territorial? Portanto, a pesquisa se estrutura a partir do seguinte problema: Quais são os dilemas e entraves que interferem no processo de reconhecimento étnico-territorial da comunidade Tukum Mirim, com a identidade indígena Guerém?

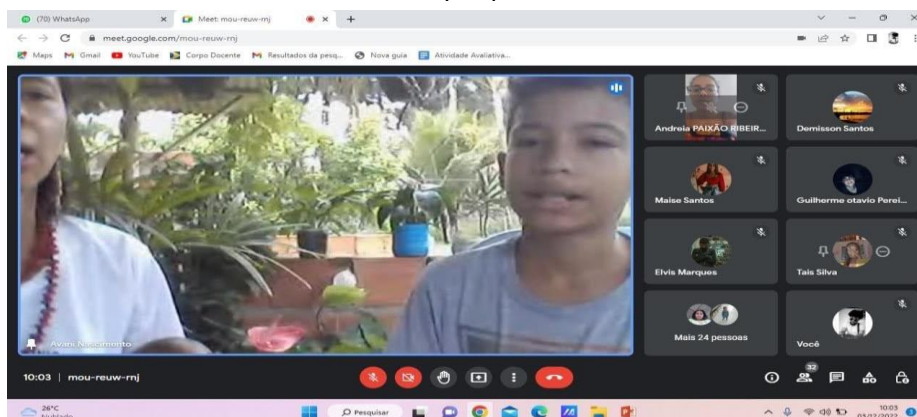
Com base nesses tensionamentos surgiu a necessidade e urgência de buscar respostas para essas questões. Portanto, a pesquisa tem como objetivo geral analisar as memórias e práticas da comunidade Tukum Mirim que remete a uma identidade indígena, observando os dilemas e entraves para o reconhecimento e fortalecimento

do pertencimento étnico-territorial. Concomitantemente, os objetivos específicos são: Caracterizar os dilemas e entraves que interferem no reconhecimento da identidade étnica-territorial da comunidade Tukum Mirim; analisar as características culturais que remetem a uma identidade indígena e narrar as práticas ancestrais que ainda perduram na contemporaneidade. Sendo assim, a pesquisa justifica-se pela importância de trazer visibilidade e protagonismo para os corpos e narrativas que vivem e (re)existem na comunidade Tukum Mirim, a partir dos seus saberes e fazeres ancestrais, buscando fortalecer a relação de pertencimento étnico-territorial e os conhecimentos que estão presentes no caminhar e na trajetória das mais velhas e mais velhos que partilham o poder das rezas, das folhas, das águas e matas, saberes que são invisibilizados e desumanizados, perante a ciência eurocêntrica e estadunidense.

O estudo se alicerça no método qualitativo, pois permite a(ao) pesquisadora(or) a atribuição dos valores significativos do espaço e as relações que o compõem. Heidrich (2016) destaca a importância da pesquisa qualitativa para a ciência geográfica, com esse método foi possível abrir diálogos, compreensões e vivências e descentralizar a materialidade presente na Geografia. Para a realização da pesquisa de campo foram realizadas oficinas temáticas em escolas da rede pública de ensino do território Guerém, bem como rodas de conversas, com pessoas de Tukum Mirim. Em ambos os casos foram aplicados roteiros de entrevistas semiestruturadas.

As oficinas foram direcionadas para duas escolas no território Guerém: a Escola Municipal do Jiquiriçá, localizada na comunidade do Jiquiriçá, que teve como público-alvo as turmas do oitavo e nono anos, sendo realizada online através da plataforma digital Google Meet (Figura 01).

Figura 1: Oficina Nos Pintando de Jenipapo e Urucum - Escola Municipal do Jiquiriçá.



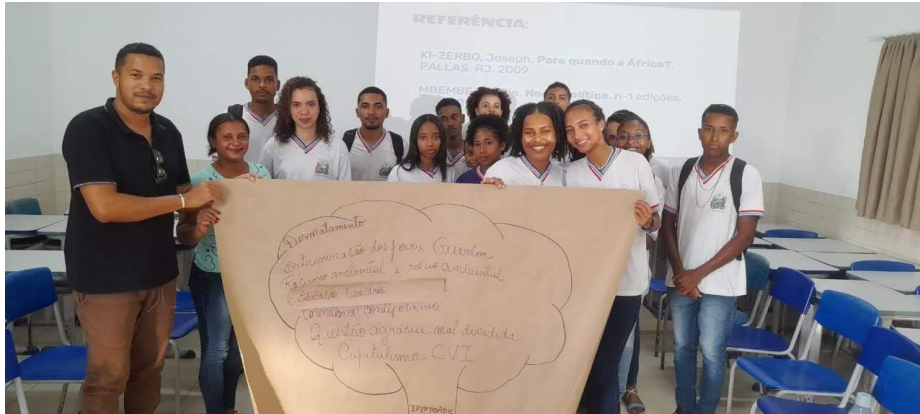
Fonte: Autoria própria. Pesquisa de Campo, 2022.

A segunda instituição – Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus – localizado na comunidade do Bonfim, teve como público-alvo as turmas do terceiro ano do Ensino Médio e a da Educação de Jovens Adultos e Idosos. Ressalto que a escolha de tais instituições teve como critério a proximidade da comunidade de Tukum Mirim. Foram feitos convites para as escolas mais próximas, como a devolutiva por parte do corpo gestor escolar não aconteceu, se fez necessário realizar as oficinas nas escolas que demonstraram receptividade à proposta. Cabe ainda ressaltar que a realização da oficina no Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus, foi estratégica, por ser o único Colégio Estadual da localidade, todas(os) as(os) jovens da comunidade Tukum Mirim estudam nessa unidade escolar.

As oficinas foram realizadas da seguinte forma, inicialmente a exposição do filme “Aldeia o Curta”, em sequência uma roda de conversas, onde cada uma(um) apresentava um breve relato das suas histórias de vida e as relações de pertencimento com as práticas e saberes ancestrais abordados no filme. Para aproximar o diálogo com o cotidiano das(os) estudantes, eram distribuídas poéticas ancestrais, literatura produzida pelo povo Guerém e, em seguida, realizada uma leitura coletiva. Como produto de cada oficina era produzida uma Árvore dos Problemas onde as(os) estudantes desenhavam em papel metro uma árvore e colocavam três perguntas que norteavam a elaboração. Nas raízes era colocado o problema (reconhecimento da identidade indígena Guerém), no tronco eram

colocadas as causas desse problema e nas folhas, as possíveis formas de intervenções para que a identidade indígena Guerém fosse reconhecida (Figura 02).

Figura 2: Oficina Nos Pintando de Jenipapo e Urucum - Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus



Fonte: Autoria própria. Pesquisa de Campo, 2022.

A segunda parte do trabalho de campo foi direcionado especificamente para as(os) moradoras(os) da comunidade Tukum Mirim, e com os meus familiares, minha mãe, irmãs, tias, tios, primas e sobrinhos, assim foram realizadas rodas de conversas com a utilização de roteiro de entrevista semiestruturado abordando as seguintes questões: Qual a sua história, já ouviu falar do Guerém? Como aprendeu as práticas ancestrais? Esses conhecimentos são passados para a geração atual? Destaca-se, que essas mesmas perguntas foram utilizadas nas oficinas temáticas realizadas nas escolas já citadas (Figura 03).

Figura 3: Mãinha fazendo o manzuá - comunidade Tukum Mirim



Fonte: Autoria própria. Pesquisa de Campo, 2022.

O texto aqui exposto parte de uma proposta da corporeidade e, portanto, a escrita desenvolvida é intencional do corpo-território, da geografia subversiva, da circularidade e dos caminhos, se distanciando das escritas tão somente academicistas eurocêntricas/estadunidenses. Por isso, o texto está estruturado como o ritual do Toré, ritualística indígena ancestral. As seções apresentadas, representam cada especificidade do ritual, a introdução, denominada “Abertura de Toré”, representa a preparação do ritual, a colheita das flores, a organização do espaço, a pintura corporal, a oferta das frutas e folhas, dos cantos e danças para as(os) Encantadas(os), aos Rios, aos Céus, Matas e Animais que territorializam as comunidades do Guerém. Nessa seção foi desenvolvida uma fundamentação teórica a partir de alguns corpos-território-educadoras(res) que dialogam com Geografias outras: Silva (2004), Silva (2009), Miranda (2020) e Quijano (2005), sendo este último uma das referências do movimento decolonial. Esses corpos subalternos, foram essenciais para problematizar a posição da Geografia enquanto uma episteme calcada na colonialidade do ser, saber e poder.

A segunda seção intitulada “Janaina, Jurema e Juerana: as Encantadas que traçaram e tecem a trajetividade do povo Guerém na Comunidade Tukum Mirim, Valença-BA”, representa a segunda parte do ritual, onde são cultuadas através de cantos e danças as Encantadas Janaina, Jurema e Juerana, que representam as forças das águas, matas e folhas. Nessa seção, inicialmente, narrei as minhas memórias de infância e, em seguida busquei debater sobre os processos que interferem no reconhecimento e fortalecimento da identidade indígena Guerém, para isso teci um diálogo a partir dos relatos orais recolhidos nas rodas de conversas realizadas com as(os) moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim. fundamentando a discussão a partir das(os) autoras(es) da teoria decolonial, como: Oliveira e Candau (2010); Quijano (2005), Pinheiro (2023), não posso deixar de destacar as memórias de mãe ao lembrar de suas histórias, memórias estas que se entrelaçam no decorrer da seção.

