

MEMÓRIAS COSTURADAS:
as andanças de mulheres
indígenas em contexto urbano



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO DE ANTROPOLOGIA

KATARINE MARIA MATOS BULHÕES

**MEMÓRIAS COSTURADAS: AS ANDANÇAS DE MULHERES
INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO**

**Salvador
2025**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO DE ANTROPOLOGIA

**MEMÓRIAS COSTURADAS: AS ANDANÇAS DE MULHERES
INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO**

KATARINE MARIA MATOS BULHÕES

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em
Antropologia pelo Departamento de
Antropologia da Universidade Federal da
Bahia – UFBA.

Orientação: Prof.º Drº Felipe Sotto Maior
Cruz

Salvador
2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, as energias que me protegem e a fé que me acompanha, acreditando na esperança de dias melhores. Agradeço à minha família, que me criou e desde muito nova aprendi a valorizar os estudos e tudo que carrego comigo, como perseverança, amor e coragem. À minha mãe, Patrícia Matos Leal, e à minha avó materna, Dalva Matos Leal, que foi uma costureira, e com ela aprendi termos utilizados na pesquisa, mas enquanto ela costurava tecidos, aqui eu costuro histórias.

Agradeço ao meu tio, Próspero Veloso Leal, por todo apoio, desde muito antes da minha chegada a Salvador, à minha tia, Mariluz Vieira, e à minha prima, Mariana Veloso, pelo acolhimento. Agradeço às minhas irmãs, Iamara Bulhões e Yerma Bulhões, pelo carinho e torcida pelas minhas realizações. Agradeço às minhas primas, Diná Bulhões, Flávia Bulhões e Renata Bulhões, que tiveram paciência para me relatar histórias que fazem parte dessa pesquisa.

Agradeço aos meus amigos de infância que são alicerce em minha vida, Flávio Nascimento, Renata Ganem e Lua Eça. Agradeço aos meus amigos que fiz durante a trajetória na faculdade e que são minha rede de apoio desde o início, Magdiel Baruque, Vinicius Junqueira, Jonathan Santana, Jaqueline Maciel, Brenda Antão, Gustavo Sateles e Stefany Monara. Agradeço também às minhas amigas, Chrys Oliveira e Silvana Ribas, por terem acompanhado e ouvido com atenção esse trabalho, assim como minha prima Isadora Sauer. Além disso, não posso esquecer de agradecer à minha amiga Ayana Marcela, que partilhei durante alguns anos a convivência no período de faculdade.

Agradeço imensamente aos professores que trilharam meu caminho e tornaram a educação algo instigante, desde a escola até a universidade. Em especial a Ângela Eça, professora de artes, e Dilma Almeida, professora de sociologia, ambas do Ensino Médio no Colégio Estadual Modelo Luís Eduardo Magalhães, em Jequié-BA. Agradeço a todos aqueles professores que contribuíram com a minha trajetória acadêmica, principalmente aos que têm um lugar marcado no meu coração e que aprendi além de conteúdos, o afeto que pode ser construído na universidade.

Agradeço ao meu orientador Prof.^º Dr.^º Felipe Cruz por ter aceitado me guiar nesse percurso e desde o início me incentivado, saiba que você é uma grande inspiração pra mim. Agradeço à Prof.^a Dr^a Núbia Rodrigues por também ter me orientado e ter contribuído, inclusive, a olhar com mais carinho para a minha própria história.

Agradeço à minha avó paterna Angelina Maria de Jesus, ainda que eu não tenha a conhecido, ouvir sobre suas histórias e saber da sua existência foi um acalanto. Esta pesquisa é também uma homenagem póstuma. Agradeço a Dona Patrocínia, por ter tão singelamente aberto sua casa e me contado sobre sua vida. Agradeço também a Adriana Fernandes Carajá, Ana Paula Evangelista e Joelson Almeida, pelo apoio e confiança.

Por fim, agradeço às outras pessoas que não foram citadas aqui, mas que contribuíram de alguma forma, durante este percurso. Não se constrói nada sozinho e vocês foram necessárias para que fosse possível.

RESUMO

Este trabalho é um reforço para evidenciar a potência da memória entrelaçada às histórias de vida de duas mulheres indígenas em contexto urbano. Uma delas é a minha falecida avó paterna, Angelina Maria de Jesus, nascida em Gongogi-BA, com indícios que foi aldeada; e a outra se chama Dona Patrocínia Oliveira, Kariri-Sapuyá, indígena aldeada, nascida em Jequié-BA. Na pesquisa busquei compreender suas trajetórias, seus deslocamentos para diferentes cidades, assim como escutar as memórias contadas e a representação de um povo em suas existências. Nesse sentido, utilizei do conceito de “territorialização” e da ideia de “esparramamento” no que se refere aos estudos indígenas para associar com os deslocamentos sofridos, assim como relatei suas histórias de vida relatadas, a partir da oralidade, com as histórias “oficiais” das cidades. Observei, sem surpresas, como a questão indígena é mencionada em sites institucionais, percebendo lacunas e silêncios. Ademais, outro aspecto analisado, diz respeito ao apagamento sofrido, por histórias de vida, tanto dentro de uma família, como a minha, quanto nos espaços institucionais que silenciam parcial ou totalmente as histórias indígenas nas cidades. No decorrer do trabalho de campo, entre 2021 até 2025, produzi um audiovisual, realizei entrevistas a partir da metodologia da história oral e histórias de vida, em formato de conversas, assim como utilizei de fotografias de família, além de registros feitos por mim. Também realizei gravações de áudios para transcrever falas. Inclusive, inseri fragmentos dos áudios ao longo deste texto, para ampliar a forma de exposição dos resultados em diferentes linguagens, tais como, áudio, visual e verbal, tornando um estudo mais sensorial e próximo para quem o lê. Entendo as memórias como retalhos de tecidos e como fragmentos que ficam no tempo, mas que podem ser remendados, costurados e analisados, como em uma pesquisa. No “acabamento” restaram mais questionamentos do que uma conclusão ou finalização do trabalho. Tentei contribuir para a antropologia, em particular no que diz respeito à etnologia indígena, memória e aos estudos que focam em indígenas que vivem em contexto urbano.

Palavras-chave: indígenas em contexto urbano; territorialização; memórias; “esparramamento”; histórias de vida.

ABSTRACT

This work reinforces the power of memory intertwined with the life stories of two indigenous women in an urban context. One of them is my late paternal grandmother, Angelina Maria de Jesus, born in Gongogi-BA, with indications that she was a villager; and the other is called Dona Patrocínia Oliveira, Kariri-Sapuyá, a villager, born in Jequié-BA. In my research, I sought to understand their trajectories, their movements to different cities, as well as to listen to the memories they told and the representation of a people in their existences. In this sense, I used the concept of “territorialization” and the idea of “sprawl” in relation to indigenous studies in order to associate them with the displacements they suffered, as well as relating their oral life stories with the “official” stories of the cities. Unsurprisingly, I observed how the indigenous issue is mentioned on institutional websites, noticing gaps and silences. Another aspect I analyzed concerned the erasure suffered by life stories, both within a family, like mine, and in institutional spaces that partially or totally silence indigenous stories in cities. During fieldwork, between 2021 and 2025, I produced an audiovisual, conducted interviews using oral history methodology and life stories, in the form of conversations, as well as using family photographs, in addition to records made by myself. I also made audio recordings to transcribe speeches. I've even inserted fragments of the audios throughout this text in order to broaden the way in which the results are presented in different languages, such as audio, visual and verbal, making the study more sensory and closer to those who read it. I understand memories as patches of fabric and as fragments that remain in time, but which can be mended, sewn together and analyzed, as in a research project. The “finish” left more questions than a conclusion or finalization of the work. I have tried to contribute to anthropology, particularly regarding indigenous ethnology, memory and studies that focus on indigenous people living in urban contexts.

Keywords: indigenous people in an urban context; territorialization; memories; “sprawl”; life stories.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Eu, Katarine Maria, aos 4 anos, no Centro de Cultura ACM, em Jequié.
- Figura 2: Indígena Kariri-Sapuyá de Jequié. *Documentário: Presença Indígena em Jequié (2021)*. Disponível no Canal do Youtube TV PPGA UFBA.
- Figura 3: Recorte do Google Maps que interliga Jequié-BA ao Gongogi-BA.
- Figura 4: Minha avó, Angelina Maria de Jesus.
- Figura 5: Fotografia do Rio Gongogi em 1953.
- Figura 6: Fotografia da Rua Lauro Farani de Freitas em Gongogi - BA.
- Figura 7: *Mapa Etno-histórico do Brasil Regiões Adjacentes*. Verão de 2017. Disponível no site IPHAN – Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL)
- Figura 8: Fotografia 3X4 do meu avô Lino.
- Figura 9: Minha avó Angelina Maria de Jesus.
- Figura 10: Nessa praça, que participa da association routiére, ficam as pensões preferidas pelos motoristas e viajantes “de uma noite só”.
- Figura 11: Uma das ruas da association routiére de Jequié, no Centro.
- Figura 12: **O sertanejo é, antes de tudo, um índio.** Oliveira, Carlos Estevão de, 1930s (foto); 1942 (citação).
- Figura 13: Minha avó com uma criança e, possivelmente, seu genro.
- Figura 14: Foto de Abade em Porto Alegre.
- Figura 15: Na foto à direita e atrás, Angelina Maria de Jesus. À esquerda estão Dona Ruth e sua filha, Flávia Bulhões.
- Figura 16: À esquerda minha prima Flávia, ao meio minha avó, e à direita minha outra prima Renata.
- Figura 17: À direita minha prima Flávia, ao meio está Renata e na esquerda a minha avó.
- Figura 18: À esquerda certidão de nascimento, de 1969 e à direita certidão de óbito, de 1975.
- Figura 19: Fragmento da Certidão de Nascimento, 1969.
- Figura 20: À esquerda minha avó e na direita meu tio Abade.
- Figura 21: Minha avó em Porto Alegre com sua neta Renata.
- Figura 22: À esquerda minha tia Tute e à direita minha tia Cila, em Porto Alegre.
- Figura 23: Carta de meu tio Abade para sua filha Flávia, em 2001.
- Figura 24: Minha avó em São Paulo.

Figura 25: Foto com a minha tia Deodata, “Tute”, com 90 anos, em 2023. Do lado direito, a minha irmã Yerma, de 54 anos.

Figura 26: Foto de Dona Patrocínia, em abril de 2024. Ao fundo, Joelson Almeira, Indígena Kariri-Sapuyá.

Figura 27: Fotografia de Jequié do “Jornal Jequié”, reportagem de 15 de julho de 1982, encontrada no arquivo público do Museu Histórico João Carlos Borges.

Figura 28: Fotografia com a legenda “A bucólica paisagem do Rio das Contas com suas lavadeiras”, reportagem de 25 de setembro de 1982.

Figura 29: Localização da Aldeia Santa Rosa.

Figura 30: Reportagem “Nos confins do Estado”, de 04 de novembro de 1914.

Figura 31: Fotografia de Dona Patrocínia durante as filmagens do filme documental “Èmme-Kí: Mensageiros do Sol”, em junho de 2024.

Figura 32: Percursos que trilhei em Jequié em 2024.

(...) para mim todas as memórias devem ser relembradas. Mesmo as memórias doloridas. [...] No caso específico dessa região, não deixaria nenhuma memória de fora, pelo contrário, lamento aquelas que eu não consigo relembrar. Agora, as memórias doloridas também, elas são boas lembranças quando você consegue sair daquele estado de dor. [...] Mas sempre pensar essa memória dolorida também como espaço de resistência. Eu sou memorialista, eu gosto principalmente da memória coletiva.”

Conceição Evaristo (2017)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: AS LINHAS QUE ME TROUXERAM ATÉ AQUI	12
CAPÍTULO I - OS RETALHOS DA MINHA HISTÓRIA.....	23
1.1. Gongogi: o que revela a história?	25
1.2. Minha avó em contexto urbano	31
1.3. Territorialização: o que fica?.....	47
1.4. Colcha de retalhos das memórias	60
CAPÍTULO II - CORTE E COSTURA: AS MEMÓRIAS DE DONA PATROCÍNIA	63
2.1 Jequié: uma terra indígena.....	64
2.2 Recorte da história de Dona Patrocínia	69
CAPÍTULO III - CIDADE E MEMÓRIA: ONDE MORA O SILÊNCIO?	74
ACABAMENTO	79
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

AS LINHAS QUE ME TROUXERAM ATÉ AQUI

Quando decidi fazer Ciências Sociais e me mudar para Salvador, Bahia, não pensei que iria sentir saudades de Jequié, Bahia. Sair do interior e morar na capital para mim era a realização, prematura, de um sonho. Na época, escutava que Jequié era uma cidade pequena para quem sonha grande por causa das possibilidades muito restritas, ou até inexistentes. Reconheço até hoje que as oportunidades são menores, mas me deixei levar pelo que diziam da cidade, isto é, seu “vazio”, sem antes abrir os olhos para toda gama de histórias locais. Quando cheguei em Salvador, ao invés de me sentir mais livre, fui tomada pelos medos do acaso. Salvador também não era a cidade que me contavam.

Lembro-me do sentimento de não pertencer a lugar algum. Jequié era uma cidade que ficou no passado e eu não acompanhava mais as suas mudanças. Salvador era ainda uma cidade desconhecida, onde eu não havia criado raízes, e me parecia como um futuro distante pra mim. Morando na incerteza, perguntava: “e no presente, o que existe?”

Aos poucos fui cultivando histórias, conhecendo lugares e me conhecendo. Mas sempre lembrando da Katarine de Jequié, com a nostalgia de ver o pôr do sol, de sair à noite para caminhar na rua, de ir tomar um picolé numa praça e tantas outras coisas miúdas que faziam a diferença. Vivia, e vivo até hoje, comparando ruas, praças, lugares, pessoas, com o lugar de onde vim. A partir de então percebi que Jequié não era um “nada” como pensava. Aquele sentimento de vazio começou a ser preenchido pela curiosidade de descobrir, ou melhor, redescobrir, culturas e histórias locais que não havia escutado e percebido antes.

O familiar e o estranho nunca fizeram tanto sentido pra mim. Só estando em movimento em outro lugar que pude perceber as particularidades da minha cidade. Quando retornei, por força da pandemia de SARS-Cov19, em 2020, meus ouvidos e olhos estavam atentos para tudo o que minha avó materna Dalva Matos Leal me contava. Dentro de casa, perguntava: e na sua época, como era isso ou aquilo? Conversava com pessoas próximas a respeito do Rio de Contas, capoeira, sambas de roda, artistas locais, trilhas, cachoeiras, população quilombola e indígena, desigualdades sociais na cidade, identidade, temas que eu havia estudado na graduação em Ciências Sociais e que aguçaram a minha curiosidade, para entendê-los a partir do contexto de Jequié.

Lembro que desde muito nova, ainda criança, participava de apresentações de dança e circulava em ambientes culturais e artísticos. Já na adolescência, aos 16 anos,

comecei a me interessar por algumas questões sociais. Quando me descobri negra, e durante o processo, parei de alisar o meu cabelo, passei a pesquisar sobre a cultura *black power* e cheguei a desenvolver um projeto na escola acerca do tema. Entretanto, foi apenas depois de ingressar na faculdade e retornar a Jequié, em 2020, que me percebi uma pessoa curiosa para entender ainda mais sobre os contextos sociais, políticos e culturais que estudava e relacionar com o que existia dentro da minha realidade. Por isso, sinto que devo também um retorno, local e ancestral, à cidade que me pariu. Até porque, quando estou perdida, é lá que me encontro.



Figura 1: Eu, Katarine Maria, aos 4 anos, no Centro de Cultura ACM, em Jequié.

Fonte: Acervo Pessoal.

Com o tempo, na faculdade, fui buscando ver outros lados da história da cidade, tanto negra quanto indígena. Quando entrei em Ciências Sociais, estava motivada a compreender as questões que me circundavam, localizar as problemáticas e questioná-las. Logo no início, percebi minha inclinação para a área de Antropologia, pela curiosidade em estudar outras culturas, as fronteiras e intersecções, os saberes tradicionais e a riqueza do particular. Ao longo da graduação, à medida que eu aprendia sobre os Trobriandeses em Argonautas do Pacífico Ocidental (1922), por exemplo, eu questionava minha própria realidade e ampliava minha observação para os ecos dos relatos sobre circuitos de trocas, específicos da cidade onde nasci. Além disso, fui aprendendo o que

era o fazer etnográfico, a construção da percepção e das experiências vividas, a alteridade entre o ouvir, se comunicar e estar no mundo.

Recordo de um artigo de Silva (2009) e o que ele define como trabalho antropológico, que se desdobra em “situar, andar, ver e escrever”, logo, é a partir do percurso, das andanças que as novas percepções surgirão, entendendo as dinâmicas culturais. Nesse sentido, as andanças contribuem diretamente para a composição da escrita, a partir do que é observado. Sendo assim, a escrita é a matéria da visão perpassada pelos “cruzamentos áudio-táteis, palato-visuais” da interação. E, a etnografia se manifesta como um “relato de um percurso” por vezes repleto de conflitos, contradições, dificuldades e heterogeneidade.

Minhas andanças, movimentações e reflexões promoveram meu amadurecimento na faculdade, me fazendo perceber as lacunas quando se tratava da memória indígena em Jequié e a importância de entendê-las. Coincidemente, neste mesmo momento de resgate local, passei a conhecer mais da minha família paterna, incluindo a história de minha avó. Entretanto, ainda em 2021, nada revelei para outras pessoas sobre as histórias da família, mas passei a me interessar pelas histórias indígenas da cidade, quando produzi o vídeo etnográfico “Presença Indígena em Jequié” (2021), que tinha como um dos principais objetivos revelar as trajetórias e memórias indígenas em Jequié, um trabalho desenvolvido a partir da disciplina de Antropologia Visual, ofertada pelo professor Dr.º Carlos Caroso.

O objetivo dessa disciplina é estimular os estudantes a sensibilidade etnográfica por meio da linguagem imagética para analisar as expressões e os fenômenos de um determinado contexto social, cultural e político, a partir da imagem, quer seja desenho, fotografia ou audiovisual. A antropologia visual se tornou um norte para a forma como eu desejava trabalhar, nesse sentido, comecei a desenvolver leituras e estudos na temática, como por exemplo, Samain (1994), que trata dos meios para abordar uma antropologia visual e o que torna essa área diferente de outras, inclusive do campo da comunicação. Para ele os procedimentos metodológicos de investigação audiovisual, ou seja, as videoetnografias, superam exigências documentais e ilustrativas, mas retratam interpretações simbólicas, sensíveis e críticas, como também, alimenta e provoca o pensamento e o imaginário de quem assiste. Samain parte do princípio de que existe um pensamento visual capaz de produzir as representações do mundo, sendo assim, a antropologia amplia essas dimensões e transforma nossa maneira de olhar.

As discussões que giram em torno da antropologia visual foram necessárias para o desenvolvimento da minha aprendizagem, inclusive na forma como apresento as imagens nas minhas pesquisas. O texto de Caiuby (2014) é essencial para analisar o diálogo que se traduz a partir das imagens, apesar do silêncio, assim como a descrição da importância dos processos e resultados da etnografia visual. Nesse sentido, a autora discute a comunicação silenciosa das sensações visuais que se estabelecem, tornando-se possível o modo de presença e a familiarização com o que está sendo visto, como também uma aproximação entre a foto e quem a contempla.

O uso da fotografia na perspectiva antropológica necessita da comunicação no relacionamento construído e o cultivo de uma certa intimidade entre as pessoas, afastando-se dos modos tradicionais do discurso acadêmico, a partir do qual a antropologia se estabeleceu. A fotografia oferece meios de criação diferentes do que cabe em um texto verbal, sendo possível contextualizar detalhes, permitir o conhecimento a partir das sensações causadas pela imagem e sentir o que está sendo representado.

Imagens são o resultado de sensações visuais, que nos chegam como um todo. Ao se apresentar a nossos olhos a imagem nos traz a presença daquilo que nela está representado e, neste sentido, ela é um modo de presença, pois associa o objeto ou a pessoa representada a sua presença em nós que a observamos, daí esse processo de familiarização que a imagem desencadeia. (Caiuby, 2014, p. 58).