A terceira seção foi denominada com os nomes dos Encantados que cultuamos: “Gentil e Martin pescador: a força que laça e ceva a história da comunidade Tukum Mirim, com a identidade indígena do povo Guerém’; representa a terceira parte do ritual, onde cultuamos Gentil e Martin Pescador. Os cantos e danças oferecidos

para esses Encantados é uma forma de agradecer a proteção e força das matas, rios e céus Guerém. Nessa seção buscou-se narrar e analisar as práticas culturais que remetem a uma identidade indígena na contemporaneidade. Para isso, foi realizado uma discussão a partir dos relatos orais recolhido das(os) moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim, e fundamentando a discussão a partir de Vieira (2023), ressaltando que essa seção parte também das conversas de final de tarde realizadas com as minhas tias e tios, minhas primas e primos e com minha.

As considerações finais foram denominadas como “Fechamento de Toré”, representando o encerramento do ritual, nela agradecemos o ciclo da lua (Tarú), águas (Wanté), terra/matras (Wantú), as nossas(os) parentas(es) que se reúnem no mesmo dia e hora para dançar Toré. Nessa seção buscou-se tensionar algumas reflexões a partir da pesquisa. Finalizo a escrita desta seção saudando a ancestralidade, ofereço-lhe cantos, poesias e, “a força ancestral de Flora”.

2 JANAINA, JUREMA E JUERANA: AS ENCANTADAS QUE TRAÇARAM E TECEM A TRAJETIVIDADE DO POVO GUERÉM NA COMUNIDADE TUKUM MIRIM, VALENÇA-BA

O chão “batido” do terreiro de casa foi o primeiro instrumento que utilizei para narrar histórias, ali comecei a rabiscar linhas e traços que se complementavam com a minha imaginação, sempre buscava narrar as histórias contadas pelo meu pai, ele passava horas nos contando como foi a sua jornada (suas sobrevivências), desde a sua infância sofrida, aos chás, folhas e rezas que aprendeu com a sua mãe, era como se fosse um ritual preparatório, todos os dias ele nos contava um trecho das suas histórias que nunca tinham fim, sempre eram colocadas vírgulas que davam perspectivas de continuidade para novos caminhos. Sentado ao chão, com uns gravetos em meio às poucas palavras que sabia escrever, criava linhas e memórias que pela ousadia do destino (força ancestral) fossem se entrelaçar.

Tive uma infância como qualquer outro garoto criado na roça, pés no chão, contato direto com a terra, brincadeiras de subir na mangueira que tinha próximo ao quintal, que era sempre acompanhada pela presença da minha irmã. Juntos fazíamos do quintal de nossa casa o nosso parque de diversões. O nosso tempo se dividia em

entre a escola, o brincar e colocar no terreiro as histórias e vivências que aprendíamos com o nosso pai.

Ao decorrer dos anos, o menino que rabiscava o terreiro da sua casa cedeu espaço para outras possibilidades, o pedaço de graveto era substituído pela TV, as brincadeiras de subir na mangueira eram acomodadas pelo sofá e pelas músicas que tocavam no rádio, como ressalta Milton Santos (2006), a revolução do meio técnico científico informacional modifica toda dinâmica do meio socioespacial. Por mais que eu tivesse me afastado das práticas e saberes tradicionais que eram contados pelo meu pai, a força ancestral nunca deixou que esse laço fosse rompido, outras narrativas se fundiram ao meu caminhar, minhas(eus) tias(os) maternos passaram a partilhar as suas memórias e relações de afetividades que elas(es) tinham e têm com os rios e as matas. Era através deles que elas(es) saciavam a fome, era por meio deles que se faziam as “bebedeiras” que curavam da gripe e outras enfermidades.

Os fins de tarde passaram a ganhar novas alternativas, eram destinados a ouvir os saberes presentes na oralidade de minhas tias e tios e da minha avó, ela carregava, na doçura dos seus olhos, a força e a ousadia de uma guerreira Guerém, como ressalta Melo (2022, p. 09), “mulher das folhas e do roçado, é dela que herdei a fúria, a luta, o desejo de ver os nossos existindo nesse chão”. Em meio aos cipós e tabocas que eram e são usados na fabricação de armadilhas de pescas, as narrativas e memórias das minhas tias e tios retomavam minhas vivências de infância, eu não usava mais o chão para eternizar os saberes que eram partilhados em meio aos cipós, tabocas e gotas de chuva, eu via as minhas tias(os) (re)descobrimo a história do nosso povo a partir dos seus modos de viver e dos saberes eternizados por minha avó. No período das fortes chuvas os munzuás e jiquis² que eram produzidos, iam para os rios fortalecer e reviver as memórias e vivências de infância das(os) minhas(meus) tias(os) e avó.

A pesca celebrava outro ritual que eu tinha a partir das histórias e narrativas do meu pai, a parte de levar os materiais de pesca produzidos pelos meus familiares era destinados aos meus tios, eles levavam e levam ao rio, colocavam e ainda colocam submersos nas correntezas e nas forças das águas do rio Piau, que territorializa cada

²Munzuá e jiqui são instrumentos de pesca utilizados para captura de pequenos peixes e crustáceos. A sua fabricação artesanal é realizada a partir dos recursos retirados da natureza, como cipós; pequenas árvores que são chamadas de “varas” e tabocas, que é uma espécie da família do bambu.

canto do Guerém. O dia despertava junto com as nossas expectativas, juntos, íamos ver, celebrar, agradecer o piau, o pitu, o camarão-cavalo, o jundiá, o acará, levados pelas forças das águas ancestrais para os jiquis e munzuás que entrelaçavam águas e matas em um só assim como observa Brandão:

Entre as pescas de manzuá e o ato de navegar de jangada todo esse rio, margeados pelas as águas do Piau, em meio às árvores de muanza, sucupira e murici sinto um arrepio, quando ouço cantar, de lá do olho do pé de pau a cuiubinha, a jandaia e o sabiá (BRANDÃO, 2022, p.66).

Quando cessava o período das chuvas (maio a agosto) os jiquis e munzuás davam espaços para as cevas e laços³, as matas se encarregaram de colocar na mesa uma parte significativa da alimentação, além de trazer nas suas raízes e folhas, que junto aos cantos e rezas narravam os corpos-vida, as memórias e trajetórias das minhas(eus) tias(os), minha mãe e minha avó. O fogão a lenha, a casa de taipa na qual protegia as chamas e histórias das chuvas e ventos, era o local em que minha avó tinha para limpar as caças trazidas pelos meus tios, no próprio chão da cozinha, junto as folhas de bananeira que serviam para descansar e proteger o corpo do animal do contato com a terra; minha avó junto com a sua faca traçava corpos-vida, às vezes eram tatus, pacas, cutias, teiús e capivaras.

Ali, em meio às folhas de bananeira, a chama, a fumaça do fogo e a agilidade de minha avó com o manuseio da faca, os corpos-vida, dessa vez não o dos animais, mas sim os das(os) minhas tias e tios re-viviam memórias das suas infâncias, as mesmas práticas tradicionais estavam presentes, vivas e de pé no dia a dia deles, minha mãe, minha avó e da nova geração que estava se formando, eu, minhas primas e primos.

Ao longo do meu caminhar, a ancestralidade, as encantadas e encantados fizeram com que os meus caminhos se cruzassem com a universidade⁴, foi nela que me perdi e onde pude me reencontrar, as diversidades de mundos que circulavam e circulam dentro daquele espaço fizeram surgir perguntas: e a minha história, quem vai

³São armadilhas de caça feitas a partir de cipós e cordas, tendo como objetivo a captura de animais de pequeno porte, tais como tatus, veados e pacas.

⁴Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, Campus V, curso de Licenciatura em Geografia, Santo Antônio de Jesus, BA.

contar? Quem eu sou? Eu só tive as respostas quando fiz o movimento de “olhar para trás”, de retomar e reviver todas as histórias e memórias que fizeram e fazem parte da minha história, do meu caminhar.

É só sabendo de onde viemos (olhando para trás) que sabemos quem somos: e é só sabendo de onde viemos e quem somos, a partir da nossa agência ancestral, que conseguimos construir novos passos rumo à emancipação do nosso povo.” (PINHEIRO, 2022, p.99).

A tradição de cultuar as(os) nossas(os) Encantadas(os) é algo que não se perdeu com o tempo, hoje mantemos de pé, através das poesias e torés⁵, a força de Janaina, Jurema e Jueranas, as Encantadas que traçam e entrelaçam as histórias e memórias da Comunidade Tukum Mirim com o Povo Guerém. O entrelaçamento das minhas memórias de infância com a minha “raça”, vive presente no meu dia a dia em cada ato narrado, em cada memória visibilizada, no bolo de folha que as minhas tias preparam, nos cantos e rezas que a minha avó ensinou a mãinha, nos meses de chuva quando os meus tios vão para as matas colher os cipós, varas e tabocas para preparar as armadilhas que vão para os rios.

Uso a narrativa de Sacramento (2021) quando ela se refere a sua raça, a “raça de Filomena”, para se designar não ao termo que foi criado para inferiorizar os corpos (QUIJANO, 2005), mas para fortalecer a relação de pertencimento com o seu povo. Por isso, o tempo não apaga as nossas histórias e não deixamos que elas sejam contadas sem os seus atores principais, nós povos originários que há mais de 500 anos estamos (re)existindo, cantando e cultuando as(os) nossas(os) Encantadas(os), erehé⁶!

Janaina, Jurema e Juerana mostraram que as lutas e movimentos também estão entrelaçados, percebi isso fisicamente quando participei de um trabalho de campo realizado pelas (os) professoras (os) do colegiado do meu curso (Geografia).

⁵ Ritualística devolvida pelos povos originários, esse ritual é marcado por toantes e danças.

“O Toré é um ritual indígena que envolve performance corporal e música, e se reveste de um sentido mágico-espiritual. Nas últimas décadas, tem sido um ponto focal de afirmação de etnicidade e marca diacrítica na luta por reconhecimento e conquista territorial dos povos indígenas do nordeste brasileiro, historicamente estigmatizados na figura do caboclo.” CUNHA, Leonardo Campos da. *Toré - Da Aldeia Para a Cidade: Música e Territorialidade Indígena na Grande Salvador*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia. Salvador; 2008.

⁶ Dialeto do povo Guerém, língua do tronco Macro Jê, em tradução o termo significa “viva”.

Nas propostas realizadas pelas duas professoras que estavam responsáveis pela sua realização, tivemos a oportunidade de conhecer as mulheres do Quilombo Conceição de Salinas. Ali fiquei admirado pelas histórias, memórias, lutas e (re)existência de uma liderança do movimento. Dentro daquele espaço vi mulheres pretas, mulheres afroindígenas, “mulheres da lama, mulheres do mangue” (SACRAMENTO, 2021, p. 23).

Elas, as outras e eu. Nós somos mulheres das águas doces e salgadas. Um abraço da Baía de Todos os Santos encontrando o Rio Paraguaçu, mulheres da lama, mulheres do mangue. Mulheres do Quilombo Conceição, da UFRB, da UFB, do MASPT, mulheres da experiência multicultural, mulheres da identidade ancestral (SACRAMENTO, 2021, p.23).

A potência da trajetória e as escrevivências de Sacramento (2021), junto ao movimento de resistência do povo da Comunidade Conceição de Salinas, fez com que eu percebesse que as histórias e memórias dos povos que foram e são historicamente excluídos, devem ser contadas pelos sujeitos que trazem em seus corpos e memórias o movimento contra colonial e contra hegemônico (PINHEIRO, 2023).

Quijano (2005), aborda que o processo de exclusão de determinados grupos, vai se construir na América a partir do “novo padrão de poder mundial”. Esse padrão de poder ou colonialidade do poder, fundamenta a invenção biológica da categoria de raça, essa invenção constrói nas Américas novas identidades. Conforme Miranda (2020), essas novas identidades são corpos subalternizados (negras/os, mulheres, indígenas, mestiças/os, entre outros). A colonialidade do poder é um remodelamento do colonialismo, que iniciou a exploração e desapropriação dos territórios no século XV. Essas novas identidades que foram construídas a partir do mito colonial são colocadas como “raça inferior” e, por isso, a justificativa para serem exploradas(os), desapropriadas(os) de seus territórios.

Portanto, assim como a América, o Brasil é um projeto criado e pensado para apagar da história nacional o protagonismo dos povos indígenas. Conforme Brito e Kayapó (2014), a primeira Constituição formulada em 1824, sequer menciona a existência dos povos originários ou povos africanos, povos que têm outras formas de organização e outros meios de relação com a natureza. No artigo 6º, a Carta Magna

define como “cidadãos”, aqueles nascidos no Brasil e que fossem “livres”. Esse pequeno trecho da Constituição abre diversos questionamentos, dentro delas, o contexto de “cidadãos” e de “livres”.

Após o processo de independência do Brasil, a história indígena sofreu um lapso temporal, uma ruptura, os mecanismos de controle nos quais se apoia o Estado, tentou apagar da história brasileira a importância dos povos indígenas. A história nacional não conta sobre o protagonismo dos povos originários na formação da cidade do Rio de Janeiro; não falam sobre os Aimorés/Guerém e como eles se organizavam politicamente; não falam das caboclas e marisqueiras da Ilha de Itaparica que, juntas à Maria Felipa, expulsaram os colonizadores/invasores das suas sagradas terras, a história nacional não conta de Maria Quitéria, mulher descendente dos povos indígenas que se disfarçou de soldado para lutar na guerra em prol da liberdade do seu povo.

Por que essas histórias não são contadas? E, o mais importante, por que a Escola não nos conta sobre essas histórias? Será que realmente passamos o período da tutela, ou estamos vivendo ela disfarçada, escamoteada em meio a ideia figurada de liberdade? Esses questionamentos retomam as questões iniciais, só é considerado “cidadão brasileiro” aquelas(es) que não vieram do terrível processo de dizimação dos “povos da floresta e os povos da diáspora”, destacado por Krenak (2020).

Adichie (2019) faz uma importante reflexão sobre esse processo de subversão da história, em uma de suas máximas ela nos fala que, “se você quiser apagar a história de um povo comece ela contando em segundo lugar”, e, é isso que acontece, a história é contada a partir da “chegada e descobrimento do Brasil”, e não a partir da invasão, genocídio e escravização dos povos indígenas. A história é contada a partir da extinção dos povos indígenas, “raça extinta”, como exalta José de Alencar em sua obra “Iracema”, e não com as orelhas e os tufos do couro cabeludo arrancados, como forma de comprovar que os povos indígenas que habitavam as aldeias foram mortos.

Costa (2022) ressalta a necessidade da educação, enquanto processo político, retomar a outra história, não aquela que foi criada junto com a primeira Constituição brasileira, para isso a educação tem que desempenhar o seu real papel, rasgar a batina jesuíta e desenvolver um diálogo heterogêneo quando se fala da educação das relações étnico-raciais.

2.1 Nos Pintando de Jenipapo e Urucum

Com a finalização das apresentações iniciais, esta subseção convida o corpo-território que está revivendo as suas memórias a partir dessa escrita a se pintar de jenipapo e urucum.

A primeira oficina foi realizada na Escola Municipal do Jiquiriçá, escola que leva o nome da comunidade, com alunas(os) das turmas do oitavo e nonos anos, com faixa etária entre 14 e 17 anos, a escola fica situada dentro do território Guerém. Essa oficina comprovou a urgência da Educação Escolar Indígena (Decreto nº 6.861/2009) e da Lei. Nº 11.645/2008. Vieira (2023), destaca que o cumprimento dessas Leis é um demarcador na história e cultura indígena e afro-brasileira, pois constrói caminhos e possibilidades para valorização dos diferentes povos e na reparação histórica que o Estado tem com estes e, especificamente no contexto Guerém, uma educação que valorize os saberes locais

Na perspectiva da reparação histórica e da valorização dos diferentes povos que contribuíram e contribuem na formação sociocultural do Brasil, foi introduzida, pelo governo federal em 2008, a Lei 11.645/08, voltando-se para a visibilização da história e da cultura do povo negro e indígena. A Lei 11.645/08, nesse sentido, responde à necessidade colocada pelos educadores e movimentos negros e indígenas visando suprir a carência na educação sobre a participação das populações negras e indígenas na construção do Brasil. (VIEIRA, 2023, p.89).

Iniciei a oficina me apresentando, falando da minha identidade indígena e narrando as histórias que escutava e escuto da minha família, sobre as práticas e saberes que são passados através da oralidade. Em seguida, tensionei alguns questionamentos para as(os) estudantes: O que entendiam do nome indígena Guerém, o que era ser indígena para cada uma(um)? E fui surpreendido com uma pergunta de uma aluna: “assim, eu só queria saber onde vocês vive, porque eu não sei onde tem índio aqui. Como é que vocês faz para sobreviver? Vocês vive de que mesmo?” (Entrevista direta, 2022).

Esses questionamentos fizeram lembrar Silva (2017), uma mulher indígena que em todo o momento da sua vida, principalmente no percurso acadêmico, teve a

sua identidade contestada e violentada. No imaginário social, falar dos povos indígenas é retratar os estereótipos e folclorização que os livros didáticos trazem, aquele indígena seminua que vive na Amazônia, com pinturas corporais e arco e flecha (MUNDURUKU, 2010). Em uma das oficinas realizadas, a professora da turma teceu uma fala carregada de estereótipos, ela disse que certa vez tinha ido ao abatedouro de frango pegar penas para trabalhar no dia 19 de abril.

Canela (2020) tece importantes críticas a partir de um relato de experiência que vivenciou na aldeia Pataxó Coroa Vermelha, Porto Seguro-Ba. Segundo o historiador, a visão ocidentalizada, colonial e racista contribui fortemente para o processo de homogeneização e estereotipação dos povos indígenas. Nesse relato, ele descreve as observações de um grupo de turistas, que andava pelas ruas, à procura de “um índio de verdade”, impacientes por não encontrar um indígena retratado pelo imaginário social, esse grupo de turistas abordou um indígena Pataxó que estava montando a sua barraca em uma rua. Dessa forma, Canela (2020) narra a seguinte situação:

[...] impacientes, se dirigiram a um homem que varria o chão de uma das cabanas e perguntaram: “Senhor, a que horas os índios estarão aqui?”. De forma inusitada, o homem que vestia calça jeans e blusa com propaganda comercial respondeu: “Já estamos aqui. Esperem um pouco que estamos arrumando as mercadorias para abrir a loja”. Inconformados e insistentes, os turistas replicaram: “Não, moço. Queremos ver os índios de verdade. Que horas eles chegarão?”. Pacientemente, e, certamente, já acostumado com tal comportamento, o rapaz novamente respondeu: “Vocês estão diante de um índio Pataxó e, até que me provem o contrário, sou de verdade!” (CANELA, 2020, p.15).