Sendo assim, me identifiquei intensamente com a área e construí uma das minhas primeiras pesquisas na faculdade, por meio do vídeo etnográfico em Jequié, que citei na página anterior. A partir daí, realizei outros trabalhos com narrativas visuais, como direção do documentário “Èmme-Kì: Mensageiros do Sol”, juntamente com Adriana Fernandes, como também a exposição e instalação urbana “Jussiape: Afluentes de Lembranças, Encontros no Rio de Contas¹”, que tratam de certa forma de memórias afro-indígenas locais. Como natural do município, sempre pude perceber desde a adolescência a ausência de discussões acerca de temáticas indígenas, tanto nas escolas ou nos espaços públicos, tais como, bibliotecas, museus e centros culturais. Sendo assim, me guiei pela intenção de saber onde estavam os/as indígenas e as histórias que tinham para contar. A experiência de realizar um audiovisual, que permeava em uma pesquisa e um modo visual de criação, me fez conectar com as memórias orais, a relação das histórias com o

¹ O Rio de Contas possui uma longa extensão que percorre diferentes cidades da Bahia. Nasce na serra do Tromba, em Piatã na Chapada Diamantina, e deságua no Oceano Atlântico, em Itacaré, no sul da Bahia.

território, além de expandir meu olhar e construir relações com pessoas autodeclaradas indígenas de Jequié.

Figura 2. Adriana Fernandes (Korã), Indígena Kariri-Sapuyá de Jequié. *Documentário: Presença Indígena em Jequié* (2021).



Presença Indígena em Jequié
TV PPGA UFBA · 1,8 mil visualizações · há 2 anos

:

Fonte: Canal do Youtube TV PPGA UFBA, 2021.

Aquilo que começou em 2021, desabrocha no que escrevo aqui. Minhas andanças continuaram seguindo na direção de ir cada vez mais profundo nas histórias indígenas e agora, apresento uma pesquisa sobre memórias, deslocamentos e silenciamentos de duas indígenas em contexto urbano, que refletem em suas vivências e histórias de vida em Gongogi-BA e em Jequié-BA. Antes de chegar neste recorte, a pesquisa passou por outros caminhos, que acho válido destacar para posteriormente explicar com mais detalhes do que trata este trabalho.

À vista disso, inicialmente busquei referências históricas sobre a região de Jequié e encontrei um artigo de Santos (1957), que considera o local de grande importância para a época, devido a riquezas naturais e organização do espaço. O geógrafo afirma que essa região tem paisagens naturais e humanas, com uma cobertura semi-árida que sofre de seca, como também uma zona de clima úmido, muito propício para a agricultura. Jequié é muito bem descrita pelas palavras de Santos, revelando suas características, que permanecem até hoje, e sua expansão urbana e geográfica desse período.

Cidade viva e alegre, com suas belas praças ajardinadas, ruas bem pavimentadas, próspero e movimentado comércio, indústria que reponta e um ativo movimento de transportes, Jequié é autêntica capital regional,

tendo sabido juntar às excelências de sua posição uma razoável capacidade de organização do espaço. (Santos, 1957, p.71)

Segundo o autor, desde o início de 1920, Jequié e seu crescimento urbano, são considerados polo de desenvolvimento para a população do sudoeste baiano. A princípio, comecei esta pesquisa com o objetivo de destacar como esse crescimento influenciava na trajetória de indígenas em contexto urbano, que se declaravam Kariri-Sapuyá, ouvindo suas histórias e percepções atuais diante da cidade. Entretanto, à medida em que avançava, os rumos da investigação foram mudando. Ao passo que eu pesquisava a situação de indígenas em contexto urbano, eu me conectei mais com minha história, através de minha avó paterna, Angelina Maria de Jesus, que para minha surpresa as pessoas da família, como minhas irmãs e primas, a relatam como uma mulher indígena, possivelmente aldeada, que nasceu às margens do Rio Gongogi.

Somente aos 20 anos, descobri as histórias de minha família paterna, após o falecimento do meu pai, Osvaldo Bulhões. Ele nunca me contou de sua mãe e de tantas outras pessoas. Na verdade, tínhamos uma convivência difícil e desde muito nova me relatei com as histórias da minha família por parte de mãe. Infelizmente meu pai faleceu em 2019 e levou junto consigo outras tantas memórias que não foram reveladas.

Entretanto, depois de seu falecimento, conheci minhas irmãs e primas, além da minha tia Deodata, de 91 anos, que faleceu em fevereiro de 2025, mas na época era a única irmã do meu pai ainda viva. Depois de escutar algumas pistas das memórias que essas pessoas guardavam de minha avó, resolvi mudar os rumos da pesquisa, ao entender que minha avó precisava ganhar destaque. Afinal, eu estava estudando indígenas em contexto urbano e a minha avó passou por muitas situações espelhadas em meus estudos. Esta seria a oportunidade de entender a história de uma indígena que talvez tivesse saído da aldeia², para ser etnicamente invisível na cidade, ao ponto de seus próprios descendentes, inclusive eu, desconhecerem sua história. Ela não seria apenas a minha dedicatória, agradecimento ou um parágrafo da introdução, mas o ponto de partida, refletida em minha vida e meu trabalho. E, apesar de não tê-la conhecido em vida, nem mesmo através das lembranças de meu pai, sou responsável por não deixar que sua história e a de seu povo sejam condenadas ao total apagamento.

² Segundo Krenak (2019), no Brasil o termo aldeia foi colocado pelos portugueses durante a colonização, que delimita uma parte de terra a um povo indígena, entretanto, uso na pesquisa porque aparece nos relatos dialogados como sinônimo de um território indígena.

No livro *Um Defeito de Cor* (2006), Ana Maria Gonçalves escreve, no prólogo, o sentido da palavra serendipidade. Ela é usada para “descrever aquela situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados.” (2006, p. 01). A escritora revela que seu livro é fruto da serendipidade, de algo que ocorreu anteriormente e que mudou seus caminhos de forma autêntica. Esta leitura me fez perceber que a escrita deste trabalho é fruto também dessa palavra, que poderia ser mais que um conceito, mas um sentimento. Quando sentimos haver algo capaz de mudar nosso caminho, mesmo que não consigamos explicar no momento, somos compelidos a seguir pela nova estrada. Apanhei o novo rumo que a pesquisa me levou e a serendipidade, se tornou, um encontro comigo mesma.

Levo isso de ancestralidade a sério. Peço licença aos mais velhos e a partir daqui conto a história de minha avó a partir dos retalhos de relatos que fui capaz de costurar. Entrelaçando-os à minha experiência em Jequié, diante de encontros e conversas com a indígena Kariri-Sapuyá mais velha da cidade, Dona Patrocínia Oliveira, de 112 anos. Ela cresceu na Aldeia Santa Rosa, localizada no município de Jequié, e depois se deslocou para a cidade e para outras regiões próximas. Assim, minha pesquisa dá o primeiro passo para buscar as histórias de vida e refletir sobre a potência das memórias e oralidades.

Deste apanhado de retalhos de lembranças que resistem ao tempo e revelo neste trabalho a história de Angelina Maria de Jesus, assim como de Dona Patrocínia, apresentando os deslocamentos de duas indígenas no interior do Bahia e de como a memória é um norte para desembaraçar nós que são dados durante um processo duro de tentativa de colonização. As memórias de duas mulheres indígenas, de formas diferentes, revelam silenciamentos e (in)visibilidades perante registros institucionais. As memórias que guardam e revelam a ancestralidade e a história de um povo que, contra-coloniza, como lembra o quilombola Nego Bispo (Santos, 2015).

Para a metodologia, utilizo como recurso uma etnografia que se constrói a partir dos dados inusitados, como revela Ramos (2019), dados os quais aparecem e vão costurando a narrativa e que vão surgindo a partir dos movimentos que a pesquisa se desenha, dando destaque as histórias de vida, aos arquivos familiares e a oralidade. Ramos (2019) argumenta que a etnografia não é um método que exige o cumprimento de requisitos; ao contrário, a pesquisa se constrói com a curiosidade e com intempéries, ou, como diria Malinowski, a partir dos imponderáveis da vida real. A experiência antropológica e o fazer etnográfico não seguem uma rota pronta, já que cada vivência vai pedir uma atenção e compreensão diferente, portanto, aceitar um “padrão metodológico”

retira as possibilidades abertas pela pesquisa. Deste modo, a autora me ensina que a etnografia se realiza a partir dos arranjos exigidos pelo campo, portanto, a abordagem metodológica não pode ser enrijecida e restrita.

Além disso, no âmbito da história oral, Thompson (1999) preconiza que as entrevistas de história de vida devem ser pautadas pela fluidez e a conversa livre, de modo a estimular a subjetividade das pessoas para que se sintam à vontade para relatar as lembranças. O pesquisador necessita desenvolver estímulos durante a conversa e, em algumas vezes, usar de materiais para auxiliar na recapitulação na memória. No meu caso, durante as conversas, utilizei das fotografias familiares como recurso para que a contação de histórias fosse mais instigante. A fotografia foi uma ferramenta utilizada no decorrer da minha pesquisa. A oralidade e a narrativa das pessoas foram essenciais para costurar e contrapor outros dados analíticos. Ademais, a dissertação de Cruz (2017) também abriu meus horizontes, principalmente por despertar a minha compreensão acerca da potencialidade da memória. Cruz, um antropólogo indígena, revela as imbricações entre a experiência social e o ato político quando os mais velhos contam histórias, apresentando outros lados e versões que não são escritos pela “historiografia oficial”.

À vista disso, além da história oral, a metodologia utilizada é a história de vida, entendendo como uma ferramenta que segundo Vieira (2013) percebe a etnobiografia relacionada à transmissão de conhecimento apreendido em contextos culturais, compreendendo a “construção das pessoas que vivem... que permeiam culturas pessoais, reconstruídas numa bricolagem identitária” (2013, p. 111). Nesse sentido, a etnobiografia se encontra em uma antropologia que coloca como protagonista as histórias das próprias pessoas para entender os processos culturais e uma “auto e heteroconstrução/reconstrução de si mesmas” (2013, p. 112). As entrevistas etnobiográficas podem ser compreendidas como instrumentos de pesquisa que se desenvolvem como conversas. E desta forma, promovem uma autorreflexão, ao envolver quem pergunta e quem está sendo perguntado.

As histórias de vida aqui relatadas são pontos de partida para entender a dimensão cultural e histórica que as pessoas estão inseridas, como também “perceber os modos subjetivos de intersecção entre o individual e social” (p. 117), tal como analisa Vieira (2013). Sendo assim, recolho materiais biográficos e os marcos dos percursos da vida, ou seja, fragmentos ou retalhos das memórias, sejam elas contadas por si próprias como no caso de Dona Patrocínia, ou as memórias que ficaram impressas nas outras pessoas, como no caso de minha avó, Angelina, cujas histórias são contadas a partir do ponto de vista de quem a conheceu.

Em concomitância, Danaga (2020) também escreve sobre a etnobiografia e narrativas de vida quando os agentes são indígenas. Dessa forma, as subjetividades são etnografadas de modo que “a história de uma vida não se resume apenas à narração de uma única vida, mas na narração de muitos encontros, agentes, e outras histórias” (2020, p. 110). Além disso, ela conta sobre a sua experiência ao escrever a trajetória de vida de uma liderança Tupi-Guarani, chamado Antonio Awá, na qual narra acerca de lugares e pessoas do seu povo, em uma temporalidade fluída. Nesse sentido, comprehende a partir das reflexões pessoais, a referência da história de seu povo, que o “eu” não está desvinculado do “nós”.

Sendo assim, a escolha metodológica se justifica quando quero pesquisar as histórias e percursos de duas mulheres indígenas, para assim refletir sobre seus deslocamentos, trajetórias e dificuldades. Vale ressaltar que tentei aproximar essas histórias que descrevo com quem lê, encurtando distâncias, assim como transcrevendo de forma mais fiel a maneira como as pessoas falam. Nesse sentido, a cor verde escolhida no decorrer do texto é para dar destaque a essas falas, as legendas das figuras, aos títulos e sumário, como também os subtítulos que estão entre aspas, os quais são interativos e ao clicá-los é possível ter acesso ao áudio das falas, tornando-se uma escrita sensorial, com mais de uma linguagem para ser acessada.

Os capítulos são divididos em três, começando pelo “Capítulo I - OS RETALHOS DA MINHA HISTÓRIA”, que abordo sobre a trajetória de vida da minha avó Angelina Maria de Jesus, como parte do contexto social e histórico que ela está inserida e contribuições teóricas da antropologia. Por conseguinte, o “Capítulo II – CORTE E COSTURA: AS MEMÓRIAS DE DONA PATROCÍNIA” são recortes da trajetória de vida de Dona Patrocínio e o contexto histórico da cidade Jequié. Por fim, o “Capítulo III - CIDADE E MEMÓRIA: ONDE MORA O SILENCIO?” é uma análise das histórias de vida de ambas indígenas atreladas a conceitos que foram colocados no decorrer da pesquisa e uma reflexão acerca dos apagamentos, memórias e pertencimentos de indígenas em contexto urbano.

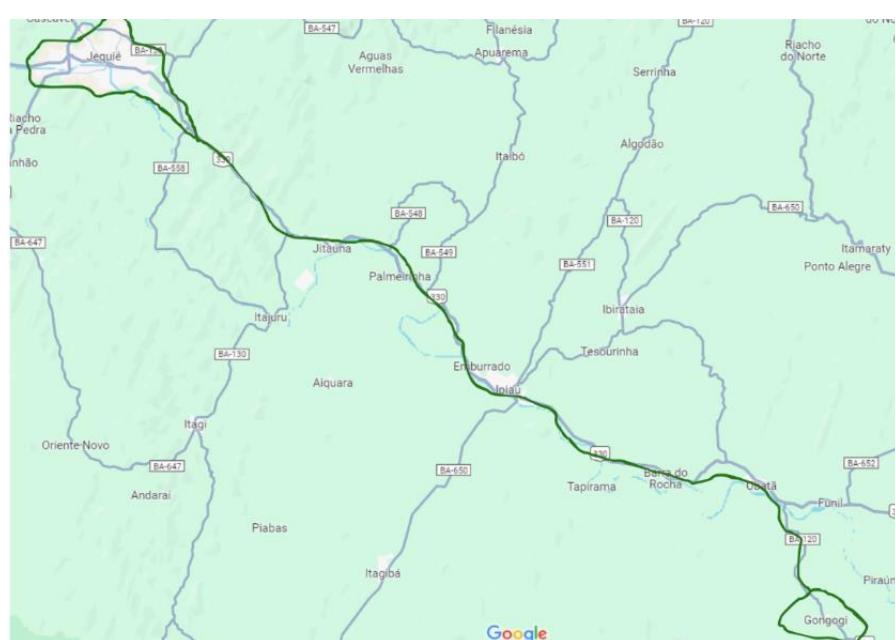
Nesse sentido, a pesquisa se constrói com o intuito de tratar a necessidade e a importância de falar desses apagamentos, de ambas as histórias nas cidades que lhes servem de cenário, para que a versão autorizada e válida não se limite à assim chamada “história oficial”. Sendo assim, descrevo aqui um resgate a partir da oralidade e narrativa de vida dos contextos não apenas individuais, mas de um povo que foi violentado.

Relaciono as trajetórias de vida com o significado de “territorialização” e “esparramamento” quando se trata dos deslocamentos.

Além da reflexão das histórias que são silenciadas na “historiografia oficial” que diz muito sobre o genocídio do povo indígena no Brasil, abordo uma contextualização de indígenas do Nordeste e os estudos da antropologia nessa área. Desse modo, além das questões teóricas, espero que as histórias de vida reverberem em nós mesmos diante dos apagamentos que nossas histórias ancestrais passam, portanto, que possamos enxergá-las, questioná-las e acolhê-las, ainda que tratem de memórias dolorosas.

Sendo assim, leio histórias indígenas individuais a partir de sua ausência no discurso oficial, no patrimônio arquitetônico e nos espaços urbanos, físicos ou cibernéticos. Meu interesse é entender os apagamentos, silenciamentos e recortes da história indígena. Apresento referências que contextualizam e convergem com a situação, entendendo teorias atreladas ao pertencimento, cidade, ocupação, território, histórias de vida e a memória das indígenas. Desse modo, a pesquisa irá se costurar a partir dos diálogos que abordam vivências, trajetórias e deslocamentos constituídos em Jequié-BA e no Gongogi-BA, por meio de uma experiência sonora, com os áudios que foram inseridos juntamente com as falas, e visual, com fotografias de arquivos de família e arquivos da cidade, assim como fotos atuais que foram registradas, para que essa pesquisa possa contribuir cientificamente com o que pude estudar ao longo de alguns anos e transmitir as minhas análises e emoções, e ser ousada ao ponto de despertar em você sensações, questões e curiosidades.

Figura 3. Recorte do Google Maps que interliga Jequié-BA ao Gongogi-BA.



Fonte: Google Maps, 2024.

**Na árvore da vida
Eu aprendo a ouvir os mais velhos
Que na minha história, sempre estiveram muito presentes
Um traço que corre pelas minhas veias
E na árvore das memórias
Eu busco pelas raízes que contam
Tudo o que preciso entender
É tudo o que faz sentido**

**Costuro os retalhos com as linhas das lembranças
E vou pelos caminhos do sentimento**

(Katarine Maria, 2024)

CAPÍTULO I

OS RETALHOS DA MINHA HISTÓRIA

Em uma tarde de domingo encarei a foto da minha avó paterna, Angelina Maria de Jesus, e fiquei imaginando quais histórias transpareciam em suas rugas e nas linhas de expressão tão rígidas em seu rosto. Minha avó, falecida em 1975, muito antes do meu nascimento, levou junto com ela memórias que poderiam ter sido contadas. O que sobrou foram fragmentos de histórias no tempo que as pessoas da família descrevem e afirmam uma mulher indígena, possivelmente aldeada, nascida em Gongogi, interior da Bahia, casada posteriormente com um homem “dono de terras”. Foi para Jequié, onde criou parte dos filhos, e durante a sua vida passou por mudança de nome e tentou aprender a ler e escrever com seu filho mais velho, meu tio Abade. Infelizmente, também não conheci Tio Abade, falecido em 2010 aos 82 anos. Mas deixou alguns registros de sua mãe em um antigo baú em sua casa, da mesma época em que tentou ensiná-la a ler e escrever.

Quando comecei a buscar as memórias de minha avó, minhas primas se dispuseram a participar dessa função. Como resgatar as memórias de uma pessoa que faleceu há quase 50 anos? Que deixou rastros pelo meio do caminho, mas hoje desgastados pelo tempo e pelas lembranças dos mais velhos que a conheceram. Entretanto, apesar das dificuldades, encarei como uma missão, para além da pesquisa. Afinal, é minha história que também estou descobrindo e está entrelaçada à de milhares de indígenas e seus descendentes, cujas identidades étnicas foram sequestradas pelo estado brasileiro. Sendo assim, com algumas poucas linhas do que escrevi, enviei para as minhas primas e irmãs, e elas foram me indicando pessoas, que se tornaram caminhos, para entender quem foi Angelina Maria de Jesus e complementar o que se sabia a respeito dela. Dentro disso, descobri o poder da memória coletiva e que, a memória não é apenas um elemento individual. No antigo baú da casa de Tio Abade, minha prima Renata Bulhões encontrou uma foto e me enviou. Era um registro da minha avó, quando mais nova, que eu não conhecia. A genética tem seus caprichos e, apesar de, ela ter se casado com um homem socialmente branco, ter certamente saído da aldeia - que segundo indícios históricos mostram a existência de aldeias nas proximidades do Gongogi no mesmo período em que viveu - ter sido obrigada a se adaptar a um modo de vida urbano, deixou como legado seu passado indígena nos traços estampados em seus descendentes, tanto na geração de seus filhos, quanto de seus netos, dentre os quais me incluo. Encarei a foto impressionada em como os traços dela se refizeram nos traços de suas filhas e filhos,

netas e netos. Encaro a foto e lembro da minha irmã, Iamara. Encaro a foto e começo a chorar. Aquela ali na frente é minha avó, minha cabeça não parava de pensar. Sempre eu mirava aquela imagem e me indagava o que estava acontecendo. Me perguntava como ter forças para continuar resgatando uma história e permitir que o tempo não levasse por completo as memórias que insistiam para ficar.

Figura 4: Minha avó, Angelina Maria de Jesus.



Fonte: Acervo Pessoal.