Silva (2017), tensiona as bases dos discursos coloniais sobre os povos indígenas, “as narrativas sobre os indígenas foram feitas por quem? Para quem e atendendo quais interesses? As narrativas existentes sobre os indígenas representam qual povo indígena?” (SILVA, 2017, p.30). Essa visão enraizada na negação do “ser”, ou colonialidade do ser, determina na sua maioria os estereótipos relacionados aos povos indígenas, africanos e afro-brasileiros. Nessa perspectiva, as narrativas sobre os povos indígenas foram construídas para desapropriar e esvaziar a relação do

pertencimento étnico, pois a opressão colonial e seus agentes externos, impõem uma visão de como o “outro” define e determina quem eu devo ser.

A oficina realizada no Colégio Estadual do Campo Hermínio Manoel de Jesus, comunidade do Bonfim, que fica localizada aproximadamente há cinco quilômetros da comunidade Tukum Mirim. O diálogo foi realizado com uma turma do terceiro ano do Ensino Médio, com faixa etária entre 16 e 19 anos; e a turma do Educação de Jovens Adultos e Idosos. Essas duas oficinas foram essenciais para analisar a negação da identidade indígena ao qual as(os) jovens e adultas(os) da minha comunidade (Tukum Mirim) e das demais comunidades estão condicionados, o que ficou evidenciado em uma fala de um aluno do Ensino Médio:

[...] eu moro no Guerém Lugar, é bem pertinho daqui da escola, daqui do Bonfim. É a primeira vez que eu vejo contar a história daqui, eu não sabia que o nome Guerém é o nome de índio, até porque aqui no Hermínio os professores nunca falou nada sobre isso. Se a gente soubesse da nossa história, acho que a gente tinha essa identidade (Entrevista direta, 2022).

Como uma Escola do Campo, que tem todas as especificidades curriculares para dialogar com uma educação contextualizada e intercultural, invisibiliza a identidade étnica das(os) jovens que vivem dentro de uma comunidade territorializada pelas práticas ancestrais do povo Guerém? Após a fala desse aluno, o professor de Artes tentou justificar o questionamento dizendo que não tinha formação específica para dialogar com a história local.

Nesse momento, o sentimento de indignação foi imediato, mas me senti contemplado pela fala de um parente e companheiro de luta, quando ele disse que o Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém, junto com a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) disponibilizou uma formação docente específica para as(os) professoras(es) que atuam nas escolas do Distrito Guerém, que tinha como base o cumprimento da Lei 11. 645/2008.

Sobre a negação, invisibilização e desvalorização das histórias e conhecimentos dos povos originários a partir da escola, Sacramento (2021) relata a seguinte questão.

[...] as escolas regulares muitas das vezes não falam a nossa língua, não nos valorizam, muito menos valorizam a nossa história e a história da nossa gente. Mesmo quando elas são geridas por pessoas da comunidade, infelizmente nosso saber é tratado como folclore e nosso modo de vida como algo que não dá futuro. (SACRAMENTO, 2021, p.45).

Outro aluno relatou a seguinte questão que implica diretamente na constituição da identidade.

O problema maior que eu vejo na identidade da gente é que não tem como ter a identidade de índio, porque a escola não conta. Meus pais nunca me falou nada, aqui na escola é a primeira vez que estou sabendo disso. Minha avó que vez em quando contava um pouco da sua história. (Entrevista direta, 2022).

Pinheiro (2023), traz o termo “representatividade” como categoria de análise para a formação da identidade étnica. Para ela, a escola enquanto processo político tem que se aproximar das diversas cosmovisões étnicas do espaço onde está inserida. As narrativas de Arroyo (2014), ao afirmar que, são necessárias outras pedagogias para alcançar e representar os “outros sujeitos”, se entrelaçam com a análise de Pinheiro (2023). A emergência de buscar novas pedagogias ficou evidente com a narrativa de uma aluna, onde, ela descreve a seguinte questão:

[...] eu vejo os professores falar de um monte de coisa que eu não conheço. Tipo, eu acho que é importante também. Sei lá, eu acho se a gente soubesse da história daqui antes, eu acho que seria diferente, porque a gente ia saber da nossa identidade como vocês está falando. Para mim também, essa é a primeira vez que vejo falar da história do Guerém, não sabia que tinha essa história. (Entrevista direta, 2022).

Em outro relato, uma aluna do noturno, ao assistir o curta metragem “Aldeia o Curta”, lembrou as suas memórias de infância ao ver as práticas ancestrais que seu avô realizava, percebendo que essas mesmas práticas fazem parte da sua história. No relato, ela destaca a importância da figura do avô e como ele, através da oralidade, transmitia o conhecimento para a nova geração, e encerra a sua narrativa criticando a formação escolar que é ofertada e como o apagamento da identidade indígena está

relacionado diretamente com o distanciamento da educação com os saberes e práticas locais.

Meu avô gostava de contar as história dele de quando ele era piqueno, eu nunca imaginei que ia ouvir essas coisas de novo, lembrei de meu avô. Eu fico pensando é que os professores pudesse falar também dessas coisa, é muito bom estudar também a nossa história, isso ia ajudar a gente, porque como você fala que chegou na faculdade sem saber da identidade, acho que se a gente soubesse desde de piqueno não ia passar por isso tudo. (Entrevista direta, 2022).

Em outro trecho, um aluno complementa a fala da colega, lembrando as suas memórias de infância e, dessa vez, a figura da sua avó foi o instrumento de transmissão dos saberes e práticas culturais. E encerra a sua narrativa criticando as lacunas que a escola cria entre a educação e os conhecimentos ancestrais.

Eu nunca pensei que ia ver isso de novo, eu ia toda tarde com minha avó pegar água no rio. A gente descia uma ladeira que tinha no quintal de casa e ia parar no rio, o rio passava no fundo da casa dela. Ela enchia a lata d'água e colocava na cabeça. É importante a gente saber da nossa história, a escola tinha que falar dessas coisa também, a gente cresce com tudo isso e quando chega aqui não vê nada. (Entrevista direta, 2022).

A negação da história do povo Guerém, quando analisada em uma escala histórica rememora o conceito de biopolítica/biopoder tecida por Mbembe (2021). O autor faz uma reflexão sobre as estratégias do Estado para desumanizar, animalizar, demonizar, desapropriar a identidade étnica e justificar o extermínio e dominação dos povos que foram colonizados. Como afirma Fanon (2008), a dominação de um povo também parte da morte simbólica, da negação da sua identidade, língua e cultura. “Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário” (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.19).

Quijano (2005), retrata o processo atual ao qual vivenciamos de colonialidade/modernidade. “A modernidade foi uma invenção das classes dominantes europeias a partir do contato com a América” (OLIVEIRA, 2021, p.25),

onde a colonização epistemológica está fortemente presente, essa episteme eurocentrada e brancocêntrica, como ressalta Pinheiro (2023) é responsável pela propagação e romantização da história única e também da colonialidade do poder. Sobre essa perspectiva, Oliveira e Candau (2010) fazem as seguintes contribuições:

[...] a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. Essa operação se realizou de várias formas, como a sedução pela cultura colonialista, o fetichismo cultural que o europeu cria em torno de sua cultura, estimulando forte aspiração à cultura europeia por parte dos sujeitos subalternizados. Portanto, o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva somente dos europeus, mas torna-se também do conjunto daqueles educados sob sua hegemonia (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.19).

As oficinas realizadas durante o trabalho de campo trouxeram muitas perguntas, que de imediato não tive como obter respostas. Mas, ao realizar a segunda parte da pesquisa de campo, onde direcionei-me especificamente para dialogar com as(os) moradoras(os) da comunidade Tukum Mirim e os meus familiares, comecei a compreender o processo no qual estamos inseridos.

Em uma manhã de sábado, faço o breve caminho de minha casa até a casa de minha avó, ao chegar, encontro minha tia no fogão a lenha temperando a puba⁷ para fazer o bolo de folha. Imediatamente comecei a conversa que tanto me interessava e interessa: falar das nossas histórias. Vendo ela enrolar a massa do bolo em uma folha de bananeira, eu lhe questionei: “minha tia, a senhora sabe que todas as práticas que temos são práticas indígenas, inclusive essa que a senhora está fazendo agora? Por que ninguém assumiu e nem associa essas práticas com a identidade indígena?”

Após a minha fala, ela começou a narrar a história da família do meu avô (Anselmo), e como ela estava espalhada pelas comunidades do Guerém, e finalizou a sua narrativa fazendo uma pergunta.

⁷ Massa de mandioca que passa pelo processo de fermentação, sendo a base para várias receitas da culinária regional.

A parte mais branca da família da gente vem da parte da família de papai, esse povo é do lado da Pedra Branca, Rio Vermelho, por todo esse lugar a gente tem parente, já a de mamãe, não. É tudo preta, a gente puxou a parte de mamãe, só quem é mais claro é Denis, mas o resto é tudo preto [risos]. Eu não sei, mas tem como ter índio preto? (Entrevista direta, 2022).

A pergunta realizada por minha tia, faz retomar a questão histórica da formação da identidade nacional. Moreira et al (2022), reflete sobre as políticas de apagamento da história, da cultura e identidade dos povos indígenas desde o período colonial. Por estratégia de sobrevivência os povos indígenas passaram a associar a identidade étnica ao pardismo, a mistura entre os povos africanos e afro-brasileiros.

O relato descrito anteriormente coloca em cheque a crueldade do processo colonial/moderno. Para discutir tal argumento, tomemos como exemplo o cenário colonial do Brasil. Nesse período houve um incentivo para a mistura dos grupos étnicos e uma das estratégias adotada pelo Estado era a criminalização das negras e negros que cometiam o crime de “feitiçaria”. Os grupos étnicos que praticavam a religião de matriz africana eram presos e condenados a viver nos aldeamentos missionários na Bahia, inclusive na Aldeia de São Fidélis, que no período colonial, pertencia a comarca de Ilhéus.

Segundo Vieira (2023), a mistura desses grupos étnicos vai estar presente nas dinâmicas territoriais do Guerém. “No Distrito Guerém, além da presença indígena, outras composições étnicas e tradicionais se fazem presentes como quilombolas, camponeses e ciganos” (VIEIRA, 2023, p.70). Esse processo de mistura forçada dos grupos étnicos fica evidente no relato de Tapeba (2022 apud MOREIRA et al., 2022, p. 38).

Vamos encontrar uma série de povos que, na maioria das vezes, trata-se como existentes, e o povo Tapeba, nós não vamos encontrar. Isso porque o povo Tapeba é fruto desse processo colonizador. De dentro do aldeamento Nossa Senhora dos Prazeres, dos jesuítas, a colônia portuguesa trouxe diversos povos indígenas, inclusive alguns historicamente inimigos que disputavam territórios dentro do aldeamento, o povo Tapeba surgiu daí. É um resultado da união entre os povos Potiguara, Tremembé, Kariri e Jucás. Nós, o povo Tapeba, somos resultado desse projeto colonial que se materializou através dos aldeamentos (TAPEBA, 2022 apud MOREIRA et al., 2022, p.38).

A tentativa de produzir uma outra identidade a partir da introjeção de diferentes grupos étnicos construiu o que Quijano (2005) vai chamar de naturalização da identidade do colonizador. A partir da invenção do conceito de raça vai se justificar todo processo de desapropriação étnica e cultural. Para Ki-Zerbo (2009) essa naturalização parte da negação da existência e segregação das territorialidades étnicas, para isso acontecer é necessário que o colonizado perca o elemento principal que entrelaça a sua identidade, a ruptura da língua como ressalta Fanon (2008). Souza (2021) fortalece o conceito levantado por Fanon (2021), asseverando que o esvaziamento étnico, a partir do controle da subjetividade, faz com que os corpos racializados se tornem o reflexo do colonizador. Ainda dialogando sobre o processo da colonialidade do poder, destaco a descrição de minha tia, sobre quem e como poderia ser indígena na nossa comunidade.

Eu lembro que a avó de Xabau era índia, Denis vivia falando que ele contava que a avó dele foi pega no mato a dente de cachorro. Xabau sim pode ter alguma coisa de índio, dar para ver nele, o cabelo, a cor da pele, a neta dele parece muito, chega tem o olho puxado, porque a gente logo percebe, a gente não, a gente é tudo preto, não vejo nada parecido na gente não. Eu sei que a gente é preto, tem como ser índio? (Entrevista direta, 2022).

A ideia de um indígena que remete aos fenótipos e estereótipos do colonizador permeia a narrativa destacada acima, mas também abre espaço para alguns questionamentos, dentro deles, por que a identidade étnica, especificamente a identidade indígena, dentro dos relatos observados na comunidade Tukum Mirim, é sempre colocado na figura do “outro”? Levanto esse questionamento após alguns minutos de conversa com os meus tios, nessa prosa destaco as seguintes narrativas sobre os motivos da negação da identidade indígena:

[...] a mãe de Zinha, Zinha a mãe da mulher de Jailton, lá do Tukum Mirim, todo mundo falava que a mãe de Zinha era índia. E se brincar deve ter a mesma história da avó de Xabau. Dá pra vê na cara de Zinha que ela parece uma índia, ela tem o rosto bem redondo, né? E parece mesmo, a gente não, a gente não parece nada, a gente é mais preto. (Entrevista direta, 2022).

Se for para parecer, eu acho que a família do lado de papai parece mais, mas a gente não, a gente é mais preto. Quem parecia um pouquinho era Ernesto Caboco, ele tinha as orelha

meia aberta [risos]. Mas também não tinha o cabelo tanto liso assim, não! (Entrevista direta, 2022).

Oliveira e Candau (2010), tecem importantes reflexões sobre a colonialidade do poder, e como ele perpassa a relação econômica, política, e os recursos da produção do trabalho e exploração dos territórios (DIAS; ABREU, 2021). Para os autores, a extensão da colonialidade do poder é mais perversa que a dominação física (escravização), ela desapropria os povos colonizados da sua essência pluriétnica e faz com que eles se enxerguem a partir do “espelho do colonizador”.

Dialogando com Miranda (2020), o corpo esvaziado pela colonialidade do poder vai ser visto como “a cópia malfeita” do colonizador, pois essa nova forma de poder nega a humanidade dos corpos subalternizados. Dessa forma, um dos instrumentos que são colocados para a desapropriação e negação do pertencimento étnico é a colonialidade do ser, ela é pensada para o apagamento das territorialidades dos povos indígenas, africanos e afro-brasileiros.

A colonialidade do ser é pensada, portanto, como a negação de um estatuto humano para os africanos e indígenas, por exemplo, na história da modernidade colonial. Essa negação, segundo Walsh (2006), implanta problemas reais em torno da liberdade, do ser e da história do indivíduo por uma violência epistêmica. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.27).

Sobre o processo de negação da identidade étnica, destaco a narrativa de outra tia, ela vê a identidade indígena pertencente às pessoas que se enquadram dentro dos estereótipos coloniais, e desassocia a identidade indígena para as pessoas de pele retinta.

Quando eu morava com Xabau, ele sempre contava essa história que a mãe falava para ele. Eu acho que era a avó ou bisavó que ele falava que era índia e que foi caçada no mato. Romero mesmo parece muito, o cabelo, o jeito do rosto. Agora, a gente, não. A gente tem traço do povo africano. Era só olhar para mamãe, mamãe era muito preta. (Entrevista direta, 2022).

Corroborando com Fanon (2008), a colonialidade do ser é firmada a partir da negação do estatuto humano. A negação da condição de “humano” para os povos

indígenas e os povos das diásporas, como mencionado, foi institucionalizado com a proclamação da primeira Constituição. Esse movimento pensado politicamente, partindo da análise de Quijano (2005), pode ser chamado de colonialidade do poder que, junto a negação das outras formas de saberes, estruturam os dilemas e entraves que os povos historicamente subalternizados enfrentam na modernidade.

3 GENTIL E MARTIN PESCADOR: A FORÇA QUE LAÇA E CEVA A HISTÓRIA DA COMUNIDADE TUKUM MIRIM, COM A IDENTIDADE INDÍGENA DO POVO GUERÉM

*Sou resistência que vinga como uma semente,
e re-nasce no seu corpo ancestral.
Sou tudo aquilo que dizem que é do demônio: sou corpo-vida!
Sou corpo-vida-território, eu sou corpo-vida-território ancestral.
(Demison Nascimento, 2023)*

Ao saudar as forças que me guiam, retomo as minhas memórias de infância, dessa vez mãinha têm as suas narrativas e memórias protagonizadas, lembro-me que muitas das vezes antes de minha irmã e eu dormirmos, mãinha nos contava as suas histórias e vivências de infância, nos relatando a relação de cumplicidade que ela tinha com as(os) suas(eus) irmãos(os) e sua mãe (minha avó). Mãinha narrava as suas aventuras pelo rio Piau, as brincadeiras nas correntezas da cachoeira, as pescas de cestos, que algumas vezes vinham animais inesperados; a ceva do pitu que sempre era feito com a mandioca a luz de candeeiro para iluminar as noites de lua fraca e as fendas nas pedras onde se escondiam os acarís; o pilar do dendê para fazer o azeite e que era um dos ingredientes principais da moqueca.

Lembro-me, também, quando ela nos contava com a voz meio entoada, pois as emoções já estavam superando a sua calma e serenidade, os momentos de dificuldades que elas(es) passaram juntas(os) ao rio. O rio estava doente, não produzia vidas para os corpos-vida de mãinha, minhas tias, tios e minha avó. Por um longo período a tristeza caminhou lado a lado de mãinha e sua família, o cesto voltava puro, o pitu não se encontrava mais, o acari não vinha com as noites de lua, o dendê e o pilão perderam suas utilidades.

Ao descrever com riqueza de detalhes as dificuldades enfrentadas, mãinha enaltecia e enaltece a força e bravura de minha avó, ela se prontificava em colocar a

comida na mesa, caminhava por longos trajetos até a comunidade do Orobó (comunidade vizinha do Tukum Mirim), local onde ela tinha roça. Ali no seu roçado minha avó colhia raízes (mandioca, batatas e inhames), frutas (laranja-d'água, laranja-cravo e banana), folhas e legumes (couve, quiabo e jiló) que serviam para dar energias e condições de esperar mais um dia, não apenas para ela, mas também para as suas crias que estavam à sua espera.

Mais uma vez as narrativas de mãe se perdiam em meio às emoções ao lembrar ela, suas(eus) irmãs(os) indo, ao final de tarde, ao encontro de minha avó, uma guerreira Guerém que com o seu cesto de palha na cabeça, trazendo as raízes, frutas, folhas, legumes e sabedoria ancestral para saciar a fome do corpo e espírito das suas filhas e filhos. Dessa forma, mãe narra:

[...] eu lembro que ela plantava arroz, feijão, milho. As vezes saía de tardinha, quando dava quatro hora da tarde que via os filho com fome, olhava para um lado, olhava pra outro e via os menino com fome, pegava uma cesta, botava na cabeça e se mandava. A gente falava: “ô mamãe não vai não que é muito tarde”. Não tinha pedido que ela não fosse matar a fome dos filho, ia bater no Orobó. O Orobó dá mais ou meno, mais de sete quilômetro, mamãe ia sozinha. Ela voltava uma sete da noite, a gente ficava tudo esperando ela chegar, as veze era debaixo de chuva, com o cesto na cabeça, trazia meio mundo de laranja-cravo, era uma festa quando ela colocava o cesto no chão, a gente caia matando na laranja. (Entrevista direta, 2022).