1.1. Gongogi: o que revela a história?

Após saber onde minha avó nasceu, em Gongogi, interior da Bahia, local que fica a 99,3 km de Jequié, minha cidade natal, fui buscar em sites institucionais o que revelava a história e o nome da cidade. Segundo o “Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil”, de Navarro (2013), o topônimo deveria ser “Gongoji”, com o uso da letra “j” para palavras de origem tupi. Esse nome faz referência ao rio que banha a região, assim como o nome do próprio município. Em alguns sites, encontra-se essa informação de que o nome foi alterado de “Gongoji” para “Gongogi” com o tempo.³

A cidade fica localizada no Sudoeste da Bahia e sua região é coberta pela vegetação de Mata Atlântica e além da mata ciliar de um afluente do Rio de Contas, chamado Rio Gongogi, com uma nascente localizada em Gongogi que desagua no município de Ubaitaba. Percebo nas imagens disponíveis na internet a grandeza da beleza natural e a relação do espaço com as atividades de pecuária e agricultura.

Figura 5. Fotografia do Rio Gongogi em 1953. Disponível no IBGE Cidades.



Fonte: IBGE Cidades.

³ ASSIS, Harmensz Van Rin Moraes de. Topônimos no Sul da Bahia : nominações dos municípios originados da Capitania Hereditária de São Jorge dos Ilhéus (1950 a 1960). Dissertação, página 86. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2018.

Segundo o site do Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico (IBGE – Cidades), a história de Gongogi inicia com povoamentos de aglomerações distintas, com nomes de proprietários rurais. Revela-se um pequeno trecho sobre o contexto histórico local, entretanto, não se fala de indígenas que povoaram, esse fato foi encontrado em outras pesquisas. No site, a história começa falando de duas aglomerações nos anos 1928 e em 1935, duas terras com proprietários e fazendeiros:

Em 1928, Petrolino Araújo da Silva, Deocleciano Alves Ferreira, Sebastião Alves Ferreira e Clarino Rodrigues se estabeleceram às margens do Rio de Contas, em terrenos de propriedade de João Caetano Muniz e Claudiano Muniz e requereram ao Dr. Renato Laport [...] Construíram casas, escolas e edificaram uma capelinha consagrada a São Benedito. Seu desenvolvimento foi rápido, em 1934 foi o povoado elevado à categoria de Distrito de Paz, com mesmo nome, do município de Itapira (atual Ubaitaba) da Comarca de Itacaré. Em 1944 passou a denominar-se Distrito de Tapirama.

Por outro lado, em 1935, os fazendeiros Manoel Euzébio de Vasconcelos Couro, José Queiroz e o posseiro Jorge Kalid, construíram as primeiras casas para trabalhadores, às margens do Rio Gongogi, em terrenos de suas propriedades denominadas Pedrinhas e São José e construíram a Capela de Nossa Senhora Santana [...] Poucos anos depois, estava formado o Povoado de Pedrinhas, cujo nome originou-se pelo fato de no local existir grande quantidade de pedras.” (IBGE Cidades – Histórico)

Em 1942 revela-se na história que chegou no povoado uma “locação da Estrada de Rodagem da BA-2”, que partia de Jequié a Itabuna, atravessando toda a extensão de terras, ligando o povoado com localidades mais próximas. Além disso, em 1945 constrói a ponte sobre o Rio Gongogi e a pavimentação da estrada segue em curso, assim como casas e escolas passam a ser construídas. Em 1954 o povoado se tornou Distrito de Pedrinhas, do Município de Ubaitaba, mas em 1962 se emancipou e desmembrou, tornando-se Município de Gongogi.

Era a estrada rasgando aquela vasta região, constituindo-se na única via para escoamento dos produtos, gerando riquezas e melhorando consideravelmente a vida de um povo. Com a chegada dos garimpeiros (denominação usada na região para aqueles que trabalhavam na pavimentação da estrada), construíram-se casas, escolas e reformaram a Igreja de Nossa Senhora Santana. No ano seguinte, Eduardo Vasconcelos, filho de Manoel Euzébio de Vasconcelos (falecido) dividiu em pequenos lotes as terras de sua propriedade e distribuiu aos interessados para construção de casas, cuja atitude muito contribuiu para o desenvolvimento daquele povoado. (IBGE Cidades – Histórico)

Figura 6. Fotografia da Rua Lauro Farani de Freitas em Gongogi - BA. Disponível no IBGE Cidades.



Fonte: IBGE Cidades.

Além do site do IBGE, pesquisei informações no site da Prefeitura Municipal de Gongogi⁴, mas não encontrei nenhuma referência a história da cidade ou questões que voltem para as populações e relações históricas e culturais, encontrei apenas assuntos administrativos. Com as lacunas escancaradas pelos sites “institucionais”, fui procurar dados em outras fontes.

Na pesquisa de Siqueira (2016), sobre terreiros de candomblé no Gongogi, encontrei relatos de pessoas que falavam de seu pertencimento indígena na cidade. Apesar do IBGE não relatar esse contexto, e o censo de 2022 registrar apenas duas pessoas autodeclaradas indígenas, levanto uma crítica em que uma parte da história é contada apenas a partir da chegada de fazendeiros na região. Na pesquisa Siqueira (2016), além de abordar o pertencimento indígena de algumas pessoas, também relata a existência de um quilombo e uma alta porcentagem de pessoas negras. Sendo assim, onde estão os registros destas povoações no contexto histórico da cidade?

Na tese de Souza (2019), acerca da memória do povo Pataxó Hâhâhâi, ressaltando as dispersões sofridas por famílias indígenas e a luta pela terra, a antropóloga cita alguns relatos de indígenas que falam do “Gongogi” e que me chamaram atenção.

⁴ Prefeitura Municipal de Gongogi. Disponível em <https://www.gongogi.ba.gov.br/>. Acesso em 05 de jan. de 2025.

Quando se dialoga sobre a indígena Kamakã Jacinta, existe uma fala de Marinho dos Santos, conhecido como Seu Marinho, que narra como ela foi “conquistada”:

Não, foi em Catolé Grande, também. Lá tinha a Aldeia dos índios. Aldeia deles, dos Kamakã bravo, o reduto deles era de Belmonte a Gongogi. O índio era caçado quase igual caçava bicho pra matar, quem mandava era os brancos. Os índio não tinha direito.

Na tese, Souza descreve uma Inspetoria do Governo que partia para o sul da Bahia, com intuito de pesquisar e instalar postos indígenas. Este trabalho iria começar pelo Rio Gongogi, mas antes dos inspetores irem, ficam sabendo que “o rio estava em período de cheia e que haveria maior dificuldade de contato com os índios, em função da tensa relação ali existente entre estes e o “civilizador” (Souza, 2019, p. 56). Assim, optaram por seguir viagem através do Rio Jequié, pois ali seria possível formar uma frente de trabalho, valendo-se de uma ‘harmoniosa’ relação entre “índios e nacionais.” Ou seja, por volta dos anos 1910 havia indígenas naquela região, mesmo período que minha avó vivia, tendo em vista que segundo sua Certidão de Nascimento ela nasceu em 1900. Nesse sentido, existe uma possibilidade desses indígenas terem algum tipo de elo direto com a minha avó, visto que existem relatos que descrevem aldeias em diferentes regiões do Sul da Bahia, inclusive no Gongogi. Além disso, minha prima Flávia Bulhões, em uma das conversas que tivemos, recorda de uma história na família que mostra a possibilidade da nossa avó ter sido uma indígena aldeada.

Tinha uma história na família que o pai contou em algum momento... mas eu não perguntei antes dele falecer se era a avó. Mas **ele contava que a avó ou a bisavó sobreviveu a um massacre indígena e ela era criança. Que a aldeia onde ela vivia teria sido massacrada e passou um sertanejo lá depois e encontrou a avó. E ela foi criada pela família desse sertanejo, que eu não sei quem é.** E ele falava do vô Romão, que eu não sei se era o pai adotivo... Tinha essa história dessa criança que sobreviveu a um massacre e desse sertanejo que passou, talvez perto da aldeia, e ouviu o choro da menina e a criou. A minha prima materna que conversava com o pai dizia que era a avó, mas a minha mãe tem dúvidas se era a Vange [Angelina] ou a mãe da Vange.

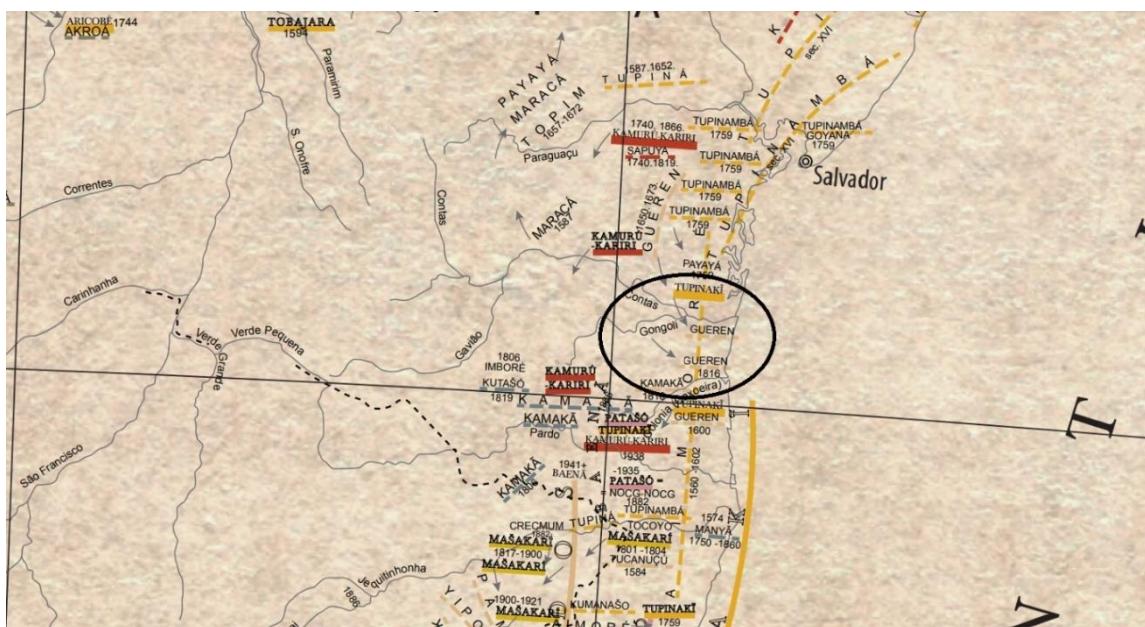
Ademais, Souza descreve as construções de uma estrada de ferro da baía de Camamu até o Salto Grande do Jequitinhonha, que piorava a situação dos indígenas que

viviam por perto. “Entre o alto Gongogi e o Jequitinhonha existiam “três tribus, além de um Kilombo de negros que dizem existir nos fundos do Camamú” (2019, p. 56). A antropóloga cita também um relatório de Curt Nimuendaju, de 1938, registrando a presença de aldeia indígena que “habitava no baixo rio Gongogi, e havia sido, gradativamente, exterminado pelos fazendeiros vizinhos” (2019, p. 57).

Dois outros documentos, sem data, tratam das instruções para instalação dos postos no sul da Bahia, no Rio Pardo, Gongogi e Rio de Contas. Documentos que referem às instruções e normativas quanto à “conquista e pacificação dos índios”, o primeiro descreve a localização do que podemos considerar o primeiro posto de Atração no Rio Pardo. (Souza, 2019, p. 57)

Diante disso, depois de analisar alguns dos relatos expostos na tese de Souza e de escutar a minha prima, pesquisei indícios no mapa etno-histórico brasileiro de Curt Nimuendaju, etnólogo alemão que trabalhou por muitos anos em pesquisas de campo na área da arqueologia e etnologia indígena, tendo cartografado etnias e famílias linguísticas a partir dos anos 1942, em uma “obra-síntese” que representa seu trabalho e estudos com comunidades indígenas brasileiras. Segundo o site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a obra elaborada artesanalmente tem cerca de “2m x 2m”, e é um documento que está inscrito pela UNESCO no Programa Memória do Mundo e que passou por diferentes versões e restaurações digitais. Logo abaixo, faço um recorte do grandioso mapa, para a região que mais me interessa, isto é, o Gongogi, na Bahia:

Figura 7. Mapa Etno-histórico do Brasil Regiões Adjacentes. Verão de 2017. Disponível no site IPHAN – Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL)



Fonte: IPHAN, 2017.

No mapa da figura 7, ao observar a região assinalada, é possível perceber que próximo ao Rio de Contas, está o Rio “Gongoli”, como o etnógrafo escreve, com uma seta a etnia do povo “Gueren”, no ano de 1816. Em sua legenda, o povo Gueren está como pertencente à família linguística “Botocudo (Borun)”, e as linhas faltadas embaixo do nome indicam “tribo extinta”. Entretanto, ao realizar a busca pelo povo Gueren, encontro estudos que refletem na trajetória e sobrevivência do povo que percorrem por anos, com indígenas existentes e que contam suas histórias.

No trabalho de conclusão de curso de Pagehú Alves (2020), indígena Tupinikin, sobre o povo Gueren, ela descreve não apenas as raízes e os percursos históricos, assim como reconhece a existência desse povo que se dispersou e uma parte, está presente na comunidade indígena Caramuru Catarina Paraguaçu e também se constitui na etnia Pataxó Hâ-hâ-hâi. Para isso, se baseia em fontes bibliográficas e em registros orais de anciãs, assim como em fotos e mapas.

Recenseamos as famílias Gueren que vivem na comunidade Pataxó Hâhâhâe, buscando dar visibilidade a este grupo étnico dentro desta comunidade. Apresentamos também informações de estudos feitos por historiadores, linguistas e antropólogos não índios. Como resultado desta pesquisa, obteve-se descobertas de novos ramos da etnia Gueren. Percebeu-se que aumentou o interesse da maioria dos indivíduos deste grupo étnico em querer saber mais sobre suas origens. Além disso, verificou-se uma grande quantidade de Gueren aldeados e não aldeados e que o número desses indivíduos é muito maior do que se imaginava antes desta pesquisa. Constatou-se também que os Gueren pertencem ao grupo denominado Botocudo, pois se pensava que os Krenak fossem o único grupo remanescente de Botocudo existente até o momento. (Pagehú Alves, 2020, p. 4, 2020)

À vista disso, percebo, quem sabe, uma pista do grupo étnico a que minha avó pertencia. Em algumas questões culturais descritas por Pagehú Alves (2020), encontro verossimilhanças aos relatos acerca da trajetória de minha avó. Assim como, percebo o processo de tentativa de extinção, apagamento e silenciamento de um povo, sequer reconhecido pelos órgãos e instituições da cidade do Gongogi. Ressalto que não me mantive apenas nas pesquisas e estudos digitais, mas conversei com uma moradora do Gongogi, que se autodeclara indígena e, ela também cita as lacunas da história e memória na região. Além disso, retrata que se conectou intimamente com os relatos da sua avó para se reconhecer como indígena. Dessa forma, reafirmo a grande necessidade da história oral

que vai além do contexto individual, mas reflete em um contexto social onde a pessoa está inserida.

Portanto, no decorrer da minha escrita, busco fazer um exercício de inferência, que com base em informações, vestígios e indícios, relaciono e conduzo para algumas reflexões no que diz respeito a trajetória da minha avó. Construo esse trabalho a partir de relatos da família e elementos da sua biografia que afirmam que minha avó foi uma mulher indígena, assim como elementos históricos que descrevi até o momento e que sugerem que talvez ela possa ter sido uma indígena aldeada como tantas outras que foram retiradas de seus locais de origem para viver em outros contextos sociais e culturais.

1.2. Minha avó em contexto urbano

Minha avó, apesar de nascida em Gongogi, ficou um tempo no local, mas posteriormente se mudou. Diante do que ouvi, depois do falecimento do seu marido, meu avô Lino, ela ainda ficou um período no Gongogi com os filhos e filhas ainda crianças, mas depois de uma temporada se muda para a cidade mais próxima e mais desenvolvida na época, no caso Jequié. Seus filhos cresceram, trabalharam, se casaram e uma parte deles morou em Jequié, com sua mãe. Sendo assim, minha avó viveu durante um tempo na casa de sua filha, Deodata, apelidada Tute, pela família. Depois um dos filhos mais velhos percebeu que sua mãe, agora com mais idade, não estava bem, decidiu levá-la para Porto Alegre. Durante sua vivência no Gongogi e sua temporada em Jequié, não encontrei relatos que descrevessem como foi e por quanto tempo ficou. Entretanto, neste capítulo, introduzo sua história, retrato melhor os deslocamentos que minha avó passou no decorrer do tempo, morando em diferentes cidades, suas dificuldades faladas por pessoas da família, assim como relaciono com os acontecimentos históricos, análises antropológicas e percepções mais amplas.

Quando comecei a buscar a memória de minha avó, recorri a de muitas pessoas, como as minhas primas Renata Bulhões, de 59 anos e Flávia Bulhões, de 61 anos. Em uma longa conversa por ligação telefônica com Flávia, ela se recordou de algumas histórias que seu pai, Abade, contava e que se lembra vagamente da “vó Vange”, como chama nossa avó. Ela relata que Angelina teve cinco filhos com o “Vô Lino”, chamados de Galdino, Abade, Osvaldo, Deodata e Cila. Também contou do nosso avô:



O “Vô Lino”, que casou com a “vó Vange” tinha uma fama, de um homem muito bom e muito justo, ele era meio que **juiz de paz naquela época, ele era chamado para resolver disputas**, porque ele era considerado uma pessoa justa. Ele era um **médio produtor e tinha propriedades rurais**, mas eram pequenas, não era daqueles grandes coronéis. E era uma pessoa que valorizava o ensino. Então, por exemplo, ele contratou professores. Mandou os filhos para estudar em escolas e manteve as filhas estudando também.

Figura 8: Fotografia 3X4 do meu avô Lino.

Fonte: Acervo Pessoal

Flávia relata que enquanto “vô Lino” estava vivo, manteve os filhos mais velhos estudando, possivelmente em uma cidade maior das imediações, mas faleceu precocemente por alguma doença da época, deixando seus filhos(as) crianças e sua esposa. Minha avó, na época analfabeta, não sabia lidar com a propriedade rural do marido e viu seu filho mais velho, Abade, na época com uns 13 anos e que havia saído para estudar, retornando para Gongogi para assumir a propriedade e começar a trabalhar para ajudar a família. Flávia relata que seu pai passou um tempo sendo vaqueiro, numa época de seca, o que tornava a situação ainda mais difícil. Foi no momento em que ele resolveu ir embora, cruzou o Brasil, desde o interior da Bahia, por volta dos anos 1950, passou por São Paulo e outras cidades, até chegar em Porto Alegre, com muita dificuldade (mais a frente retomo sua história).

Figura 9: Minha avó Angelina Maria de Jesus.



Fonte: Acervo pessoal.

Minha avó, depois que perdeu seu marido, saiu da cidade do Gongogi para ir para a cidade maior e mais próxima, no caso, Jequié, que no período por volta dos anos 1920 está expandindo com a urbanização, como retrata Santos (1957), com a chegada da ferrovia, com a construção de rodovias, com casas comerciais e indústrias que cresciam a cada ano, tal como pode se ver em algumas fotos do centro de Jequié, nessa época, mais adiante. No Gongogi, ainda que Angelina vivesse em uma fazenda, sua relação com a terra estava mais próxima, vivendo também em uma região que já conhecia. Entretanto, após se mudar para Jequié, minha prima Flávia relata das possíveis dificuldades que deve ter enfrentado ao chegar em uma cidade maior, analfabeta e em busca de melhores condições de vida. Me pergunto se as pessoas em Jequié a entendiam como mulher

indígena? Imagino que por ser uma mulher indígena nesse período deveria ser também sinônimo de sofrer por diferentes discriminações pelo seu fenótipo. Como será que minha avó lidava com isso?

Figura 10: Nessa praça, que participa da association routière, ficam as pensões preferidas pelos motoristas e viajantes “de uma noite só”.



Figura 11: Uma das ruas da association routière de Jequié, no Centro.



Fonte: Milton Santos (1957)

Ademais, a partir das vivências da minha avó em contexto urbano no interior da Bahia e os seus deslocamentos, busco os estudos da antropologia que tratam da realidade

de indígenas em contexto urbano no Brasil que inicia por volta dos anos 1960, com o trabalho de Cardoso de Oliveira (1960), quando pesquisa a situação dos povos Terena, do Mato Grosso do Sul, que estavam se movimentando nas cidades. A pesquisa busca analisar os ideários da sociedade nacional e as percepções dos conceitos de “assimilação”, “miscigenação” e “aculturação”. O antropólogo desdobra em suas análises a “teoria da fricção interétnica” e percebe a visão dinâmica das fronteiras que não rompem com a coesão étnica e fortalecem a “pertinência étnica”.

À vista disso, no artigo de Campos e Campos (2023) analisam a questão da urbanização dos indígenas Pataxó na região de Belo Horizonte, dando ênfase às dificuldades enfrentadas por estarem nas cidades, “em grande parte fruto de sua invisibilidade, do despreparo das cidades em acolher essas populações” (2023, p. 422). Os pesquisadores apresentam os diferentes motivos de migração para as cidades, relacionadas com “pressões exercidas sobre os territórios tradicionais dos indígenas” e com a busca para melhorias de condições de vida. Entretanto, para além disso, as “migrações fazem parte de muitas sociedades indígenas”, ou seja, algumas dessas sociedades não estabelecem limites territoriais e culturalmente já transitavam por diferentes espaços, como “exercício de sua sociabilidade e, por isso, a ida para as cidades não é um fenômeno exótico” (2023, p. 424).

Durante esse percurso, da saída de indígenas da aldeia para as cidades, dos deslocamentos de indígenas pelo Baixo Sul da Bahia, principalmente em se tratando da época que minha avó está inserida, início do século XX, muitos grupos se dispersaram, o que provocou grande impacto na organização interétnica. Este é o tema de um artigo de Maria Rosário de Carvalho (2018), antropóloga que trabalha com etnologia indígena, intitulado “A Identidade dos Povos do Nordeste”. A autora detalha aspectos relativos aos territórios, situações interétnicas, recorrência a ideia de “nação” e “miscigenação”, casamentos interétnicos e como isso afetava as comunidades indígenas.

Anteriormente os estudos se concentravam menos no objetivo de investigação que buscava entender os indígenas no Nordeste, como aborda Pacheco de Oliveira (1998) no artigo “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. O antropólogo discute uma análise da etnicidade, da “emergência” de novas identidades que eram tidas como extintas, e as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca “distinvidade cultural”, que se atribuiu para culturas “misturadas”. Nesse sentido, “os índios do Nordeste” passam a ser um “objeto de investigação” nos estudos etnológicos, principalmente depois da criação de órgãos

indigenistas, como a cooperação entre FUNAI e UFBA em 1975 para desenvolver estudos sobre os povos indígenas do Estado.

Logo, a definição para “índios do Nordeste” se relaciona com padrões que pertencem a questões históricas e geográficas. Além dessa denominação nos estudos, existe também a de “índios misturados” que surge como um atributo negativo que se “opõe aos índios puros do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (1998, p. 52), como é representado em alguns livros didáticos e históricos, com um imaginário estereotipado. Pacheco de Oliveira (1998) cita também o pesquisador Roberto Cardoso de Oliveira, que passa a estudar a situação interétnica com críticas à concepção de “índios misturados”, segundo a qual “mistura” nada mais é do que uma noção ideológica e distorcida. O autor também aborda críticas às noções de tribalismo e de aculturação, em que homogeneíza culturas originárias.

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte constratividade cultural... área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos. (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 52)

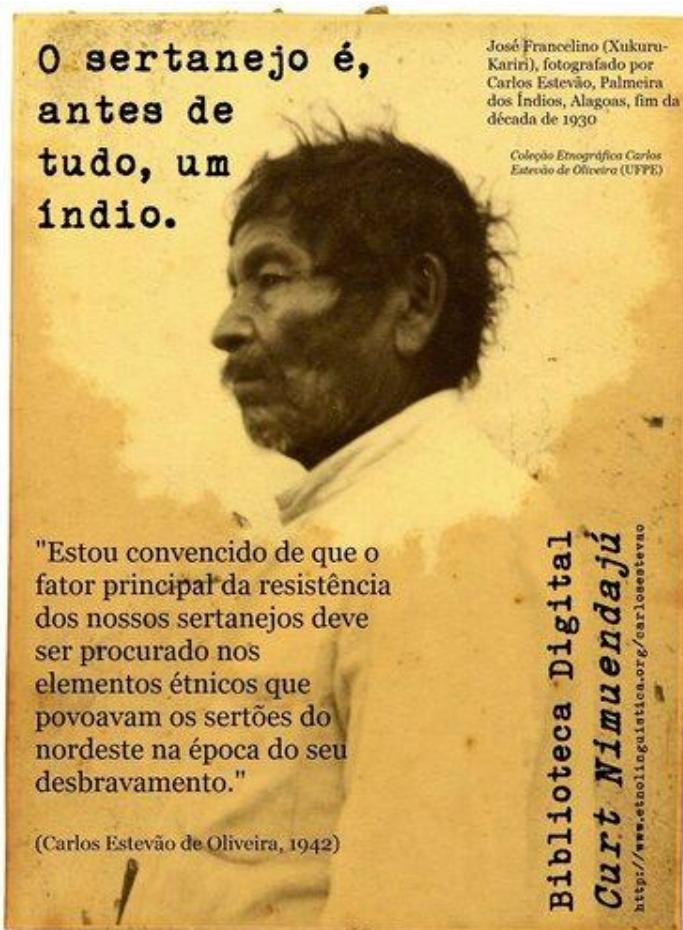


Figura 12: O sertanejo é, antes de tudo, um índio.
Oliveira, Carlos Estevão de, 1930s (foto); 1942 (citação)

Foto: José Francelino (Xukuru-Kariri), fotografado por Carlos Estevão, Palmeira dos Índios, Alagoas, fim da década de 1930 (Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira, UFPE)

Fonte: Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira

À vista disso, as ações indigenistas que surgiam nesse período buscavam reafirmar populações indígenas não como “remanescentes”, que dá ideia ao que “sobrou” de um grupo étnico, assim como desnaturalizar a noção de “mistura”. Sendo assim, no início dos anos 1990 surge a ideia de “etnogênese”, como uma “emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (1998, p. 53), exercendo uma reconstrução cultural. Nesse sentido, reitero que os estudos da antropologia que buscaram romper com certos estereótipos indígenas ao analisar a miscigenação são tardios, diante de tantos processos de tentativas de apagamentos que foram acontecendo.

Na tese de Souza (2019), a antropóloga descreve a noção do povo “esparramado” ou espalhado, que compreende os períodos de dispersão, quando indígenas eram expulsos de suas terras de origem, deslocando-se para outros lugares. Entretanto uma parte desses indígenas mantinha ou reconstruía a sua identidade étnica mediante redes de contato entre si, “através do parentesco e dos locais de origem como narrativa... de pertencimento” (2019, p. 35), trocando cartas para manter o contato com seu povo. “Foram essas relações e identificação mútua nas trajetórias vividas pelas famílias étnicas que possibilitaram a reorganização no final dos anos 1970, as retomadas de terras e a conformação em torno do etnônimo Pataxó Hahâhâe” (2019, p. 37).

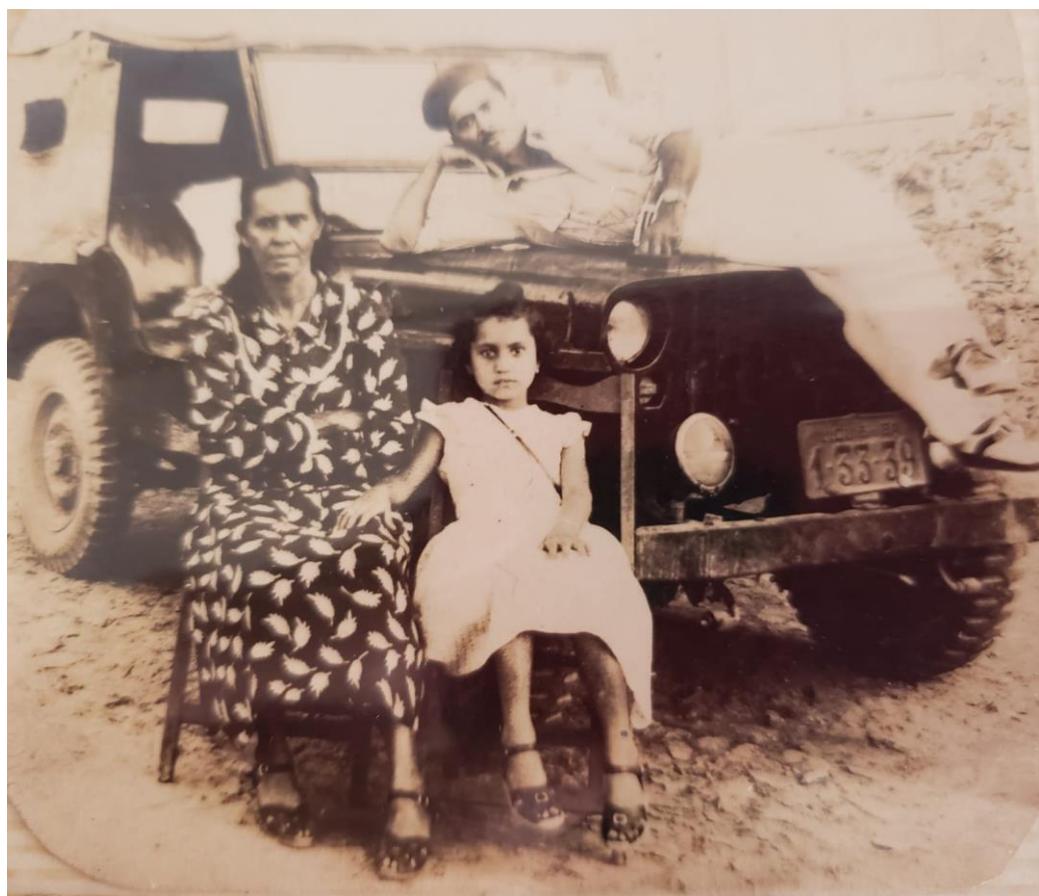
Em 1910 ocorre a Criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILNT), que elabora um relatório para tratar das bases para construir a instalação de postos indígenas no Brasil, inclusive na região sul do Brasil, nesse sentido, representantes da Inspetoria viajam e têm como intuito passar primeiro pelo Rio Gongogi, mas não deu certo. Em 1926 passa a existir a Reserva Caramuru Catarina Paraguassu, para abrigar indígenas e resolver as questões relacionadas as terras de diferentes povos que estavam “esparramados” no Sul da Bahia. Já em 1938 Curt Nimuendaju também realiza viagens para trabalhar com o mapeamento dos indígenas, passando, por exemplo, pelo Rio Jequitinhonha. Na tese Souza (2019), tem algumas citações de Wied-Neuwied, um naturalista e etnólogo alemão que passou pela Bahia e cita a situação vivida pelos indígenas dessa região. Este é um gancho para Souza descrever que “o crescimento da população não-indígia comprimia cada vez mais esses índios, que viviam ainda reunidos em pequenas “rancharias” ou aldeias... nas florestas que se estendiam desde o rio Pardo até o rio de Contas” (2019, p. 64).

Dessa forma, retornando para a história de minha avó, tomo partido de algumas análises, visto que foi um período que ela vivenciou, segundo a sua Certidão de Nascimento. Nesse período, existem lacunas que não são possíveis abordar, mas

entendendo que ela foi uma mulher indígena, possivelmente aldeada - com poucos registros que indicam que haviam aldeias nas proximidades encontrados em pesquisas e estudos acadêmicos - e que hoje em dia não existe em “registros históricos oficiais”, nem mesmo nas instituições públicas locais, e anos depois, casou-se com um homem que possuía pequenas propriedades rurais com quem teve filhos.

Nesse sentido, minha avó passou por diferentes deslocamentos, e foi para um outro contexto desconhecido. Os estudos antropológicos do passado denominavam este fenômeno como um processo “assimilação” cultural praticado pelo estado brasileiro, a partir do ideário nacional etnocida, imposto a diferentes populações, que tinha como intuito forçar indígenas a negar suas origens, abandonar suas práticas e crenças, em favor da “civilização”, modificando-se para se enquadrar a uma outra cultura. Acredito que essa “assimilação”, nada mais é que uma tentativa de apagamento, que não é possível na sua concretude. O antropólogo Roberto de Cardoso de Oliveira, quando desenvolve o conceito de “fricção interétnica”, mostra os aspectos que permanecem, ainda que culturas diferentes entrem em contato.

Figura 13: Minha avó com sua neta Dilza Bulhões e seu genro Ariston da Silva.



Fonte: Acervo pessoal.

Minha avó, depois de ter ficado por alguns bons anos em Jequié, quando já estava mais idosa, foi passar uma temporada em Porto Alegre, a pedido do seu filho Abade, que viu que a mãe estava adoecendo. Nesse sentido, levou-a para uma cidade ainda maior, com o intuito de estar perto, cuidar dela, na esperança de ver melhorar as suas condições de saúde. Esse meu tio Abade foi o mesmo que cruzou o Brasil, desde o interior da Bahia, por volta dos anos 1950, passou por São Paulo e outras cidades, até chegar em Porto Alegre, com muita dificuldade. Observa-se que isso é um retrato da migração⁵ e do processo de urbanização no Brasil, que levaram um grande número de pessoas do Nordeste brasileiro para as regiões do Sudeste, onde havia um maior ritmo de crescimento econômico, devido a condições políticas nacionais, como levanta o pesquisador Coelho de Carvalho (2019). Nesse caso, o meu tio Abade conseguiu melhorar, aos poucos, sua condição de vida, trabalhando desde engraxate até se formar e se tornar advogado, ajudando sua família que havia ficado na Bahia e depois, indo buscar sua mãe para morar com ele. Flávia, minha prima, relata sobre seu pai:

O pai era um irmão mais velho e meio pai deles, porque como o pai mesmo que assumiu o papel, um mantenedor da família, eles levavam muita consideração com o que o pai dizia, sabia? Não era só um irmão, era um irmão que eles deviam respeito, eles tinham uma relação um pouco diferente com o pai e também claro porque o pai foi morar longe.

⁵ Segundo a pesquisa de Carvalho e Silva (2022), a migração de nordestinos para o Sul chegou em cem mil no ano de 1950 e em 1951 chegava ao dobro do número. “No decênio 1950-1960, Brasil apresentou o seu maior índice de migração interna, registrado até então, com 5,51% da população. Neste mesmo intervalo, o Nordeste foi a região que mais perdeu habitantes, com um encolhimento de 9,78% do seu contingente populacional; enquanto isso, o Sul teve ganho de 8,25%.” (2022, p. 181)

Figura 14: Foto de Abade em Porto Alegre.



Acervo: Arquivo Pessoal.

Nas memórias das pessoas da família, se falam muito bem do tio Abade. O filho mais velho que saiu do interior da Bahia para ir atrás de condições de vida melhores, para ajudar sua família e seus irmãos, porque seu pai havia morrido de forma inesperada e grande parte da propriedade rural da família foi roubada. Abade passou por várias cidades, desde São Paulo até Porto Alegre, onde ficou, trabalhou, ingressou na universidade, se casou, teve filhos e netos.

Antes de conversar com Flávia, conversei com sua irmã Renata, que foi uma das pessoas que mais contribuíram para a realização dessa pesquisa. Ela não só encontrou grande parte das fotos de família acima, como também conversou com sua mãe Ruth, de 85 anos, esposa do meu tio Abade que conheceu a minha avó. Dona Ruth há uns anos foi diagnosticada com *Alzheimer*, mas conseguiu se lembrar, ainda que pouco, de alguns detalhes importantes.

Em um vídeo Dona Ruth contou uma história em que minha avó, que ela chama carinhosamente por “vó Vange”, foi pela primeira vez à praia, no Rio Grande do Sul, em Tramandaí. Ela não conhecia o mar, mas pelo relato ficou encantada com a imensidão das águas. Se levantou e foi andando devagar até o mar. Se agachou e fez um movimento com as mãos de dentro para fora, como se estivesse limpando. Encolheu suas mãos e levou a água até a boca. Bebeu e disse “Ah, mas é salgada!”

Figura 15: Na foto à direita e atrás, Angelina Maria de Jesus. À esquerda estão Dona Ruth e sua filha, Flávia Bulhões.



Fonte: Acervo Pessoal.

“Primeira vez na praia” – Dona Ruth (clique ao lado para escutar)

Mostro o vídeo para Chrys Oliveira, pesquisadora e amazônica, de família de ribeirinhos. Ela me conta que o movimento que mora nas lembranças de Dona de Ruth, que minha avó fez, normalmente são de ribeirinhos para beber água do rio. Mas nesse caso, minha avó não sabia que a água era salgada e bebeu. Acho o relato com uma extrema riqueza, porque Dona Ruth lembra com precisão e de modo delicado, repetindo o movimento, além disso, essa é uma das poucas histórias de que se recorda da minha avó.

Minha prima Flávia foi, dentre as pessoas com quem eu tive contato e que chegou a conhecê-la. Me disse ter algumas recordações de Angelina e do que seu pai Abade e sua mãe Rute a contavam. Me relatou que ela gostava de andar descalça pela casa, preferia comer de mão e que sua mãe dizia que Angelina não gostava de conversar, passava a maior parte do tempo em silêncio e, às vezes, sozinha. Flávia conta que a “vó Vange” parecia ter algum tipo de depressão.

Essa questão da depressão da avó quem me contou foi a Dina e o próprio tio comentou uma vez um tempo depois. Assim, ele não chamava de depressão, mas que

ela ficava muito abatida, muito fechada. O que eu sei é que o pai dizia que ela ficava emburrada, daí sempre que eu me emburrava, ele dizia “olha a vó Vange aí”. Porque era uma pessoa fechada.

Ele trouxe a mãe para ficar aqui com a gente, porque ele soube que ela tava com alguns problemas lá. Eu sei que o tio Osvaldo tinha escrito pro pai pedindo para o apoio dele para cuidar da vó. **Aí o pai foi lá e trouxe a vó para ficar um tempo com a gente, só que a vó não se adaptou, imagina? Nós morávamos num centro de Porto Alegre, no apartamento... uma pessoa que andava de pé descalço, que comia com a mão, que era rural, né?** Aí a mãe disse que gostava muito dela, que por ela ficava, porque sempre se deu bem com a vó vange, só que ela dizia assim, “coitada”, porque via que ela tava se sentindo deslocada, sabe? Porque era um apartamento. Ela saia com a gente, eu era criança, íamos nas pracinhas. Eu sei que a mãe dizia isso que o pai ficava às vezes brigando com a avó dizendo “mas mãe não sei o quê”, **porque a avó tava meio abatida mesmo, meio jururu, na dela.**

Minha mãe chamava o pai de “Baiano”. Dizia assim, **“Baiano. Mas tu quer o quê? Que a tua mãe goste dessa situação, né? Ela tá estranhando o ambiente.** Ela não tá acostumada, é muito frio, tem várias questões aí.”

Figura 16: À esquerda minha prima Flávia, ao meio minha avó, e à direita minha prima Renata.



Figura 17: À direita minha prima Flávia, ao meio está Renata e na esquerda a minha avó.



Fonte: Acervo Pessoal

Quando Flávia menciona do seu possível adoecimento, tanto na casa de tia Tute em Jequié, quanto depois da viagem para Porto Alegre para ver se havia melhorias, recordo do filme *A febre* (2020), dirigido por Maya Da-Rin. É a história de um homem indígena do povo Dessana, chamado Justino, que trabalha em Manaus, Amazonas. A obra exibe o percurso do seu trabalho na cidade dentro de um ônibus lotado, as inquietações e violências do discurso racista que precisa lidar no cotidiano como vigilante e a escuridão que paira no retorno para casa, seja na cidade ou em sua expressão. Com o tempo, Justino se depara com uma febre “misteriosa” que abala seu corpo. Esse mal-estar é muito mais do que uma indisposição ou qualquer doença viral, é algo que permeia emoções, sensações e as violências sofridas pelo protagonista. Na narrativa, quando Justino se relaciona com sua história e quando entra na mata, seu corpo ganha uma outra dimensão. Nesse sentido, grande parte do filme retrata a vida de indígenas que vivem em contexto urbano e as dificuldades encontradas ao se relacionarem com a cidade.

Retomo o artigo de Campos e Campos (2023), que discute a dificuldade de indígenas em contexto urbano, devido a diferentes fatores da cidade não estar preparada, de haver muito racismo, inclusive devido a estereótipos de como imaginam que indígenas devem ser, como devem se vestir e como devem se comportar, além de não acessarem

seus devidos direitos na cidade. Enquanto, esse artigo discute essa questão tendo como parâmetro o ponto de vista mais recente, de como isso impacta na atualidade, eu fico refletindo como isso era sofrido há tantos anos antes, em um contexto de negacionismo histórico, que tentou aniquilar o registro da existência de algumas populações indígenas, principalmente quando se trata do “início” de um contexto histórico de uma cidade.