Em meio às histórias e memórias de mãe, sempre surgia algumas curiosidades, as vezes o sono atropelava qualquer vontade de indagar, as vezes a curiosidade resistia à necessidade do descanso, assim surgiam algumas perguntas: “por que a senhora e meus tios e minha avó não iam caçar?” A resposta vinha de uma sabedoria tão forte que eu e minha irmã não sabíamos compreender, mãe nos falava que as matas e os rios não vivem separados.

Depois de muitos anos compreendi o que mãe nos falava, o que é ratificado por Krenak (2020): “alguns povos têm o entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da Terra são também o ciclo dos nossos corpos” (KRENAK, 2020, p. 45). Hoje eu entendo tudo que mãe nos falava, ela estava nos contando que os rios, as matas, os corpos, as memórias e histórias

estavam entrelaçados e se houvesse qualquer desequilíbrio entre eles todos iam sentir.

Lembro-me que, apesar de todo sofrimento, mãinha contornava as lágrimas com as histórias de minha tia Elza, ela tinha e tem o dom de trazer alegria para os dias difíceis, o seu jeito brincalhão não ficou apenas na infância. Mãinha nos contava que certa vez a minha tia junto com a sua prima construíram uma narrativa que lhes renderam frutos, além de uma surra de minha avó.

As travessuras de minha tia mexeram com algo muito importante para minha avó e sua família, o respeito com as(os) Encantadas(os). Minha tia disse a minha avó que viu a “Mãe d’Água” no rio Piau, sentada nas pedras, acompanhando o fluxo das correntezas. a Encantada a chamou para mostrar os encantos e sabedorias guardados em suas “águas cachoeiras.” (MELO, 2022, p. 09).

A história foi se desenvolvendo e minha tia num ato de “esperteis” narrou para minha avó as obrigações que a família tinha que cumprir, dentro delas estava a missão de fazer dois vestidos de chita⁸, pois as meninas que tiveram a graça de receber uma Encantada, tinham que ter roupas e maquiagens que contemplassem a beleza da Mãe d’Água.

A notícia logo se espalhou pela comunidade, vizinhos e pessoas de outros locais passaram a visitar as meninas que tiveram a honra de conhecer fisicamente as forças ancestrais. Pessoas com enfermidades passaram a ter consultas com elas, mãinha nos contava que a brincadeira misteriosamente surtiu efeitos positivos, o irmão que tinha uma doença nos olhos, e um vizinho com uma ferida na perna de longos anos, se curaram ao utilizar a medicina produzida por minhas tias. Assim, em suas memórias, mãinha narra:

[...] meu tio ficou doente do olho, ele tinha problema na vista, ela disse que a mãe d’água disse que era bom água de coco, que era para ele tirar o coco e colocar três pingo no olho e que era para voltar as menina beber o resto da água e comer a carne. Veio um senhor de longe com uma ferida na perna, elas fez um remédio caseiro e até que curou. Fez comprar roupa, tecido, fez uma roupona de candomblé, nesse caso ia brincar. Quando foi um dia, minha mãe desconfiou que era tudo mentira, ela vinha da roça no pingo do sol com fome, coitada. Ela fez “ô mamãe, olha o vestido que a mãe d’água me deu”. Mamãe viu que era

⁸Tipo de tecido com cores e estampas floridas e cores fortes que, por ter um valor acessível era bastante utilizado.

tudo mentira e pegou uma manaíba e rumou nas costa dela, aí foi o dia que elas inventou a história da mãe d'água [risos]. (Entrevista direta, 2022).

3.1 Corpo-vida-território-ancestral

Nesta subseção, retomo o diálogo sobre a pesquisa de campo, dessa vez, as narrativas semeadas foram das(os) moradoras(os) da comunidade Tukum Mirirm, e da minha família. Portanto, convido o corpo-território que está (re)vivendo as suas memórias a partir dessa escrita a florescer seu corpo-vida e vingar como semente enraizando com o seu povo e ancestralidade.

Contar a história do povo Guerém, parte principalmente das práticas bioculturais, dos saberes que foram passados através da oralidade. Conforme Kayapó; Melo e Tupinambá (2021), a forma que os povos originários conseguem re-existir está relacionado diretamente ao modo de transmissão dos conhecimentos, e que na maioria das vezes são passados de forma oral, de geração em geração, permitindo que as territorialidades indígenas estejam presentes até os dias atuais.

Na comunidade Tukum Mirirm, apesar da negação da identidade indígena, a transmissão dos conhecimentos ancestrais é passada pelas mais velhas e mais velhos e chega até as novas gerações, como destaca a narrativa do meu tio.

Eu aprendi a fazer o panacum com o finado Tamborim, ele que me ensinou a fazer. As outra coisa eu aprendi com mamãe e papai mesmo. Fazer laço mesmo, foi com papai, eu ia com ele para a capora fazer laço para pegar rato puba, prear. Outra coisa que ele fazia muito era a arapuca, ele colocava para pegar pedriz e araquã. Aí foi assim que eu aprendi, foi olhando mesmo e ouvido ele falar. (Entrevista direta, 2022).

Sobre os conhecimentos tradicionais passados de geração em geração, Vieira (2023, p. 65), destaca que “no Distrito Guerém, como já dito, é comum o levantamento da história e da memória local, principalmente através das(os) moradoras(os) mais velhas(os) da comunidade”. Essas(es) portadoras(os) dos saberes e fazeres locais ensinam as práticas dos seus cotidianos e constroem uma relação intrínseca entre natureza, corpo e ancestralidade.

Chama-se atenção que no território Guerém se faz presente a caça, pesca, extrativismo, confecção de artefatos de pesca, caça e jangadas para navegação e pescaria nos rios locais, artesanato, saberes sobre a fauna e flora, ervas de cura, rezas, contação de histórias e contos. Constituem um conjunto de saberes tradicionais demonstrados pelos Guerém como elementos que reafirmam a identidade étnica (VIEIRA, 2023, p.66).

Segundo Krenak (2022), a força do conhecimento ancestral, presente nos corpos das(os) mais velhas(os), ao transmitir os seus conhecimentos, constroem uma relação de pertencimento com as novas gerações. Pois, ao ensinar esses saberes a partir da oralidade, essas(es) guardiãs(ões) demarcam a representatividade das territorialidades ancestrais.

Eu aprendi a fazer o jiqui com o meu tio Abel, quando chovia muito no outro dia a gente ia pra mata tirar vara e cipó para fazer. O muzuá foi assim também, o laço, a arapuca, a ceva no rio, tudo isso foi com Abel, agora que a gente parou mais, mais o jiqui e o muzuá a gente sempre tá fazendo, essa semana mesmo a gente fez, porque choveu muito, aí chegou água no rio. (Entrevista direta, 2022).

As narrativas apresentadas mostram como esses conhecimentos ancestrais foram ensinados, o laço, a arapuca, a pesca através do jequi e munzuá. “Outro objeto artesanal muito utilizado pelos Guerém é o munzuá, um artefato de pesca artesanal, utilizado no território, principalmente para pesca de camarão. A confecção na tradição Guerém é feita a partir do cipó ou talas de dendê ou de bambu” (VIEIRA, 2023, p. 75). Todas essas práticas ancestrais que remetem às territorialidades indígenas fazem parte da cosmovisão da comunidade Tukum Mirim e estão presentes nas gerações atuais “quando o jovem da aldeia tece o cipó” (BRANDÃO, 2022, p. 66).

Sociedades com culturas distintas usam diferentemente o território, assim sendo, criam um repertório de conhecimentos associados à ecologia local. São muitas técnicas empregadas na estruturação desses saberes, mas o que garante sua sobrevivência são os processos de transmissão geracional, ou seja, aprendizados lavrados nas experiências e relações cotidianas comunitárias entre sujeitos de diferentes gerações. (VIEIRA, 2023, p. 77).

A oralidade, transcende a relação da matéria, proporcionando a compreensão de saberes que as outras sociedades costumam invisibilizar (KAYAPÓ; MELO; TUPINAMBÁ, 2021). Tal ideia é corroborada por Fernandes et al (2019, p.16), ao afirmarem que “[...] é a partir da oralidade que expressamos as nossas crenças, histórias, memórias, e reconstruções históricas [...].” Nesse sentido, a oralidade é um instrumento de luta e emancipação, favorecendo a construção de saberes, a partir das pessoas mais velhas, sendo uma arma política de retomada das territorialidades ancestrais (KAYAPÓ; MELO; TUPINAMBÁ, op cit.).

Mundukuru (2013), destaca que, enquanto as outras sociedades tentam colocar a figura das mais velhas e mais velhos em um contexto de inatividade, os povos indígenas têm por essência fazer o movimento contrário. Percebemos que essas características centrais dos povos indígenas estão presentes na comunidade Tukum Mirim. Dessa forma, rememoro as narrativas do meu tio, e como tais saberes que foram ensinados pelo seu pai e tio, foram transmitidos por ele, para a nova geração (seu sobrinho), assim revivendo as suas memórias de infância.