Em um artigo, intitulado “Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil” (2021), Cruz relata dos registros de “inúmeras estratégias mobilizadoras pela empresa colonial portuguesa” (2021, p. 24) desde a invasão dos portugueses de proclamar uma guerra contra indígenas, até o período de uma “modernidade” que apesar dos avanços jurídicos no que se refere aos direitos humanos, existe uma contradição quando vimos “povos indígenas... em situação de imensa marginalização e sendo vítimas de sérias violações de direitos” (2021, p. 24). E esses direitos são, sobretudo, o direito à demarcação de terras.

Plano arquitetado contínuo de obliteração da existência indígena. Para os povos indígenas, a existência desse plano se evidencia a partir de diferentes estratégias que atacam não apenas a sua vida individual e coletiva, mas também o seu modo de ser, culturas e planos de futuro. (Cruz, 2021, p. 25)

Nesse sentido, uma pergunta feita por Cruz (2021) no percorrer da leitura me chama atenção: “o brasileiro sabe que vive em um país que foi construído em cima de territórios indígenas?”. E a resposta é que “o genocídio indígena não é desconhecido do imaginário nacional. Ele se encontra nas memórias das cidades erguidas” (2021, p. 27). Sendo assim, em tantas cidades estão nomes indígenas inscritos em topônimos de ruas, como também, nos próprios nomes dessas localidades, como Jequié e Gongogi, que são nomes que veem de uma origem indígena. E como o antropólogo aborda, normalmente esses nomes que são estampados nos espaços “fazem menção a grupos indígenas tidos nas narrativas oficiais como “extintos” (2021, p. 28).

À vista disso, tratando-se de um negacionismo histórico, relaciono também com os instrumentos nacionais que são regulamentados em formato de documentos, para tornar concreta a existência de uma pessoa para o Estado, como a “Certidão de Nascimento”⁶. Este documento, surgiu no Brasil em 1874, com o Decreto nº 5.604, com intuito de regulamentar o registro de nascimentos, como também casamentos e certidões

⁶ KASTOR, Jennifer. História da Certidão de Nascimento. Certidão da Nascimento. Disponível em <https://certidaodenascimento.com.br/historia-da-certidao-de-nascimento/>. Acesso em 04 de janeiro de 2025.

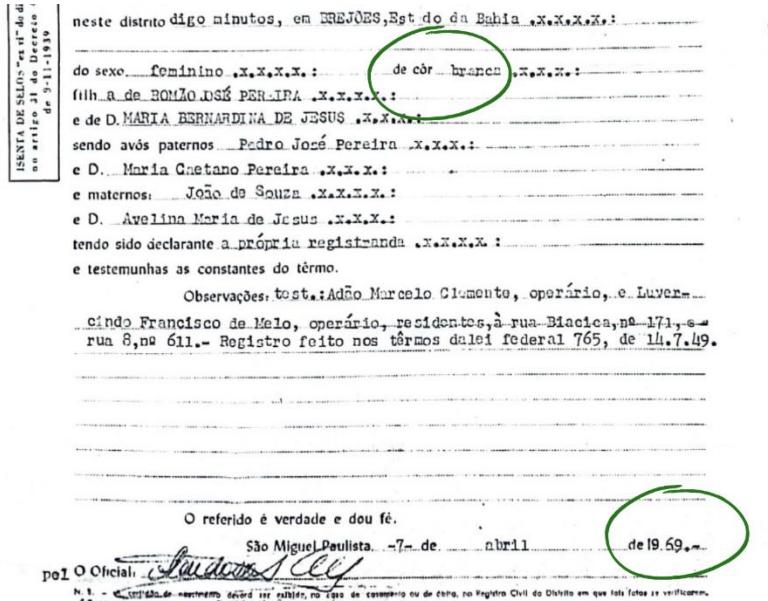
de óbitos. Entretanto, antes da República, esses registros eram feitos nas igrejas católicas, apenas em 1889, passam a ser prerrogativas de cartórios de Registro Civil das Pessoas Naturais, nos locais onde as pessoas nasceram.

Retorno para a história de minha avó, que foi morar em Porto Alegre, mas anos depois se mudou para São Paulo, para morar com sua outra filha. Foi nessa época que ela fez sua Certidão de Nascimento, em 1969, com seus 69 anos. Fui analisar os documentos da minha avó e me surpreendi com algumas informações, principalmente esse fato de ter o seu registro quando já estava idosa, como também sua cor ter sido registrada como “branca”, um apagamento institucionalizado que não condiz com sua realidade étnica, nem mesmo sua cor de pele. Questiono as outras informações também que são colocados, como os nomes de seus avôs e avós, que talvez foram criados por quem fez o seu registro, no caso o meu tio Abade. Em uma de nossas conversas, Flávia fala que há possibilidade de “Romão José Pereira” ter sido o pai de nossa avó, porque seu próprio pai contava histórias que envolviam esse nome e que talvez tivesse um parentesco com a sua mãe.

Figura 18: À esquerda certidão de nascimento, de 1969 e à direita certidão de óbito, de 1975.

<p>Table N° 074-...</p> <p>República dos Estados Unidos do Brasil</p> <p>ESTADO DE SÃO PAULO</p> <p>DOMINGOS ANTONIO LAUREANO</p> <p>ESTADO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DA BRASIL</p> <p>REGISTRO DE NASCIMENTO</p> <p>REGISTRO DE NASCIMENTO (Assento N° 93.736-1)</p> <p>CERTIFICO que, o dia 73 do mês de Junho de 1969,</p> <p>de registro de nascimentos, foi lavrado hoje e assento de nascimento</p> <p>de: ANGELINA MARIA DE JESUS, nascida</p> <p>nascida a no dia 01/06/1900, às 16 horas e 00 minutos,</p> <p>de meu novente e (1900) anos,</p> <p>sendo avô paterno o sr. José Pereira, e</p> <p>o D. Maria Catarina Pereira, e</p> <p>o D. Joaquim da Silva, e</p> <p>o D. Antônio Maria de Jesus, e</p> <p>tendo sido declarada a morte registrando-se:</p> <p>O referido é verdade e dou fé.</p> <p>São Miguel Paulista, 7-69.</p> <p>Por O Oficial: <i>Andrade</i></p>	<p>Página N° 182</p> <p>República Federativa do Brasil</p> <p>ESTADO DE SÃO PAULO</p> <p>ANTONIO GONCALVES DE LIMA</p> <p>REGISTRO INTERNO DO REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS</p> <p>SÉRGIO PAULO DE ARAUJO</p> <p>ESCREVENTE AUTORIZADO</p> <p>JERSEI BAIER PAIVA AZEVEDO</p> <p>ESCREVENTE AUTORIZADA</p> <p>11º SUBDISTRITO (SANTA CECILIA)</p> <p>DISTRITO, MUNICÍPIO E COMARCA DA CAPITAL DO ESTADO DE SÃO PAULO</p> <p>CARTÓRIO, RUA CONSELHEIRO BROTERO, 879 - TEL. 52-7599</p> <p>ÓBITO N° 17.853 -</p> <p>CERTIFICO que, a fls. 61 do livro n.º C-60 - de registro de óbitos, encontra-se</p> <p>o assento de "ANGELINA MARIA DE JESUS" -</p> <p>falecida nos 28 de Abril de 1.975, às 22 horas e 20 minutos</p> <p>no prédio n.º Hospital Santa Cecília, neste Subdistrito -</p> <p>no sexo feminino - , d. cor. branca - , profissão do lar -</p> <p>natural de São Miguel Paulista, Capital -</p> <p>domiciliado em São Miguel Paulista, Capital, -</p> <p>e residente em São Miguel Paulista, Capital, -</p> <p>com setenta e quatro anos - de idade, estado civil viúva de LINO PEREIRA BULHÕES -</p> <p>filho de ROMÃO JOSÉ PEREIRA de dona MARIA BERNARDINA DE JESUS, falecidos.</p> <p>A falecida não deixou bens e sim cinco filhos maiores de nomes: ABADE, CILA, GALDINO, DEODATO e OSVALDO. -</p> <p>Foi declarante: DINÁ BULHÕES SILVA -</p> <p>o atestado de óbito firmado por Dr. PAULO SÉRGIO BARATA RIBEIRO FURTADO - que deu como causa de morte broncopneumonia, diabetes melitus-caquexia -</p> <p>e o sepultamento foi feito no cemitério de Saudade, em São Miguel Paulista, Capital. -</p> <p>Observações:</p> <p>O referido é verdade e dou fé.</p> <p>11º Subdistrito (Santa Cecília) da Capital de São Paulo, 29- de Abril - de 1975.</p> <p>Desta e T.A.S.J.C. #13.20</p> <p>Por Oficial: <i>Andrade</i></p>
--	--

Figura 19. Fragmento da Certidão de Nascimento, 1969.



Fonte: Acervo pessoal

Percebe-se a negligência de um negacionismo histórico, que no primeiro registro civil, apaga um pertencimento étnico. Retomo o artigo Cruz (2021) que questiona o jogo da história do país de não apenas apagar as existências indígenas, mas de destruí-las, e isso inclui diferentes ações, como destruição e invasão de territórios indígenas, proibição de línguas, proibição de hábitos para se enquadrar ou fazer parte de um projeto “colonial-republicano-nacional”, como também, apagamento de registros civis e registros históricos de uma cidade, que nega uma historiografia indígena.

O resultado foram séculos de uma historiografia que negava os horrores do colonialismo, que naturalizava o pretenso “desaparecimento” de centenas de povos e relegava a estes o lugar de coadjuvantes de suas próprias histórias. Assim, temos uma sociedade totalmente ignorante em relação à história indígena e, em certa medida, a sua própria história, uma vez que desconhece o modo como o Brasil se constituiu obliterando a existência de comunidades inteiras. (Cruz, 2021, p. 27)

Escrever sobre essa triste realidade é difícil. Imaginar que um adoecimento, pode vir de uma estrutura de apagamento que tenta retirar seu pertencimento de si mesma, que negligência a história de um povo, que sufoca e ataca de tantas formas. A história de minha avó, imagino ser, um retrato de tantas outras. Uma mulher indígena que viveu em diferentes contextos urbanos, tanto no interior da Bahia, quanto em cidades maiores, tais como, Porto Alegre e São Paulo. Possivelmente uma parte dos filhos não conseguiam enxergar a mãe como indígena, não sabiam de qual povo descendiam e, por muito tempo,

não buscaram informações acerca de sua própria história, eis o mais intenso eco do que se define como “silenciamento” e “apagamento étnico”. O que escrevo aqui, acredito ser um ato de coragem, ao tentar remendar o que ficou. Mas entendo que o primeiro apagamento que não podemos admitir é o da nossa família.

Apesar de tantos processos de genocídio, por vezes não acredito que um povo inteiro possa ser apagado ou extermínado. Questionar é um dos primeiros passos, por isso que hoje em dia observamos várias identidades “ressurgindo”, com o que a antropologia chama de “etnogênese”. Nesse sentido, as raízes indígenas também não se perdem, mas precisam ser resgatadas nas memórias e que, principalmente não estão registradas em documentos “oficiais”, mas estão nos arquivos de família, como também estão na oralidade das pessoas mais velhas. Retomo a discussão levantada por Roberto Cardoso de Oliveira que, desde 1960, retrata que apesar das idas dos indígenas para as cidades, ou melhor, as cidades terem chegado nos territórios indígenas, os costumes não se apagam e são inseridos em um novo ambiente social, como descreve Campos e Campos (2023):

Nesses trabalhos o autor [Roberto Cardoso de Oliveira] apresenta uma perspectiva original, em dissonância com as teorias da aculturação vigentes no período, afirmando que a ida dos indígenas para as cidades não implicaria sua dissolução cultural... Segundo defendia, os indígenas estavam integrando-se à sociedade nacional sem serem, contudo, completamente assimilados por ela... mescla entre os costumes dos indígenas e a necessidade de se inserir no ambiente urbano, a partir de práticas cotidianas típicas do ambiente social citadino. (Campos e Campos, 2023, p. 423)

1.3. Territorialização: o que fica?

Os costumes ficam. O apagamento não é vencido e as vivências de alguém são impressas nas memórias de outras pessoas. Que bom que isso acontece, não é mesmo? Nesta etapa da pesquisa, dou continuidade às lembranças deixadas por minha avó por onde ela passou. Além disso, retomo algumas abordagens feitas por Souza (2019), principalmente quando trata sobre “esparramamento” de povos indígenas, assim como relaciono com o que Pacheco de Oliveira (1998) descreve sobre “territorialização” e como Célia Xakriabá (2020) aborda sobre “corpo-território”, com o intuito de dar continuidade a história da minha avó, desde a saída do Gongogi até sua chegada em São Paulo, e em como ela foi se refazendo nesses contextos.

Para Pacheco de Oliveira (1998), a territorialização nada mais é do que uma noção de reorganização social que implica “uma nova unidade sociocultural mediante o

estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora”, “mecanismos políticos”, “redefinição do controle social” e “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (1998, p. 55). Nesse sentido, existe um limite geográfico, que integra o Estado, mas que vai passando por diferentes mudanças no decorrer do tempo. Dessa forma, o antropólogo cita a territorialização de comunidades indígenas que mudaram desde a situação colonial, durante o século XX com a política indigenista para interromper com o “processo de assimilação compulsória” e um outro momento durante os anos 1970 e 1980 quando existem “mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista” (1998, p. 61).

Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 58)

Entretanto, no século XX, o processo de territorialização busca criar “um mecanismo antiassimilacionista (Cardoso de Oliveira 1972)” com a implantação dos Postos Indígenas em diferentes locais do Nordeste, uma ferramenta da tutela estatal. Esse processo é analisado no livro “Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena”, que Pacheco de Oliveira (1999) utiliza a “viagem” como uma enunciação para estudar a “experiência de um migrante”, que nada mais é também, do que autorreflexiva, citando Torquato Neto, um poeta e escritor brasileiro: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”.

A viagem de volta, penso que, está relacionada com a territorialização de um espaço, assim como interligada a etnicidade:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 64)

O sentimento de origem é um sentimento de pertencimento étnico, de um lugar onde há conexão com a terra. Apesar das migrações que tantas populações sofreram, muitas vezes existe na própria história da pessoa que saiu do lugar ou da história que foi

perpassada, o ato de retorno, vinculado ao seu lugar de origem. Esse ato pode ser imaginativo, ou refletir em outras pessoas, para que filhos ou filhas possam fazer esse movimento. A própria expressão “enterrada no umbigo” significa isso, uma ação que já ouvi pessoas mais velhas da família relatar e que o antropólogo cita da relação de identificação com a própria terra, que não está vinculada a um exercício nostálgico.

Fico pensando se esse poderia ter sido o sentimento da minha avó. Será que ela quis fazer essa viagem de volta ou nunca ter ido embora? Será que ela gostaria de estar na sua terra novamente? Será que ela sentia saudades e não conseguia se conectar com as cidades por onde passou? Será que ela enterrou o umbigo dos seus filhos no Gongogi? Minha prima Flávia relata que seu pai Abade, quando estava mais jovem e mais velho, retornou várias vezes ao Gongogi, local onde nasceu, a última vez foi datada em 2005. Não apenas voltou, como fez um pedido à família, que quando falecesse, gostaria que suas cinzas fossem jogadas no curso do rio, que dá nome a cidade, Gongogi. A promessa ainda não foi cumprida, sua família guarda as suas cinzas em Porto Alegre, na casa de sua esposa Dona Ruth. Entretanto, agora que eu retomo essa história, fiquei pensando em conhecer o local, ou melhor, retornar para um lugar onde nunca estive, mas ao qual, geneologicamente, me descobri pertencer. Colocar o pé no chão e sentir sob mim a terra de onde minha avó saiu.

Sem sombra de dúvidas, minha avó levou com ela seus hábitos. Isso me lembrou do artigo de Xakriabá (2020), uma pesquisadora e escritora indígena, que tematiza o território. Ela relatou que a palavra “territorialidade” passou a ter um significado quando uma pessoa da comunidade disse que o limite do território está na consciência, ou seja, era a partir de símbolos e da memória que o território é identificado. As pessoas têm uma relação com a terra desde o manejo com as plantas medicinais e o segredo da cura, assim como a comida, a língua, e reitera que “não é exatamente uma língua que sustenta o território, uma cultura, uma tradição, mas, pelo contrário, é todo um território que sustenta uma língua e a cultura” (2020, p. 88).

À vista disso, existe uma relação intrínseca entre o território e as pessoas mais velhas, são elas que carregam também a história e memória daquele espaço. A escritora descreve como o corpo mobiliza a cultura e identidade, nesse sentido, independente de onde ela for, suas raízes serão levadas com ela, como também o território: “embora a gente saia do território, deste território de terra, meu corpo reterritorializa outros lugares, porque faço parte do território. Minha presença também é território” (2020, p. 84), logo, ela chega no significado de corpo-território.

Essa reflexão é necessária para perceber que quando se transita com o corpo, como nesses processos de migrações, por exemplo, que cito na pesquisa, inclusive quando minha avó muda de um lugar para o outro, nessa concepção de Xakriabá o corpo demarca outros lugares e as pessoas o enxergam e o percebem de modo diferente e particular. A cultura de um povo está no corpo também e, isso significa território, ou seja, “não existe território sem corpo e corpo sem território” (2020, p. 95). Ela chama atenção que muitas pessoas não refletem dessa forma, porque perderam a conexão com a terra, não conseguem escutá-la, não conseguem ver e ouvir o chamado do território.

Além disso, outro ponto que chamou a minha atenção é quando ela fala que “quem tem território eu falo que tem lugar para onde voltar” (2020, p. 96), e dessa forma, ela descreve que independente de ser indígena, é importante “as pessoas se reconectarem com os lugares para onde voltar” (2020, p. 96) e isso me lembra a “viagem da volta” que Pacheco de Oliveira (1999) escreve, assim como o meu questionamento se minha avó gostaria de retornar e a viagem de volta que seu filho mais velho fez. Essa reconexão, Xakriabá aborda como essencial para mover a esperança, o reencantamento e o ressentimento.

Fui reelaborando esse sentido que não nasce exatamente de fora, nasce de dentro, e nessa relação, às vezes não tão harmoniosa, que comecei a refletir que nosso corpo território é político e demarca de uma forma diferente. Mesmo estando pintada, não estando pintada, nosso corpo demarca, nosso jeito de falar, de elaborar, de entoar a palavra cantada... É um jeito diferente de narrar, de escrever. Mesmo quem não escreve, inscreve de outras formas. (Xakriabá, 2020, p. 85)

Desse modo, penso que minha avó carregou com ela o seu território, e que ainda que houvesse o sentimento de retorno, ela tinha uma conexão dentro de si do lugar de onde ela veio. Talvez seja um sentimento parecido com o que eu tenho com Jequié, que independente de onde eu esteja, levo comigo a minha terra. Flávia conta que seu pai Abade lembrava de muitas histórias, inclusive de quando comia no chão com sua mãe e irmãos no Gongogi, de quando ela comia de mão em sua casa em Porto Alegre, de quando ele ensinou sua mãe a escrever. Essas histórias se relacionam com o corpo-território. As pessoas percebiam que o corpo da minha avó era de outro lugar e ela carregava consigo seus hábitos. As duas longas citações abaixo, extraídas de meus diálogos com Flávia e Diná são essenciais para complementar esse raciocínio:

Eu sei que o pai dizia que ela comia, assim, comia com eles no chão, é uma coisa que eu não sabia, só um tempo depois que ele comentou: “Ah eu costumava comer no chão”. Ele gostava de comer pimenta, comia até pimenta pura. Ele disse assim **“Eu fui criado com a minha mãe comendo ovo amassada com pimenta sentado no chão. Por isso que eu gosto de pimenta...”**. Então, eu acho que, por isso que eu digo que **ela tinha muitos hábitos ainda muito próximo dos indígenas**. Ela comia com a mão e gerava um certo tipo de constrangimento para os filhos. Mas a mãe sempre dizia que pra ela não era um problema, chegava a dizer que é ótimo comer com a mão. Então a mãe sempre gostou dela, mas a questão é que a mãe sentia que ela não estava gostando.

Tem um caderninho, Dina viu esse caderninho, um caderno com as letras de quando ela estava aqui, ela voltou daqui com um caderninho com todas as letras e com o nome dela escrito que ela ficou copiando. Eu cheguei a ver esses papeizinhos. Eu não sei se estão na pasta com a Renata. Eu perguntei pra mãe, “mãe o que que é isso aqui”, aí a mãe contou que não sabia que era analfabeta. **Quando vó Vange teve aqui, ela não sabia ler e escrever, então o pai quis ensinar. Então tinha um papelzinho, com letra que parecia de criança.** Aí Dina disse que quando chegou em São Paulo, disse que a Ruth tinha ensinado ela a escrever, ou seja, minha mãe. Eu acho que o pai teve a ideia e a mãe ajudou, porque a mãe era professora. Eles começaram a ensinar.

Figura 20: À esquerda minha avó e na direita meu tio Abade.



Fonte: Acervo pessoal.

Nas duas fotos imagino que os dois teriam uma idade aproximada. Acho notório em como os dois se pareciam e admiro como que, alguns hábitos dela foram passados para ele, o exemplo de comer pimenta. Ambos estão também sentados no chão na foto. Ambos estão com uma expressão semelhante. Aponto para mais um questionamento sem resposta, perguntando-me se meu tio reconhecia sua mãe como indígena? Segundo o relato de Flávia, havia ali uma dificuldade de convivência ao perceber, por exemplo, que sua mãe comia de mão. Entretanto, ainda que Abade não reconhecesse ou não a entendesse, ele seguiu contando as histórias de sua infância com ela, seguiu com pequenos hábitos. Abade era um contador de histórias e ainda bem que contou e foi escutado, como por Flávia, sua filha mais velha. Abade faleceu em 2010, aos 82 anos.

Recordo de uma parte do artigo de Xakriabá (2020), que trata sobre os mais velhos, nossos anciãos. O que seria uma sociedade sem eles? Sem a oralidade e a escuta? E então ela descreve: “Uma sociedade sem os anciãos sabe somente o endereço, mas não sabe sua origem. Uma sociedade sem os anciãos tem a escrita, mas mata parte da memória e da oralidade” (2020, p. 95), ou seja, não existe o alicerce do que ocorre no presente. Esta pesquisa foi possível realizar, principalmente pela continuidade da escuta dos mais velhos.

“Histórias que ele contava” – Flávia Bulhões (clique ao lado para escutar)

Pena que você não conheceu ele. Ah não sério ele, era cheio de história. Aí ele contava essa história do velho Romão... Ele contava quando ele fazia arte, corria para não apanhar, naquela época batia nas crianças. E daí quando ele via que o troço ia enfeiar para o lado dele e ele fugiu correndo e ia bater lá na casa do velho Romão, que ele chamava o velho Romão. O velho colocava ele na garupa e dizia para o pai dele “ninguém bota a mão no menino” e o pai dele ficava olhando com uma cara que queria dar uma surra nele. Depois o velho Velho Romão sumiu, ele acha que morreu.

Contava a história do Velho Nem, que era o irmão da vó Vange, era do lado da vó Vange... **contava que o Velho Nem não trabalhava, passava tocando violão na sombra, fugindo do serviço. Capinou ao redor de uma árvore para ficar na sombra. No final ele se deu bem, disse que ficou agregado numa fazenda.** Conseguiu ficar numa família que ele cuidava das crianças. Ele tocava violão para as crianças. E morreu lá. Ele dizia

que ele se deu bem, conseguiu um trabalho pra ficar com crianças, era bem humorado. Eu não sei o nome do Velho Nem.

Flávia conta que nossa avó foi embora para São Paulo, porque não se adaptou em Porto Alegre. Foi morar com outra filha, chamada Cila, além das suas netas, Dina e Dilza, as netas mais velhas, mas na época eram crianças. Ainda que Abade, o pai de Flávia, tivesse sido um retirante, como ela conta, tentava manter os vínculos com a família, com sua mãe e suas irmãs e irmãos, que se espalharam por vários lugares do Brasil, enviando cartas. Uma parte da sua família estava na Bahia, outra em Belém do Pará e em São Paulo, tendo em vista que ele estava em Porto Alegre.

Souza (2019) define como “esparramamento” esse movimento de dispersão de uma família de origem indígena. Em um capítulo da tese, ela aborda a situação do grupo étnico Pataxó Hâhâhâi, composto pelas etnias Baenâ, Kariri-Sapuyá, Tupinambá, Kamakâs e Guerens. Em seu estudo, indígenas Pataxó Hâhâhâi falam de famílias que viveram esparramadas e das estratégias utilizadas para manter os vínculos com os parentes. Nesse sentido, para mapear a história do povo acima citado, além disso, entender sobre as perspectivas, a antropóloga indagou acerca dos lugares que as famílias passaram depois de “terem saído corridas”, como algumas delas relatam, devido a “intrusão de suas terras”, assim como, o sentimento de ter nascido fora, “no Estado”.

O “esparramamento” é visto como algo ruim que aconteceu em suas trajetórias, tendo em vista que é um afastamento de familiares e de suas terras, que “obliterou seus modos de vida, pensamentos e maneira própria de viver” (2019, p. 170), é o ato de saírem sozinhos, muitas vezes sem nenhum rumo. Esparramar também é ser expulso da terra, sem caráter voluntário, afastar-se dos seus parentes por uma necessidade forçosa. Dessa forma, Souza (2019, p. 170) cita os relatos de pessoas que ainda crianças, viram suas famílias se esparramando pelo mundo, em outros lugares se reconstituíram, trabalharam e se casaram. Outro ponto importante ao ser observado nos relatos é quando as pessoas falam “viver no Estado”, ou seja, outro modo de vida, viver fora da terra e longe do que antes era uma comunidade.

Nesse sentido, percebo que a minha família também se esparramou, a começar pela minha avó, indígena que talvez tenha saído da aldeia para se casar com um homem de algumas posses. Após a morte do esposo, mais uma vez, a família foi novamente “esparramada” por diferentes cidades e muito distantes dos seus familiares. Indo, inclusive, sem nenhuma companhia, para buscar novas condições de vida e, no caso de

uma de suas filhas, chamada Cila, quando se casou. Nossa tia se casou cedo, aos 14 anos, com Ariston da Silva, um homem, possivelmente coronel⁷, do interior da Bahia. Tiveram 7 filhos e com o tempo uma parte da família foi morar em Belém do Pará. No início Flávia conta que passaram por dificuldades, visto que a noção que tinham eram de pessoas rurais indo morar na cidade. Depois de um tempo em Belém do Pará, mudaram-se para São Paulo, onde Flávia chegou a visitá-las:

E daí depois eu vi ela [vó Vange] ainda quando a gente foi visitar uma vez a Dina, né, e tia Cila, em São Paulo, mas daí eu não me lembro muito, porque eu também era pequena, eu só era não era tão pequena, mas eu devia ter uns seis ou sete anos. **Daí eu me lembro da vó lá... eu me lembro que tinha um poço, porque a avó não deixava eu ir sozinha, ela ia comigo. Eu sei que eu acho que ela ficou cega no final da vida, se eu não me engano porque provavelmente ela tinha diabetes, talvez são lendas familiares, tá?** **Não sei se é verdade.** Talvez a Dina possa te dizer ou ela tava perdendo a visão, não sei se ela chegou a ficar cega. Mas a mãe me dizia que achava que ela tinha diabete, por causa disso, porque ela começou a perder a visão que é uma característica da diabetes. Naquela época, não avaliava isso.

À vista disso, Flávia conta da sua visita a São Paulo e se recorda da nossa avó, agora em outra cidade, muito maior do que Porto Alegre. Esse período, com base nos relatos, pode ter sido por volta de 1971, pouco tempo antes de nossa avó falecer. Para encontrar mais vestígios de sua trajetória em São Paulo, fui em busca de conversar com minha prima, chamada Diná, de 77 anos, que foi citada logo acima, filha de Dona Cila. Eu ainda não a conhecia, mas resolvi enviar uma mensagem, e ela me respondeu com uma ligação telefônica. Ao escutar minha voz, ela disse: “Meu Deus, sua voz lembra tanto a de Iamara”, minha irmã. Assim, uma familiaridade se criou logo no início da conversa.

Diná me disse para não a chamar de senhora, já que éramos primas. Me contou que conviveu com a minha avó durante um tempo, quando ela foi morar em São Paulo, por volta de 1970. Relatou que naquela época, pouco se conversava com ela, não havia tempo e ela trabalhava muito nesse período. Desligamos e passados alguns dias ela me enviou uma carta, datada de 05 de julho de 2024, com tudo o que ela se lembra da

⁷ Essa é uma designação para se referir aos antigos proprietários de terra no interior da Bahia que receberam “patentes” por ser um tipo de “liderança” local, autorizada por formar milícias que protegiam suas terras.

minha avó. Li a carta e as lágrimas começaram a rolar no meu rosto. Pego a carta juntamente com a foto de Angelina. Comecei a imaginar os relatos.

Transcrevo logo abaixo o que está no conteúdo da carta.

Na carta diz:

“Olá, Katarine, tudo bem com você?

Espero te ajudar com algumas informações que tenho sobre os nossos avós; Lino Pereira Bulhões e Angelina Maria de Jesus.

Com relação ao Vovô, minha mãe nos contava que era uma pessoa muito inteligente e bondosa, gostava de ajudar a todos com muita presteza, não só quem o procurava, mas todos aqueles que de alguma forma pudesse dar algum tipo de ajuda, com atenção e sem humilhação. Tinha preocupação com o estudo e cultura dos filhos.

Nossa avó ficou algum tempo morando conosco, passava o inverno aqui em São Paulo e o Verão em Porto Alegre com o Tio Abade. Da Bahia - cidade de Vitória da Conquista, tenho pouquíssimas lembranças, eu era muito criança, mas me recordo, dela fazendo café no coador de pano, e gostar do primeiro líquido que caía, acho que por ser mais forte, gostava do feijão com caroços inteiros e pirão de toucinho frito com coentro que exalava um aroma muito gostoso.

Era uma pessoa simples, com traços indígenas, tinha constituição física esbelta e andava com os pés um pouco virados para dentro, analfabeta, porém muito asseada e cuidadosa com os seus pertences. Gostava de suas roupas muito bem cuidadas e usava anáguas que deviam ser bem alvas e azuladas com anil.

Com relação as finanças, guardava o seu dinheiro vindo da Bahia, com a venda de bois, dentro da mala, embrulhado em guardanapos de tecido alvo. Gostava de presentear alguém nos aniversários com trocadinhos.

Sua linguagem era, as vezes misturadas com palavras, acredito que indígenas, eu não entendia o significado. Um de seus costumes que eu me lembro, era de fazer o rapé indígena com fumo, ervas e imburana, armazenado dentro de um porta rapé parecendo um pedaço de chifre. Hoje sei que se chamava Cornija.

No retorno de Porto Alegre, **ela chegou em casa com um caderno e uma cartilha, o Tio Abade e Ruth começaram a alfabetizá-la.** Não tenho muita certeza, mas acho que o Tio Abade também fez o Registro de Nascimento dela. Esses documentos devem estar nos arquivos do Valdo, bem como sua certidão de óbito.

Faleceu em 1975.

Se você juntar esses pedacinhos de informações, com aquelas da Flávia e do Jorge, tenho certeza, como diz; que a “colcha de retalhos” será concluída e você terá um bom registro de nossa história.

São Paulo, 05 de junho de 2024

Boa sorte e um grande abraço.

Diná

Seu relato foi um grande salutar e me deixou aliviada, por perceber que minha costura das memórias de minha avó está dando certo, visto que os relatos, arquivos e fotografias da família se encaixam. Quando li a primeira vez, me emocionei. Ela fala de detalhes que se tornam grandiosos. São realmente os retalhos que ela conseguiu complementar para a história da nossa avó. Ela me disse ainda mais dos seus deslocamentos e reafirmou seus silenciamentos, uma mulher que não conversava muito e que passou por diferentes cidades. Além disso, me atento para as “palavras indígenas” que Diná escreve, que minha avó falava, mas ela não entendia. Fiquei curiosa em saber quais deveriam ser essas palavras? Outro ponto que me chamou atenção foi o uso de rapé indígena com fumo.

Ao realizar uma breve pesquisa, tomei conhecimento de que o rapé é utilizado por diferentes comunidades indígenas, em situações distintas, dependendo do contexto cultural. No entanto, de modo geral, o rapé é uma mistura de ervas, vindas de árvores ou plantas sagradas, que também é utilizado por pajés e curandeiros. Segundo Mendes dos Santos e Soares (2015), pesquisadores da Universidade Federal de Amazonas, o uso do rapé em alguns contextos pode conectar a energia com espíritos, intensificar a conexão com as forças da natureza, assim como desintoxicar e limpar o corpo, combater doenças espirituais e físicas, harmonizar a mente, as emoções e a intuição. Sendo assim, oferece diferentes benefícios, que são utilizados tanto por pessoas indígenas, como também por não indígenas.

Ademais, pela descrição de Dina, é mais uma confirmação que minha avó mantinha seus hábitos, independente de onde estivesse, e que isso era observado pelas pessoas próximas a ela, reafirmando o aspecto do corpo-território. Além disso, minha felicidade ao receber a sua carta foi relacioná-la à prática de indígenas para se conectar com seus parentes que estavam “esparramados” por diferentes lugares, como relata Souza (2019) e Xucuru-Kariri (2023) em sua tese sobre cartas indígenas.

Retomo a discussão feita acima de “viagem da volta” pela lembrança de uma frase de Nego Bispo: “É preciso aprender a voltar para casa”. É uma referência aos contextos e movimentos migratórios, bem como enfatiza os conhecimentos e saberes locais, de onde saímos, são necessários para seguirmos adiante. Nesse sentido, o ato de voltar para casa é se conectar com a terra de onde nós viemos, que ao mesmo tempo é ponto de partida e retorno. Tivemos que voltar nas lembranças, fazer um exercício conjunto de nos distanciarmos também do momento presente. Refleti que voltar para casa pode ser tanto um ato físico, mas também imaginativo. Volto a deduzir: será que minha avó pensava em seu retorno?

Figura 21: Minha avó em Porto Alegre com sua neta Renata.



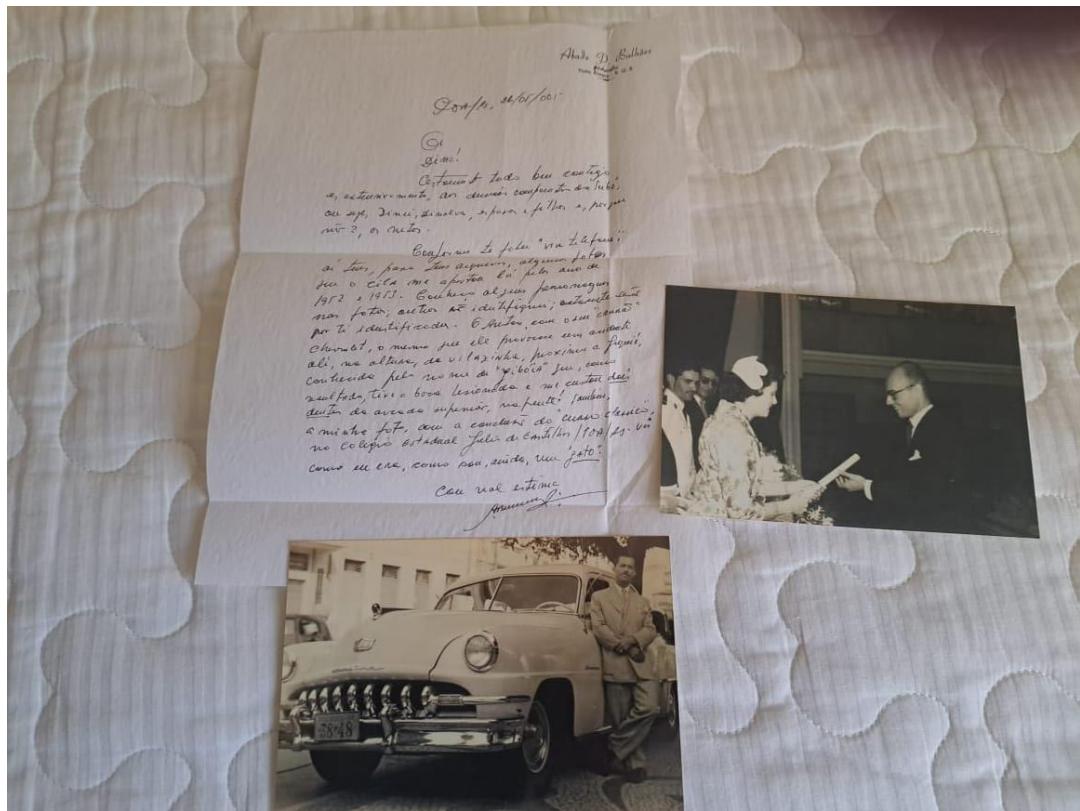
Fonte: Acervo pessoal.

Figura 22: À esquerda minha tia Tute e à direita minha tia Cila, em Porto Alegre.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 23: Carta de meu tio Abade para sua sobrinha Diná, em 2001.



Fonte: Acervo Pessoal, 2001.

Figura 24: Minha avó em São Paulo.



Fonte: Acervo Pessoal.

1.4. Colcha de retalhos das memórias

Paro para pensar que minha pesquisa parece que se torna um reflexo de parte da minha história, que se fragmentou no tempo. Foram anos de uma curiosidade guardada, quando eu ainda era uma criança. Foram perguntas não respondidas e que eu só pude começar a entender agora. Enquanto pesquisava sobre as histórias de indígenas da minha cidade, de certa forma, comecei a me conhecer. A entender os trânsitos que percorreram na vida dos meus antepassados. A ver que esses trânsitos não são tão singulares e se repetiram em outros contextos. Aprender sobre a história de vida de outras pessoas, é aprender sobre nossas próprias vidas também. E admiro a beleza que existe nessa transmissão. Aprendo que a memória é distorcida e que meu papel de pesquisadora é enxergar essa distorção e realimentá-la, combiná-la e atribuir novos significados.

Ademais, proponho uma reflexão acerca do significado da memória e como ela é o princípio para a realização dos meus estudos. Em sua dissertação Cruz (2017) aborda em um capítulo denominado “Por que contar história”, este ato ser uma experiência social, visto que envolve geralmente mais de duas pessoas. O ato de contar uma história se refere a uma lembrança que, às vezes, tem a contribuição de outra pessoa para puxar o assunto e encaixar novas lembranças, ou seja, uma “recriação coletiva da história” (2017, p. 22). Nesse sentido, o antropólogo observa que há um esforço dos mais velhos para que esse passado não seja esquecido e se encarrega de contar para os mais novos. É a partir da oralidade que um conhecimento é passado de geração em geração. Recordo que desde muito nova gostei de ouvir histórias da minha avó materna, Dalva, ela é minha segunda mãe, que me criou junto com minha mãe, Patrícia. Fui inserida em um contexto que ouvir é um ato respeitoso e cuidadoso, mas também, curioso.

Apenas muito tempo depois, precisamente no final do ensino médio, percebi que os livros didáticos e “oficiais” contam uma versão, uma parte da história de um povo, geralmente, a dos assim chamados “vencedores”. Nesse sentido, as outras partes são “silenciadas”, uma escolha para que as pessoas não conheçam. A “historiografia oficial” vai além do que é encontrado por vestígios físicos ou escritos, mas pelo o que é conveniente de ser contado. A memória é um instrumento de poder e está constantemente em disputa. Para Cruz (2017), em contraposição, quem defende a história documental julga a memória narrada oralmente como produto de imaginações pessoais, retirando-a de um contexto “real”; compreendendo-a como algo “inventado”, o que resulta em não considerá-la uma ferramenta tão necessária para a compreensão do passado. Contudo, a

“memória é necessariamente uma experiência social” (2017, p. 28), que relaciona e conecta diferentes vivências individuais como, por exemplo, o que está acontecendo para a construção dessa pesquisa, que recorri a várias pessoas da família para coletar histórias contadas.

A historiografia oficial não é fruto apenas de quem a conta, ela antes reflete as preocupações dos sujeitos que as escreveram enquanto parte de uma cultura mais ampla. Refletem um discurso eurocêntrico característico de uma forma de ver o mundo e de se relacionar com o tempo e o passado... é necessário que exista reconhecimento dos perigos de se ter apenas uma história e das consequências adversas que é negar o direito aos povos e minorias étnicas a fazerem parte efetivamente da história. Ao mesmo tempo, é preciso considerar a importância e valor da oralidade como forma central através da qual muitos povos indígenas transmitem suas memórias. (Cruz, 2017, p. 27)

Ao buscar a historiografia “oficial”, em sites institucionais do local onde minha avó nasceu, não há registros de presença ou de história indígena. Essas narrativas que não são registradas e, em alguns casos, nem mesmo investigadas, contribuem para uma naturalização do silenciamento e do apagamento. No artigo de Soares (2023), que trata do silenciamento dos arquivos quando se aborda a história indígena na cidade, a pesquisadora inicia buscando relacionar e aproximar a antropologia e a história, assim como descrever os desafios quando se estuda em arquivos públicos.