[...] eu aprendi tudo que eu sei com papai e tio Hermínio, eu lembro que na casa dele tinha um pé de laranja d’água tão grande, tinha tanta formiga que a gente só conseguia tirar a laranja com uma vara. Depois de tirar a laranja eu ficava veno e ouvindo ele fazer essas coisas, a primeira coisa que aprendi com ele foi o jiqui. Eu aprendi e ensinei pra Elton também, a gente faz até hoje. (Entrevista direta, 2022).

Vieira (2023, p. 83) diz que os “espaços de oralidade” construídos nas comunidades do Distrito Guerém, com seus saberes, histórias e memórias vindas das(os) mais velhas(os), é um modo de passar a cultura para a geração mais jovem dentro do território.

Os conhecimentos tradicionais continuam a existir por meio da sabedoria dos mais velhos, mas, também, pelo uso prático nas comunidades, de modo que a transmissão geracional depende da participação dos mais jovens. Nas sociedades tradicionais, os mais velhos são aqueles que, por mais tempo, carregam e transmitem a tradição e os mais jovens, aqueles que asseguram sua continuidade (VIEIRA, 2023, p.84).

Corroborando com Vieira (2023), as práticas tradicionais estão ligadas diretamente a manutenção da memória coletiva ancestral e, essas memórias remetem a cosmovisão indígena Guerém, a agricultura, a pesca artesanal, a caça, o artesanato, o modo de produção das tecnologias ancestrais, em geral, estão entrelaçadas com os saberes e fazeres ancestrais. Sobre a pesca artesanal realizada no Guerém, Vieira (op cit.) faz a seguinte descrição:

O conhecimento tradicional presente na pesca artesanal é bem elaborado, pois acumula técnicas históricas e se adapta às condições da natureza local. A pesca artesanal faz parte da identidade cultural Guerém. Para isso, é comum fazer uso da jangada, munzuá e anzol (VIEIRA, 2023, p.76).

Dessa forma, “É com base nos seus antepassados e nos costumes repassados pela convivência e oralidade, por meio dos ensinamentos dos anciões, que gerações de hoje conseguem manter sua cultura viva” (FERNANDES et al, 2019, p.39). Em consonância com os autores, Vieira (2023), destaca que as práticas ancestrais indígenas Guerém:

Estão muito presentes por meio do uso das folhas e ervas medicinais, que fazem parte do dia a dia das comunidades no distrito Guerém; da cultura do urucum, que é uma planta que faz parte da tradição e da memória indígena e é cultivada na produção de corante e utilizada em várias receitas no distrito; da pesca artesanal de jangada com técnicas de preparo específicas das comunidades, da produção do artesanato e demais saberes que fazem parte da memória e da cultura local (VIEIRA, 2023, p.11).

Para os autores, a sobrevivência e manutenção da memória ancestral de um povo se dá a partir da relação coletiva com a história local. Essa relação é mantida dentro da comunidade Tukum Mirim, visto que as formas de organização das territorialidades estão postas a partir dos saberes transmitidos pelas(os) mais velhas(os). O relato apresentado logo abaixo destaca essa relação de construção de conhecimento e materialização dos saberes a partir do movimento da escuta e da valorização do conhecimento produzido e ensinado pelas(os) mais velhas(os) que, dentro da cosmologia originária são as guardiãs(ãos) do conhecimento, o elo de conexão entre passando, presente e futuro.

Mamãe ensinou muita coisa pra gente, todo mundo aprendeu tudo que ela sabia, até a reza, aprendi algumas, ela rezava pra olhado, cobreiro, espinhela caída, praga, era muita coisa, teve umas que ela não ensinou. Jiqui, laço, arapuca, ratoeira, munzuá. Essas coisa pequena eu aprendi também, ma. Eu nunca aprendi direito foi fazer panacum, porque se a gente não souber fazer a amarração do fundo nunca dá certo (Entrevista direta, 2022).

Vieira (2023), reflete que, os povos e comunidades tradicionais têm uma relação intrínseca com a natureza e ancestralidade, essa relação coletiva com a ancestralidade e natureza é indissociável, segundo o autor a medicina tradicional, vinda do poder das folhas, raízes e rezas, é o entrelaçamento entre corpo, força ancestral e natureza. Com base em suas reflexões, tais práticas são próprias dos povos de comunidades tradicionais, portanto, é necessário demarcar que esse entrelaçamento dos saberes ancestrais estão vivos e presentes dentro da comunidade Tukum Mirim. Sobre o uso da medicina tradicional no território Guerém, Vieira (2023) faz a seguinte contribuição.

No Guerém, muitos moradores locais, principalmente os mais velhos, fazem uso da medicina tradicional. Esse tipo de conhecimento é um exemplo de como a natureza, cultura e espiritualidade se integram para muitos povos tradicionais, como frisou Toledo e Barrera-Bassols (2015) sobre a arte da cura com plantas, cantos e rezas comuns nas culturas indígena (VIEIRA, 2023, p.76).

Dentro da comunidade Tukum Mirim, assim como tantas outras comunidades que estão espalhadas pelo chão do Guerém, a figura materna e paterna são pilares para a manutenção das práticas ancestrais e saberes locais. Na minha família a representatividade da minha avó é indiscutível no processo de transmissão dos saberes ancestrais, essa partilha dos saberes, como destaca Vieira (2023), constrói um elo de conectividade com o passado, presente e futuro. Esse laço construído por minha avó com a sua família é determinante para que hoje eu tenha acesso a sua história e, é fundamental para que seja passada para as novas gerações que estão se formando.

Com base nos relatos recolhidos, é nítido o papel que as mais velhas e mais velhos desempenham dentro das comunidades tradicionais, assim sendo, o relato destacado logo abaixo evidencia essa relação de fortalecimento da história e memória local e garante a continuidade desses saberes, pois as gerações atuais têm essas territorialidades no seu cotidiano.

Cesto, esteira, essa coisa mais piquena eu aprendi com mamãe mesmo. Mais aprendi as outras coisas com papai, ele gostava de fazer e tinha muita paciência. Antes a gente fazia mais, porque a gente não tinha outra coisa mesmo, eu até lembro que mamãe usava o caco do pati para fazer de prato. Eu ainda faço essas coisa, hoje mesmo eu tô terminando de fazer um cesto de samambaia (Entrevista direta, 2022).

Quando Ramos (2021) demarca que carrega “a etnia dos índios guerreiro no sangue e a coragem lutar” (RAMOS, 2021, p.35), dentro das suas narrativas é fácil compreender o paralelo que ele está fazendo com os saberes que foram passados pelos seus familiares e como eles são responsáveis pela (re)construção da sua identidade étnica. Saber da sua história é construir caminhos emancipatórios, para abrir fissuras no sistema eurocêntrico/moderno/colonial, e valorização das nossas culturas e territorialidades locais, em suma, quando sabemos da nossa história, compreendemos que é aqui o nosso lugar.

4 FECHAMENTO DO TORÉ

*Sou águas, que como a faca de minha avó, corta as cordas que nos amarraram,
Sou Piau, sou Tukum, eu sou Guerém.
Sou palmeira piquena que finca as suas raízes em sua Encantada terra.
Também sou filho, filho das Matas, filho de Mãinha, filho dos Caminhos...
(Demison Nascimento, 2023)*

Fecho esse texto, da mesma forma que fiz durante o percurso traçado na escrita de cada seção, lembrando as minhas histórias, hoje o menino que rabiscava o chão de terra com um graveto, se (re)descobriu, (re)descobriu a sua história, a identidade ancestral: Indígena, Negra das Matas, do Senhor das Encruzilhadas e dos Caminhos. Eu sou Guerém! Escutar o meu povo foi fundamental

para compreender esse processo, e entender que essas múltiplas territorialidades fazem parte do território Guerém, fazem parte da minha história e de quem eu sou.

Os entrelaçamentos com as diversas histórias que vivi, levantaram dúvidas que por muito tempo me incomodaram, viver sem saber da nossa história é um caminho inconsistente, repleto de dúvidas e negações, mas fazer o caminho de volta para o meu lugar, trouxe a certeza de que as histórias são coletivas e essenciais para a (re)descoberta das territorialidades que foram amordaçadas pela estrutura colonial.

Fazer o caminho de volta para o meu lugar, fez romper as amarras coloniais e (re)descobri a minha relação de pertencimento étnico com o povo Guerém. Essa retomada étnica territorial faz parte da geografia subversiva e da circularidade, pois permite (re)pensar o território na dimensão do corpo, natureza e ancestralidade e, descobrir que as territorialidades são as confluências desses elementos.

Portanto, a criação do sistema moderno colonial, ou “modernidade/colonialidade” trouxe uma nova forma de pensar e produzir o território e as territorialidades e, a geografia francesa e estadunidense, se aproximaram desse novo padrão de poder. Dentro dessa lógica, a dimensão do território é pensada no contexto de exploração, desapropriação, genocídio, epistemicídio, ecocídio dos saberes e fazeres ancestrais. As ciências modernas, em que se configura o sistema/mundo/capitalista, nega, invisibiliza, desumaniza o perceber-se como parte do território, o perceber-se que as territorialidades são extensões do corpo com a terra, natureza e ancestralidade.

Pensando na dimensão do corpo e ancestralidade e, re-pensando as territorialidades dentro dos saberes e fazeres subalternos, a geografia da circularidade e da subversão desconstrói a leitura do espaço a partir de um único sentido e (re)constrói as múltiplas dimensões ou, cosmopercepções. Essa conexão com os outros sentidos desconstrói a dimensão física do território ao qual o sistema moderno/colonial introduz nos sistemas/mundos através da colonialidade do poder.