Nesse sentido, a pesquisadora reitera Hill (1988) ao descrever a importância das fontes não escritas que incita “uma consciência crítica e reflexiva da pesquisa social e histórica como uma atividade mediada pessoalmente e historicamente situada...” (2023, p. 271). Dessa forma, escrever uma história com atuação e participação dos povos indígenas, não apenas na resistência ou em contextos de “aculturação”, “assimilação”, “perdas e ausências”, mas nas suas próprias agências e no combate ao apagamento, tendo em vista a história oral como grande ferramenta.

Outro ponto que se destacou para mim durante a leitura é a análise de Soares (2023) relativa ao silêncio arquivístico, no contexto de sua pesquisa a respeito do sequestro de crianças indígenas, quando foram “extirpadas de suas famílias... e forçadamente inseridas em internatos e nas casas privadas como servas ou fâmulas” (2023, p. 276) em Manaus. A partir disso, ela busca nos arquivos declarações sobre essas violências, mas se depara em alguns momentos com o silêncio, ou seja, a história que não foi dita em espaços institucionais. Fica evidente que esse apagamento identitário é um projeto que existe há séculos, um “apagamento identitário que está relacionado à

expropriação de terra e exploração da mão de obra indígena” (2023, p. 276), como Cruz (2017) também aborda

Ainda que haja desafios, é preciso denunciar esses apagamentos e entender a partir da própria população local suas memórias, observar os distanciamentos existentes quando se pesquisa em um arquivo “institucional” e arquivos de famílias. A história oral e a história de vida me apontaram caminhos para costurar diferentes falas, fotografias, contextos, refletir sobre a história indígena, observar o silenciamento da “historiografia oficial” e contribuir para que um apagamento não avance. Costurar, construir uma colcha de retalhos significa enxergar pedaços de tecido que, a princípio não se combinam entre si, não são “harmoniosos” e “planejados”, mas que vão surgindo na autenticidade, na improvisação e no acaso. Acredito que a memória também permeie dessa forma, uma memória fragmentada, por vezes fosca, turva, que vai se encaixando como um retalho, que não possui tamanhos parecidos, mas que dão luz a um caminho. O que escrevi até aqui foram as luzes que consegui acender na minha família.

Figura 25: Foto com a minha tia Deodata, “Tute”, com 90 anos, em 2023. Do lado direito, a minha irmã Yerma, de 54 anos.



Fonte: Acervo pessoal, 2023

CAPÍTULO II

CORTE E COSTURA: AS MEMÓRIAS DE DONA PATROCÍNIA

Agora chego a uma outra parte da minha pesquisa. Antes de conhecer um pouco mais afundo a história da minha avó Angelina Maria de Jesus, eu estava imersa na história de Dona Patrocínia, indígena Kariri-Sapuyá de Jequié, que escutava falar desde 2021, quando passo a me interessar sobre a história indígena da minha cidade. Neste capítulo irei descrever um pouco das conversas que tivemos, o que ouvi da sua história, o que me abriram os olhos, fragmentos de suas memórias e as vivências que tive com ela e que me fizeram recordar da minha avó. Além disso, relaciono com a história indígena de Jequié e reflito também, agora de outro ângulo, sobre indígenas em contexto urbano e territorialização.

Encontrei com Dona Patrocínia pela primeira vez em abril de 2024. Me recordo como se fosse ontem. Já havia ouvido falar dela na época que fiz o vídeo etnográfico citado na introdução, mas nesse período, não conseguimos nos encontrar. Com o tempo, não imaginava que iria conhecê-la, por causa das suas limitações de saúde, quando de repente, aconteceu em uma tarde de sábado. Havia ido para Jequié para participar de um evento “Jequié é Terra Indígena”, onde conheci Ana Paula, do povo Tupinambá e Joelson Almeida, do povo Kariri-Sapuyá. Dialogamos sobre diversos assuntos, percorrendo aos anseios, desejos e percepções na cidade, além de compartilharem comigo suas vivências indígenas. Durante a conversa, Ana me disse que conheceu Dona Patrocínia, indígena Kariri-Sapuyá, com 112 anos, e que eu poderia conhecê-la também.

Meu coração disparou e falei prontamente que seria uma honra. Ana me disse que veria a melhor data para irmos e me ligaria avisando. Passando algumas horas da nossa conversa, Ana me liga dizendo que havia marcado e que seria naquele mesmo dia. Fiquei surpresa, porque achei que levaria mais tempo para esse encontro acontecer, mas reafirmei meu interesse em comparecer e levaria uma câmera para fazer alguns registros, caso fosse possível. Fui tomada por um sentimento de felicidade e ao mesmo tempo de medo, por não me sentir preparada para aquele momento. Tomada por esse sentimento, Ana me enviou um vídeo, em que Dona Patrocínia fala que é “índia do mato” e que teria prazer de me conhecer. O medo se completou com a felicidade, de saber que ela estava bem, visto que havia ficado doente recentemente, e que gostaria de falar comigo. Senti de longe que seria uma tarde inesquecível.

Figura 26: Foto de Dona Patrocínia, em abril de 2024. Ao fundo, Joelson Almeida, Indígena Kariri-Sapuyá.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

“Prazer, minha filha” – Dona Patrocínia (clique ao lado para escutar)

Neste dia, quando cheguei à casa dela, percebi que estava realmente se recuperando do período em que ficou adoentada. Estava deitada e ficamos conversando ao lado de sua cama. Suas lembranças são bem presentes e sua lucidez é encantadora. A memória de forma alguma era linear, então ela falava do que lembrava, às vezes se silenciava e logo após voltava a falar de algo que marcou sua vida. Assim, esse capítulo será um fragmento do rio que passou em sua trajetória, das águas que ficaram e do que foi embora. Patrocínia revela uma parte da história do povo Kariri-Sapuyá, conta das dificuldades que enfrentou durante seus deslocamentos da Aldeia Santa Rosa para a cidade, depois de uma cidade para outra, até retornar para Jequié.

2.1 Jequié: uma terra indígena

Jequié é um município localizado na região do Sudoeste da Bahia, que tem como parte da vegetação a Mata Atlântica e a Caatinga, com uma população que estima em

mais de 158 mil habitantes, segundo o IBGE de 2022. O nome “Jequié deriva do Tupi, JEQUI: cesto afunilado, usado como armadilha para peixes, tendo como variações cacuri, jequiá, jiqui, jiquiá, juquiá, jequié”⁸, como está no site institucional e em artigo de pesquisadores. À vista disso, as histórias contadas no livro de Emerson Pinto de Araújo (2017), no Museu Histórico João Carlos Borges de Jequié e nos meios digitais institucionais, como Prefeitura de Jequié e IBGE Cidades, revelam que o município começou a se desenvolver e a crescer às margens do Rio de Contas que atravessa a cidade, como também a partir da feira que atraía comerciantes, no final do século XIX. Jequié anteriormente foi um distrito que pertencia a Maracás, de 1860 até 1897.

O município de Jequié é originado da sesmaria do capitão-mor João Gonçalves da Costa, que sediava a fazenda Borda da Mata. Esta mais tarde foi vendida a José de Sá Bittencourt, refugiado na Bahia após o fracasso da Inconfidência Mineira. Em 1789, com sua morte, a fazenda foi dividida entre os herdeiros em vários lotes. Um deles foi chamado Jequié e Barra de Jequié. (IBGE Cidades – História)

A urbanização de Jequié começa a se desenvolver a partir de 1910, quando pequenas embarcações faziam o transporte de produtos e comerciantes, tais como, canoeiros, mascates e tropeiros, passavam pela cidade. Era o tempo que pescadores e lavadeiras utilizavam as águas do rio para seus sustentos. A feira livre, que fica próxima ao rio, passou a se desenvolver mais a partir de 1885, quando também chegavam comerciantes italianos. Em 1914 ocorreu uma grande enchente na cidade que destrói parte do que havia sido construído, apenas anos depois se reconstruiu e passa a ser uma das cidades maiores do Estado. Entretanto, em alguns locais, inexistem relatos da história de indígenas que também povoaram Jequié, possivelmente antes da chegada do capitão-mor, João Gonçalves da Costa.

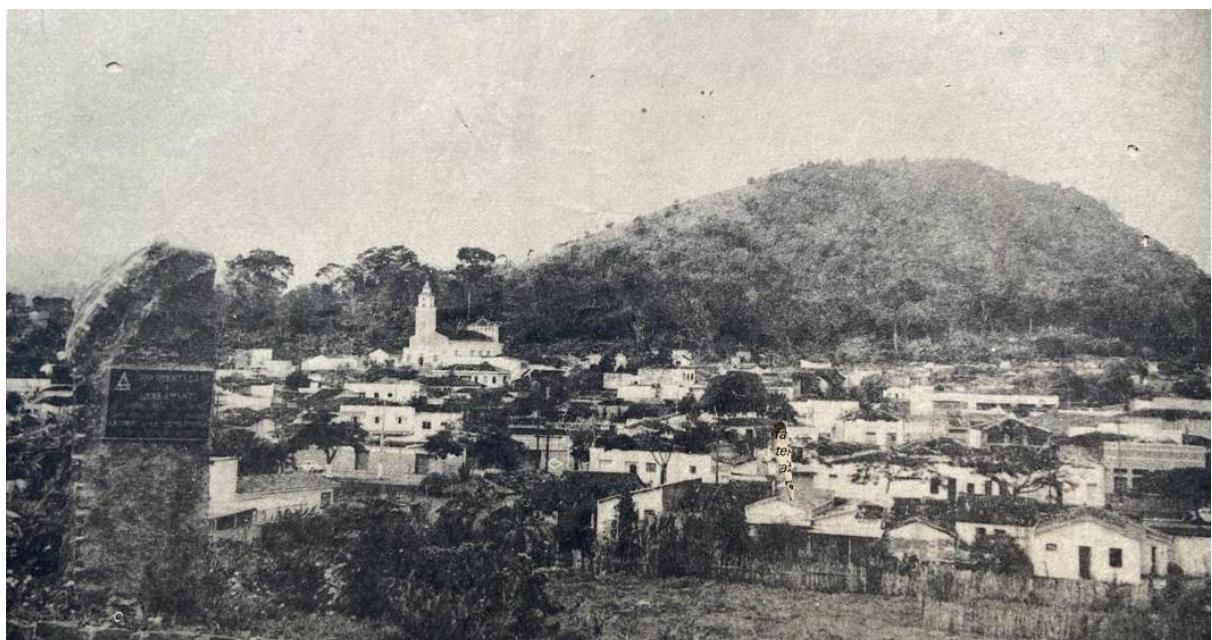
No artigo publicado de Santos da Conceição e Maia (2021) afirmam “a ocupação, povoamento e formação urbana de Jequié, têm em seu arcabouço histórico disputas conflituosas entre os colonizadores e os indígenas na conquista do território e na busca por pedras preciosas” (2021, p. 647), relato também encontrado no livro de Emerson Pinto de Araújo (2017), tratando não apenas da presença indígena, como também da presença negra que foi escravizada no território.

Na dissertação de Neto (2024), há uma descrição que no século XIX as pessoas negras escravizadas representaram “importante instrumento de produção de bens e de

⁸ História de Jequié. Disponível em: <https://www.jequie.ba.gov.br/historia>. Acesso em 03 de janeiro de 2025.

riquezas, sendo colocada num nível de importância econômica maior do que a posse de propriedade rural” (2024, p. 58), citando o historiador Araújo (2017), que revela os dados desse processo de escravização na Fazenda Borda da Mata. Nesse sentido, a cidade de Jequié, remonta parte da história do Brasil, que se construiu em um território indígena e com uma presença fortemente negra e afro-diaspórica.

Figura 27: Fotografia de Jequié do “Jornal Jequié”, reportagem de 15 de julho de 1982, encontrada no arquivo público do Museu Histórico João Carlos Borges.



Fonte: Jornal Jequié.



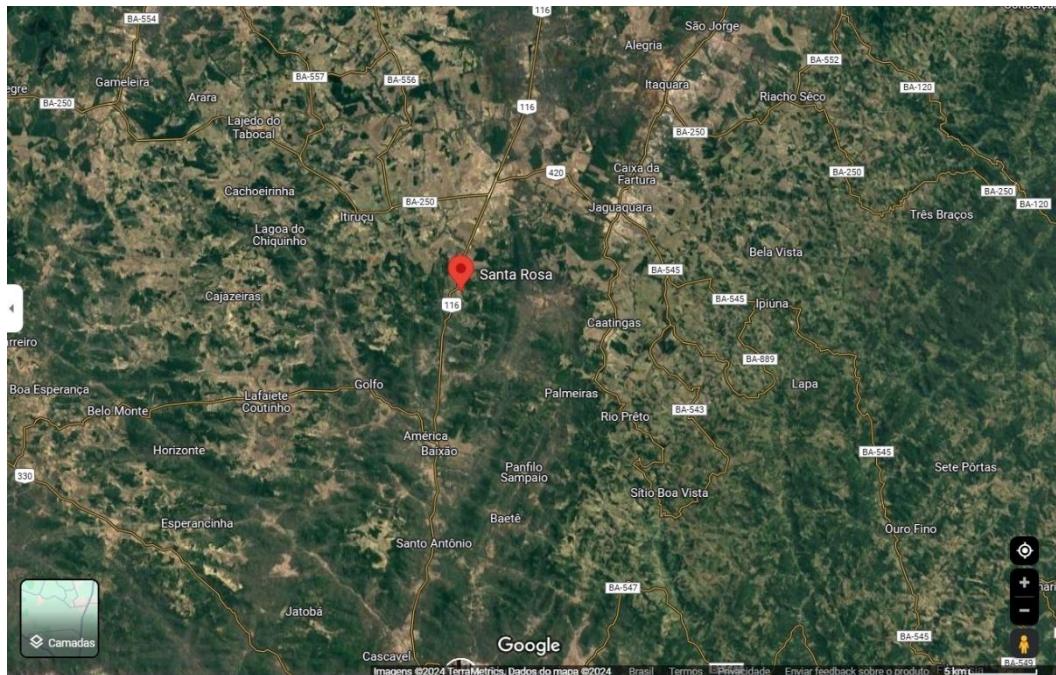
Figura 28: Fotografia com a legenda “A bucólica paisagem do Rio das Contas com suas lavadeiras”, reportagem de 25 de setembro de 1982.

Fonte: Jornal Novo Sudoeste.

No livro de Pinto (2017) são citadas comunidades indígenas como os Mongoiós, Pataxós, Aimorés, Cotoxós, também descrito por Neto (2024). Além dessas etnias, existe

também a Kariri-Sapuyá, relatada por Adriana Fernandes Carajá (2021)⁹, pesquisadora e indígena Kariri-Sapuyá de Jequié, que fala sobre o contexto histórico e a diversidade de povos que estão em Jequié ou que se deslocaram para a região. À vista disso, em uma conversa, ela relata que o motivo de uma parte dos povos irem para Jequié, foi consequência de conflitos que envolveram a expropriação dos seus territórios e violência cometida pelos não-indígenas. Além disso, existem registros de jornais com imagens de Miguel Garcez e João Grosso, indígenas e grandes guerreiros do povo Kariri-Sapuyá que defenderam a Aldeia Santa Rosa para terem a demarcação do seu território, viajando para outros locais em busca disso. A aldeia fica localizada próximo ao distrito de Baixão na BR 116, cerca de 21 km da cidade Jequié, próxima também da cidade de Jaguaquara-BA.

Figura 29: Localização da Aldeia Santa Rosa.



Fonte: Google Maps.

No jornal de 1914, há um título que chama atenção “Descendentes de índios... Penosa viagem – Dez dias a pé. O que fará o governo?” Com uma descrição da reportagem em uma conversa com uma pessoa indígena que relata o pertencimento a Aldeia Santa Rosa, com a localização em Jequié, e a longa viagem por 12 dias para “pedir

⁹ Diálogo que chegamos a ter em uma videochamada online, mas que também pode ser encontrado no Canal TV PPGA, no vídeo etnográfico “Presença Indígena em Jequié”, produzido por Katarine Bulhões e Jaqueline Maciel, em 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1lE4G6BD-A8>.

ao governo garantias". Este é um precioso relato que evidencia a história indígena, a luta pelo território e o deslocamento que enfrentaram para conseguir respostas. Infelizmente hoje onde é a aldeia, há uma fazenda.



De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população indígena do território brasileiro cresceu, comparado ao ano de 2010 com mais de 800 mil e ao ano de 2022 com um número que sobe para aproximadamente 1,7 milhão. Além disso, a Bahia é, conforme os resultados do último censo, o segundo estado do país com maior população indígena. Em Jequié, os dados também são

significativos, mostrando 289 indígenas na cidade em 2022, exposto no site do IBGE Cidades como “fora de terras indígenas”.

Dessa forma, a história de Jequié é uma história indígena, que por muitas vezes em alguns espaços institucionais, como museus, casa de cultura e biblioteca municipal é muito pouco relatada ou ainda quando há um relato, remete a um passado distante, tanto nesses espaços quanto nas narrativas que são contadas nas escolas públicas. Hoje em dia, há uma emergência maior em tratar do assunto, reivindicado pelos próprios indígenas, mas ainda insuficiente diante da profundidade que as questões afloram. No próximo tópico, dou continuidade a escrita abordando principalmente que essa história não fica no passado, como nos mostra a indígena Kariri-Sapuyá Dona Patrocínia, mulher centenária, anciã, memória indígena e ancestral viva da nossa cidade.

2.2 Recorte da história de Dona Patrocínia

Tive duas longas conversas com Dona Patrocínia, dentre as três vezes em que fui na sua casa. Na primeira vez, como relatei no início desse capítulo, ela estava se recuperando de uma doença, mas me concedeu a visita. Ela iniciou perguntando quem eu era, ainda que estivesse perdendo sua visão, conseguiu me enxergar, pediu para que eu me sentasse e começou a contar as histórias que iam desde a sua vivência na Aldeia Santa Rosa, até quando se casou, criou seus filhos e filhas, e as lutas que percorreu durante a vida. Em um segundo momento, quando estávamos gravando as filmagens para o filme “Èmme-Kì: Mensageiros do Sol”, projeto documental para retratar a história indígena de Jequié, com apoio financeiro da Lei Paulo Gustavo (Lei Complementar nº 195/2022)¹⁰, também fui a casa dela, agora com uma equipe de filmagem para fazermos registros, com a sua saúde revigorada e disposição para participar. Nesse sentido, a partir desses momentos de conversas que tivemos, juntamente com a contribuição de Ana Paula e Joelson Almeida, irei dar ênfase em alguns recortes que percebi como essenciais para o momento em que escrevo e as relações que podem ser feitas com a história da minha avó.

Dona Patrocínia é uma indígena Kariri-Sapuyá que tem mais de 100 anos, apesar de não existir uma idade exata, por causa de questões imprecisas dos documentos da época, a sua família fala que ela está com 112 anos, baseando-se nos documentos de seu casamento, e faz aniversário no dia 06 de agosto que tive a oportunidade de estar presente

¹⁰ A Lei Paulo Gustavo (Lei Complementar nº 195/2022) é uma lei federal brasileira que destina recursos para o setor cultural aprovada em julho de 2022 e regulamentada em maio de 2023.

em 2024. Em nossa primeira conversa, ela começou me dizendo que nasceu na Aldeia Santa Rosa, localizada próxima ao Mutum, era um “**pé de serra, nós tinha tudo, criava porco, galinha...**”, além disso, ela recorda muito do seu pai, Pedro, que saía para caçar, e da mãe, que ficava em casa rezando, era uma mulher que se dedicava e conhecia as rezas. Nas histórias que envolvem seu pai, ela conta sobre a onça e caipora:

“Tá vendo aí? Caipora!” – Dona Patrocínia (clique ao lado para escutar)

...Ela atrai as pessoas [caipora]. Porque papai foi caçar e quando acabou achou um tibério em cima de um toco. Ele gostava muito de caçar Zabelê e matava era Zabelê... ele pegou esse Tibério, olhou e ficou besta... Não soube onde estava, quando ele ouviu o grito na mata [cri...cri...] e aí ele “valha-me Deus, eu tô aqui perdido”. Aí ele lembrou que na capanga tinha um bolo de cera, uma caixa de fósforo... lembro como hoje, eu era menina! Um bolo de cera, uma caixa de fósforo e uns pedaços de tiras assim óh, pra fazer o rolo. Aí ele sentou, limpou para fazer o fogo, meteu um garrancho e esquentou a cera e botou assim óh... e fez o rolo. E aí ele ascendeu. Quando ele ascendeu e quando clareou ele viu... Aí ele viu e dizia “Oh misericórdia” e falou “Valha-me meu Jesus, Valha-me minha Nossa Senhora”, e mamãe em casa rezando. Nós erámos menina. Acendeu uma vela, botou em cima do altar, na mesa e rezando. Já tinha dado 20 horas da noite e nada dele chegar. E mamãe “Oh Pedro, ele foi caçar no Morro dos Cavalos, onde a onça anda. Onde a onça pega os cavalos e solta... perto do Baixão. Aí ele iluminou e desceu, quando ele desceu, saiu o manga, da fazenda, esqueci o nome da fazenda... Perto de Santa Clara... Ele vem, vem vem, chegou em casa cansado, cheio de espinho. Enquanto minha mãe: “**Tá vendo aí Pedro? Eu falei, que o que você vê no mato, você larga. Foi a Caipora que lhe atraiu, Pedro.**” Aí ele “Foi mesmo! Misericórdia!”