O sistema estrutural da colonialidade do poder, é estruturante das várias formas de opressões que os povos subalternizados vêm sofrendo desde a invasão colonial. A partir da construção da ideia de uma identidade nacional, houve a homogeneização das diversas territorialidades existentes, principalmente, dos povos originários. A colonialidade do poder se estrutura em faces, a primeira é a colonialidade do ser, essa face da colonialidade impõe a visão do outro/colonizador

para definir quem somos. A segunda face, a colonialidade do saber, anula as outras formas de conhecimentos e determina as ciências eurocêntricas como fonte inquestionável de saberes.

Analisar a história nacional a partir das outras geografias, escancara a perversidade desse sistema e abre possibilidades para que nós, corpos subalternizados, possamos propor outras formas de construções e ressignificações de saberes, historicamente silenciados. Também possibilita construir perspectivas e caminhos da corporeidade, provocando o “giro decolonial”, a retomada de conhecimentos e saberes que foram colocados como inferiores perante o sistema hegemônico. Assim, re-pensar o território é retomar o protagonismo dos corpos subalternizados e construir a dimensão do corpo-território-ancestral.

A partir da pesquisa realizada, entende-se que não é interesse do sistema que as(os) estudantes e moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim compreendam sua realidade, fazendo com que haja um enorme distanciamento entre a educação formal e as territorialidades locais, muitas das vezes as(os) professoras(es) não são do território e não conseguem compreender as especificidades deste lugar, dificultando assim, a contextualização global para a local ou vice-versa.

O reconhecimento do território e da identidade indígena Guerém, é um caminho inalienável para ter direito a uma Educação Escolar Indígena diferenciada. Portanto, é necessário se pensar em termos de Políticas Públicas, a construção de escolas indígenas dentro do território indígena Guerém, para que se possa garantir o direito de uma Educação Escolar Indígena de base intercultural, diferenciada, específica e bilíngue ou multilíngue.

A partir das oficinas, foi possível analisar que, o distanciamento gerado pelas as escolas em relação às práticas e saberes locais geram conflitos no processo de reconhecimento e pertencimento étnico-territorial, pois os saberes que são passado pelas(os) mais velhas(os) não são trabalhados nos espaços escolares, dessa forma, interferindo na relação de pertencimento.

Com a realização da pesquisa é possível apontar direcionamentos para a superação desse problema. A partir de outras formas de reorganizações societárias, a exemplo da construção de cartografias sociais e outros movimentos de pesquisa-ação, a fim de contribuir no processo de reorganização da cosmopercepção indígena Guerém. Outra forma de contribuição dentro desse processo seria a intensificação

dos movimentos coletivos a partir da Associação Indígena Guerém, com a Associação dos Pequenos Agricultores Rurais da Derradeira, visto que, as(os) moradoras(es) da comunidade Tukum Mirim se organizam dentro do movimento coletivo desta associação.

Para fim, perceber-se como corpo-território-ancestral é provocar brechas e fissuras no sistema colonial, posto que o processo de retomada dos corpos-territórios requer a ruptura das subjetividades introduzidas pelo colonizador. Provocar fissuras no sistema/moderno/colonial/branco/cis/patriarcal “destrava” o corpo e desenvolve possibilidades de retomar o corpo-território e valorizar epistemologias “outras”, principalmente, o conhecimento oral que é presente na cosomopercepção dos povos originários. Dessa forma, provooco ao dizer, que, o corpo-território-ancestral abre fissuras com flechas e Toré na “colonialidade/modernidade.”

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. *O Perigo de Uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANJOS, A. M. T; PASSEGGI, M. C. Mapeamento da Pesquisa (Auto)Biográfica com Crianças. In: PASSEGGI, M. C. et al. (Orgs.). *Pesquisa (Auto)Biográfica em Educação: infâncias e adolescências em espaços escolares e não escolares*. Natal: EDUFRRN, 2018.
- ARROYO, M. G. *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRANDÃO, J. D. A Aldeia tá viva no Distrito Guerém. In: ALMEIDA, I. (Orgs.). *Antologia Poética do Baixo Sul*. Salvador: Cogito Editora, 2022.
- BRITO, T; KAYAPÓ, E. A Pluralidade Étnico-cultural Indígena no Brasil: *o que a escola tem a ver com isso?* Cayacó, v.15. n.35, p. 38-68. *Dossiê História Indígenas*. Natal, 2014.
- CANELA, F. Velhos e Novos Desafios da História Indígena no Brasil. In: SANTOS, F. L. (Orgs.). *Os Índios na História da Bahia*. 2. ed. E-book. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.
- COSTA, J. P. P. As Independências do Brasil e a Questão Indígena. In: OLIVEIRA, K. M; FERNANDES, R. S. (Orgs.). *A Independência do Brasil: Temas de Pesquisa e Ensino da História*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.
- CUNHA, L. C. *Toré - Da Aldeia Para a Cidade: Música e Territorialidade Indígena na Grande Salvador*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

DIAS, A. S; ABREU, W. F. Pedagogias e Didáticas Decoloniais: subsídios genealógicos. In: LIMA, A. R. S. et al. (Orgs.). *Pedagogias Decoloniais na Amazônia: fundamentos, pesquisas e práticas*. Curitiba: CRV, 2021.

DIAS, M. H; CARRARO, A. A. *Um Lugar na História: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau*. Ilhéus: Editus, 2007.

FANON, F. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

_____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, F. M. S. et al. (Orgs.). *Identidades e Culturas dos Povos Indígenas do Semiárido: caderno de experiências pedagógicas*. Paulo Afonso: UNEB DEDC Campus VIII; Assis, 2019.

GUERÉM, C. E. C. P. A. Manifesto “O Chamado à Retomada: em defesa do patrimônio Guerém”. In: *Racismo Ambiental*. 05 de Maio de 2021. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2021/05/05/manifesto-o-chamado-a-retomada-em-defesa-do-patrimonio-guerem/>>. Acesso em: 05 de dez. 2023.

HEIDRICH, A. L. *Métodos e Metodologias das Geografia com Cultura e Sociedade*. Porto Alegre: Editora Letra1, 2016. p. 15-33.

KAYAPÓ, E; MELO, E. S; TUPINAMBÁ, J. *Ciências Humanas, Linguagens e Educação das Relações Étnico-raciais no Distrito de Guerém Valença/BA*. Youtube: Aldeia Distrito Guerém Valença -BA, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u-hq0rPwZwg&t=4462s>>. Acesso em 05 de dez. 2023.

KI-ZERBO, J. *Para Quando a África*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KRENAK, A. *A Vida Não é Útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MELO, E. S. Filho Guerém. In: KAMBEBE, W. K. (Orgs.). *Antologia Outros 500: não queremos mais o quinhentismo*. Curitiba: TAUP, 2022.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. N-1 Edições: São Paulo, 2021.

MIRANDA, E. O. *Corpo-território e Educação Decolonial: Proposições Afro-brasileiras na Investigação da Docência*. Salvador: EDUFBA, 2020.

MOREIRA, V. M. L et al. Entrevista Com o Vereador Ricardo Weibe Tapeba de Caucaia-CE. In: MOREIRA, V. M. L. et al. (Orgs.). *Povos Indígenas, Independência e Muitas Histórias: repensando o Brasil no século XIX*. Curitiba: CVR Editora, 2022.

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

MUDURUKU, D. *10º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2013. Não publicado.

OLIVEIRA, L; CANDAU, V. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. *Educação em Revista*. v. 26. n. 01, p.15-40. Belo Horizonte, 2010.

OLIVEIRA, L. f. O Que é Pedagogia Decolonial? In: LIMA, A. R. S. et al. (Orgs.). *Pedagogias Decoloniais na Amazônia: fundamentos, pesquisas e práticas*. Curitiba: CRV, 2021.

PINHEIRO, B. C. *Como Ser um Educador Antirracista*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

QUIJANO, A. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, A. S. Guerém, Minha Terra. In: ALMEIDA, I. (Orgs.). *Antologia Poética do Baixo Sul*. Salvador: Cogito Editora, 2022.

SACRAMENTO, E. C. *Da Diáspora Negra ao Território de Terra e Águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na Comunidade Pesqueira e Quilombola Conceição de Salinas-BA*. Curitiba: Appris, 2021.

SANTOS, M. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, J. M. Fazendo a Geografia: Pluriversalidade Sobre Gênero e Sexualidade. In: SILVA, J. M. (Orgs.). *Geografias Subversivas: discurso sobre espaço, gênero e sexualidade*. Paraná: Todapalavra, 2019.

SILVA, M. P. M. *Que Memórias me Atravessam? Meu Percurso de Estudante Indígena*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual, Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes Visuais. Goiânia, 2017.

SILVA, M. S. F. *A (Des)Territorialização do Povo Xukuru-Kariri e o Processo de Demarcação das Terras Indígenas no Município de Palmeira dos Índios - Alagoas*. Dissertação de Mestrado, Pró-Reitoria de Programa de Pós-Graduação e Pesquisa NEPGEO - Núcleo de Pós-Graduação em Geografia. UFS: Aracaju, 2024.

SOUZA, N. S. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TUPINAMBÁ, J; MELO, E. S; KAYAPÓ, E. *Ciências Humanas, Linguagens e Educação das Relações Étnico-raciais no Distrito de Guerém Valença/BA*. Youtube: Aldeia Distrito Guerém Valença -BA, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u-hq0rPwZwg&t=4462s>>. Acesso em 05 de dez. 2023.

VIEIRA, R. F. *Nesse Lugar Tem Aldeia: os conhecimentos tradicionais e a retomada da identidade étnica guerém*. Dissertação de Mestrado, Programa de pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudeste da Bahia-UESB. Jequié, 2023.