Depois ele foi caçar, aí a Zabelê “vó, vó, vó” e ele remedando... quando ele chegou tinha tanta Zabelê... uma corria pra cá, outra corria pra lá... Aí a Zabelê sumiu... Aí ele desceu e chegou em casa contando. Mãe: tá vendo aí? Caipora.

Nos relatos de Dona Patrocínia, além das suas várias histórias que envolviam seu pai, sua mãe, ela contou da época de quando se casou, morou em outras cidades com o seu marido, porque ele era tropeiro e viajava. Ela conta: “**largava o trecho mais meu marido**”, depois relata que chegaram a ir para regiões próximas a Jequié, como também a irem mais para o sul da Bahia, como Porto Seguro e cidades que faziam a divisa entre

Bahia e Minas Gerais. Em Jequié, ela fala que trabalhou em casas de famílias para ter condições, assim como seu marido, que trabalhava na faxina:

Trabalhava na casa dos rico. Fazia faxina. Quando **ele vinha trazia um quilo de farinha, um pedacinho de carne, que eles pagavam, era besteira.** Bolacha, o açúcar, o café pra nós. E nós lá em cima nos mato. Os meninos tudo pequeno... Nós já sofreu aqui, mas Deus ajudou, né? Foi melhorando...

Chegou a falar que ela trabalhou na casa de um prefeito da cidade de Jequié, como também mudou durante um tempo para Salvador, com intuito de trabalhar na casa de outra família:

Eu trabalhei em uma casa aqui em Jequié, que entrava o dinheiro aos fardos... O homem se chamava Ione e a mulher Gislene, tinham 4 filhos, trabalhava nessa casa por muitos anos... Depois mudaram para Salvador e eu acompanhei eles, passei quase um mês em Salvador na casa deles... ficava depois do Cristo, tu sabe onde é? Aquele Cristo Redentor em Salvador, que fica no meio da praia...

Além disso, depois de Dona Patrocínia contar que morou em uma barraca com seu marido em Jequié, ela montou um rancho próximo a sua casa, que ficava perto de uma pedreira, local que havia extração de rochas e minerais para uso em construções civis da cidade. Essa pedreira fica localizada no bairro do Mandacaru, hoje em dia desativada. Na época, sua neta Suely Oliveira chegou a dizer que era criança e lembrava que colocavam explosivos para quebrar as pedras e elas escutavam. O rancho de sua avó servia para abastecer os trabalhadores, onde vendia café, pão, água, dentre outras coisas. Dona Patrocínia conta que passou por algumas dificuldades, mas não detalha muito. Um ponto que me chamou atenção foi a sua grande sabedoria para as ervas e plantas medicinais, que ensinou para sua neta Suely. Em um dia de nossas conversas, ela falou o nome de algumas plantas e para que serviam, como a maria milagrosa, aroeira, malva branca e jurema.

Nos matos tinha **maria milagrosa..** perto das pedras... um dia me deu uma dor de cabeça, lá no mato quando eu tava trabalhando, eu fui e tirei a Maria Milagrosa, botei na cabeça e amarrei o pano e depois cheirei assim óh... melhorou! Nunca mais eu tive dor de cabeça!

Aroeira é bom pra banho e dor do corpo... Tem **malva branca** que é boa para desinchar a perna... tem muitos remédios no mato, muita folha... a **jurema** é boa pra passar na ferida, você pega a casca da jurema, bota pra secar, pisa, sessa o pó, leva na perna, passa óleo de coco e passa, fecha a ferida.

Confesso que em alguns momentos senti mais dificuldade de ouvi-la ou de entender o que ela dizia. Depois de ouvir aos áudios, ainda assim sentia dificuldade, às vezes por ser uma fala um pouco embolada. Entretanto, sua lucidez chama muito atenção, porque se recorda de momentos com precisão dos detalhes, e ela mesma reconhece, dizendo que tem a mente boa. No dia em que fomos registrar as imagens para o filme, levamos um cocar para ela, que lhe foi entregue e colocado em sua cabeça, por Ana Paula. Ela ficou muito feliz e disse que nunca tinha usado um cocar e que em sua época ouvia falar, entretanto, apesar de existir muitos, ela relata que queimavam o cocar:

Era pra o povo quando vim, num vê, que não tinha nada, quando eles entrar. Tá pensando que o negócio foi mole? **Os índio desapareceu foi muito, meu fio.** Eu era menina, mas ouvia falar. Queimou tudo que pra quando eles vim, olhar as casas e num vê nada... **Foi uma perseguição horrível.**

Dessa forma, em alguns fragmentos de relatos que constroem a sua história, é possível perceber que o “esparramamento” não é algo particular, mas comum de muitas famílias, sobretudo famílias indígenas. Em sua história ela também precisou se esparramar, porque tiveram que sair de sua aldeia, assim como, depois que conheceu seu marido, viajaram por outros lugares, em busca de trabalho. Já em Jequié, ela se recorda de quando a cidade estava crescendo, que ela viu o bairro do Mandacaru ter mais casas. Trabalhou de forma muito precarizada, visto que o trabalho nas casas de família, como relatou, não pagava em dinheiro, mas em comida.

A sua história remonta muita luta e deslocamentos e, em uma trajetória de uma indígena que saiu da aldeia e foi viver em contexto urbano, passando por dificuldades. Entretanto, seu pertencimento indígena e autorreconhecimento seguiu com ela, quando fala “**sou índia do mato**”, e isso reflete em sua família. Dona Patrocínia fala dos seus hábitos e de sua grande sabedoria com as plantas medicinais e diz que tem uma saúde boa, que problemas como diabetes, não tem. Ela ensinou muito do que sabe para suas netas, como Suely, que segue os conselhos da avó e confia no poder das plantas como

remédios para curar, assim como, se reconhece como uma mulher indígena Kariri-Sapuyá. Observo que esse conhecimento vai sendo passado, porque o trineto de Dona Patrocínia, chamado Vitor, de 7 anos, tem o mesmo interesse de conhecer sobre as plantas, chegou a me mostrar algumas pedras que catou no meio do caminho das gravações, quando fomos para a pedreira, segurou com todo cuidado as pedras e levou para casa.

Dessa forma, a história da família de Dona Patrocínia é com identidade étnica perpassada. Apesar dos arquivos públicos municipais, bibliotecas, museu e outros espaços institucionais não terem a sua história, que também conta a história de uma parte da cidade, visto o apagamento institucional, a sua família faz questão de reconhecê-la. À vista disso, percebo que a territorialização, enquanto um conceito que se atribui a limitação de um espaço, como também ordenamento e reordenamento social também contextualiza o processo vivido por ela, no seu próprio território. Suas recordações são guias que norteiam quem a escuta, porque revela que ela é uma guardiã de uma sabedoria ancestral.

Figura 31: Fotografia de Dona Patrocínia durante as filmagens do filme documental “Èmme-Kì: Mensageiros do Sol”, em junho de 2024.



Acervo: Filme “Èmme-Kì: Mensageiros do Sol”. Fotógrafo Magdiel Baruque, 2024.

CAPÍTULO III

CIDADE E MEMÓRIA: ONDE MORA O SILENCIO?

Os dados recolhidos e costurados, tanto da minha avó Angelina Maria de Jesus, quanto de Patrocínia Oliveira, mostram duas realidades diferentes de duas mulheres que viveram em contexto urbano, entretanto, apesar das divergências entre si, há convergências que serão analisadas a partir de agora. Além disso, irei retomar a discussão de “territorialização” de Pacheco de Oliveira (1998) e “esparramamento” de Souza (2019), assim como tratar de modo amplo algumas discussões atuais sobre indígenas em contexto urbano e a luta existente para que não haja um apagamento histórico, assim como a necessidade para a preservação da memória. Reflito sobre o silenciamento do passado e a “viagem da volta” como um enfrentamento ao silêncio e a busca pela conexão com o território.

O esparramamento abordado por Souza (2019) e tratado anteriormente é uma ideia-conceito e uma pista para falar dos movimentos e deslocamentos das duas mulheres indígenas citadas acima, tornando-se também um fio condutor que interliga ambas as histórias. Os processos migratórios sofridos por elas não foram por livre escolha, mas uma imposição da realidade em que viveram e, que, muitas outras populações indígenas localizadas na Bahia passaram, tornando-se um fenômeno social. À vista disso, a antropóloga evidencia em sua tese que essa imposição da dispersão reflete na mudança de modos de vida e na própria maneira de viver no território em que são de origem. Os costumes são mudados, mas quando há o retorno, há também a possibilidade de reconexão não apenas com a terra, mas com as crenças e a recuperação da memória. Dona Patrocínia, por exemplo, retornou a Jequié depois de alguns anos em outras cidades, mas não retornou para a sua aldeia, já a minha avó não teve a possibilidade de retornar ao Gongogi.

Em consonância, a ideia de “territorialização” descrita por Oliveira (1998), também é tratada na tese de Souza (2019) quando indígenas são submetidos a saírem de suas terras e terem suas culturas reelaboradas em outros espaços territoriais, “e em geral obliteradas...”, citando inclusive os “efeitos que foram devastados, mas não irreversíveis” (2019, p.139), como no caso dos Baenã e Hâhâhâi. No entanto, quando há a possibilidade de reversão, com a retomada das terras, “embora insuficiente para reunir todos os parentes desaparecidos ou esparramados e trazê-los de volta” (2019, p.139) é uma grande conquista e, que também faz parte do processo de territorialização, com um “maior agenciamento indígena” ao reconquistar o território.

No caso de Jequié, os movimentos indígenas que surgem na cidade falam sobre a retomada, a princípio da própria história contra ao apagamento institucionalizado. Alguns dos indígenas que vivem em contexto urbano refletem sobre a “viagem da volta”, perfazendo e construindo outros caminhos possíveis para resgatar a própria história e se recusam a serem apagados e desafiam a lógica colonial do genocídio, abordada por Cruz (2021). Desse modo, algumas pessoas tiveram seus cordões umbilicais cortados com o seu território e se “perderam”, de certa forma, como o caso de minha avó, que saiu de sua terra e não retornou, assim como a identidade étnica ficou “esparramada” no tempo, não sabemos exatamente de qual pertencimento é o seu, nem mesmo foi perpetuada pela família, diferentemente de Dona Patrocínia.

A vista disso, quando se trata de apagamento nos esbarramos com um contexto de silêncio, abordado por Pollak (1989). O autor descreve que ao contrário da “memória oficial”, que está relacionada com a memória nacional em um contexto homogeneizante e uniformizador, existe a “memória subterrânea” que ressalta a história oral e subverte o silêncio, reivindicando espaço e entrando em disputa. Nesse sentido, há uma reflexão no que diz respeito ao “esquecimento”, observando as causas do silêncio e as razões políticas que estão embricadas, principalmente quando existem memórias de dor, sofrimento, feridas não cicatrizadas e, às vezes, falas que foram reprimidas. Entretanto, o autor descreve que para mudar este cenário, é necessário desenvolver, sobretudo, a escuta, pois apesar das lembranças em alguns casos estarem confinadas ao silêncio, são “transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas” (Pollak, 1989, p. 3).

Percebo que há relatos de dores que foram escondidos das falas e que, por vezes, não foram transmitidos, tanto com as dificuldades da minha avó, quanto com Dona Patrocínia, que repete inúmeras vezes o quanto foi difícil viver estas experiências pois ela teve que lutar muito, tal como transrito acima, **“foi uma perseguição horrível!” e “nós já sofreu aqui, mas Deus ajudou, né? Foi melhorando...”**. As memórias de dores são escondidas, e somente o que há nas entrelinhas que é possível de analisar, porque não existe uma descrição do sofrimento. Além disso, outro ponto é quando há o “esquecimento” quando pensamos na “memória oficial”, este que envolve uma razão política para tal silêncio, principalmente quando existem essas memórias de dor que esconde nomes de culpados, enraizado na história genocida do Brasil, tanto para a população negra e indígena. Dessa forma, Pollak (1989) evidencia que quando o passado

permanece mudo, é produto de um trabalho exercido pela gestão da memória, ou seja, como a memória local institucionalizada trabalha sobre o assunto?

À vista disso, acredito que uma ferramenta para contrariar a história homogeneizante, a “história oficial” da forma como está e o silêncio, é acreditar na memória coletiva enquanto uma possibilidade do “presente contado colorir o passado”, como Pollak (1989) descreve. Nesse sentido, a memória coletiva permite “...definir o que é comum a um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais” (1989, p. 1), assim como salvaguarda o passado entre as coletividades. Além da memória coletiva, “a história de vida ordena acontecimentos que balizam uma existência” (1989, p. 11), tornando-se outra ferramenta necessária que mostra mais que uma história individual, mas reflete em toda essa existência.

Isto posto, outro escritor que aborda sobre o assunto é Trouillot (2016), que pensa os mecanismos de silenciamento, o acesso a produção da historiografia e as narrativas que privilegiam um lado na história. Dessa maneira, ele busca aprofundar as narrativas, isto é “o que diz sobre o que aconteceu”, com intuito de buscar um “giro antropológico ao indagar como a história funciona, ou seja, a forma e os processos e produções da narrativa.” (2019, p. 320), segundo a análise de Zuker (2019) diante da obra de Trouillot (2016). Sendo assim, tentar entender o modo como as narrativas do passado são construídas e questioná-las também é uma forma de combater o silenciamento

Ademais, no início dessa pesquisa há uma frase da Conceição Evaristo (2017), tratando sobre a memória dolorida como um espaço de resistência e percebendo o aspecto não só de resistência, mas de reflexão. Nesse sentido, retornando ao assunto, quando se trata de indígenas em contexto urbano, percebe-se que as cidades foram construídas dentro de terras indígenas que por muitas vezes essa “história oficial” não conta, mas que é contada pelas histórias de vida das pessoas e pelas memórias coletivas. Dessa forma, as trajetórias de vida vão se permeando de forma que a territorialização tenha um agenciamento indígena, onde não há morada para o silêncio.

Apesar das tantas dificuldades enfrentadas por indígenas em contexto urbano, como discutidas pelo artigo de Campos e Campos (2023), que inclui a invisibilidade dos aparelhos públicos locais, inclusive os lugares públicos da memória, assim como racismo e a falta de direitos na cidade, é possível também perceber que há um fortalecimento de pertencimento étnico, pelo menos em Jequié. Digo isso porque tive algumas experiências trabalhando e me aproximando das questões indígenas na minha cidade e as pessoas

buscam, seja de modo mais particular e intimo, ou seja de modo coletivo, o seu pertencimento étnico na cidade, construindo movimentos que aproximem vínculos e fortaleçam suas histórias, isso é o caso de Rafael Borges, Victor Hugo, Ana Paula Evangelista, Joelson Almeida, Adriana Fernandes Carajá, dentre outras pessoas indígenas que vivem em contexto urbano e não permitem que suas histórias sejam apagadas.

O artigo de Oliveira (2023) está muito relacionado com ao que descrevo, ao relatar das trajetórias de mulheres indígenas em Oiapoque, Amapá. A pesquisadora reconhece um espaço de fluxos e coexistências, assim como levanta uma contribuição no que concerne aos vínculos que são restabelecidos nas cidades e como as mulheres fortalecem também um lugar de pertencimento étnico de diferentes maneiras, da mesma forma que ampliam um sentido de territorialização.

Portanto, tanto a história de Dona Patrocínia quanto a da minha avó, Angelina Maria de Jesus, mostra o outro sentido que deram aos espaços por onde passaram e os vínculos desenvolvidos. Não acredito que exista um apagamento por completo, nem mesmo a extinção, nesse sentido, há um rastro que indica um caminho, mas esse rastro precisa ser buscado e regado, precisa ser cuidado, assim como, deve ser objeto de observação atenta. Esses rastros se interligam e como gosto de dizer, costuram, outras histórias, visto que não são individuais. Nesse sentido, acredito que muito se diferenciam os relatos de Dona Patrocínia com os que colhi a respeito da história de minha avó, relatos que mantém acessa a chama do reconhecimento étnico e que não deixou se perder, ainda que ambas histórias existam lacunas que o tempo deixou.



Figura 32: Percursos que trilhei

em Jequié em 2024.

Fonte: Acervo Pessoal.



ACABAMENTO

Depois de chegar aqui, acredito que não pude escolher outra forma de construir essa pesquisa, senão pelas histórias de vida. Retomo à discussão de trabalhar com essa metodologia, porque foi a partir dela que pude pensar em um horizonte das subjetividades costuradas. Arfuch (2016) trata das emoções que são despertadas dentro do espaço biográfico e como o afeto é entrelaçado a partir da contação de histórias, influenciando os nossos pensamentos e a memória emocional. Dessa forma, o afeto como uma dimensão social e um sentimento que permeia na construção de uma biografia, citando, inclusive que “com a ajuda de uma memória autobiográfica, a consciência fornece-nos um eu enriquecido pela nossa própria experiência individual” (2016, p.250).

Sendo assim, à medida que eu refletia e costurava essas histórias, era também tocada pelas emoções e pelas imaginações. Ao estar com Dona Patrocínia me pegava imaginando a minha avó Angelina, de como ela deveria contar suas histórias. Por um tempo ficava pensando em como se passaram tantos anos e eu só descobri sobre a existência da minha avó tão recentemente e que foi, a partir dessa pesquisa, que pude recolher os retalhos de sua trajetória. Acredito que para além de uma relação com minha família paterna, de quem me aproximei apenas recentemente, imagino que isso também não seja individual, mas está inserido de um parâmetro social em que não sabemos a história dos nossos antepassados e que o silêncio é algo muito recorrente. Tanto a população negra quanto indígena sofrem até hoje com a negligência de uma “nação”, espécie de genocídio histórico institucionalizado, como trata Abdias do Nascimento (2016), que apaga suas histórias e omite o nome dos culpados por tal apagamento.

Danaga (2020) propõe uma reflexão, a partir de Antonio da Silva Awá, indígena Tupi-Guarani, acerca do legado que deixamos para aqueles que ficam e a importância de dar continuidade à sua existência, mesmo depois da morte:

Um entendimento de que a vida nada mais é do que um breve intervalo de tempo, uma curta passagem por esse mundo. E, enquanto se faz a travessia, é imprescindível, se fazer viver nas pessoas, se fazer existir pelos seus, é esse o único modo de durar... (Danaga, 2020, p. 114)

Sendo assim, esse modo de duração não acontece dentro de um aspecto da “história oficial” de uma cidade, por exemplo, mas acontece a partir da oralidade, de histórias de vida, ainda que particulares, mas, por ora sociais, como também da aprendizagem que é perpetuada pelas pessoas, de geração em geração. Por isso, ir contra ao apagamento é sinônimo de estarmos abertos a escuta.

Nesse sentido, a costura da história da minha avó Angelina Maria de Jesus é para refletir sobre uma mulher de origem indígena que viveu em contexto urbano, passou por deslocamentos, assim como Dona Patrocínio, observando o “esparramamento” em ambas histórias. No entanto, no caso de minha avó, há um aspecto do apagamento, não apenas institucional, visto que a cidade não conta a história do seu povo, mas também familiar. Observo que apesar de isso estar acontecendo, existem também as memórias que foram deixadas, nas fotos e nas lembranças passadas pela oralidade.

Em paralelo, analisei os fragmentos das histórias de Dona Patrocínio como forma de comparar à trajetória de vida de outra mulher indígena que vive em contexto urbano, e refletir os deslocamentos e “territorialização”. Também me interessei por fazer o registro da dimensão cultural de suas histórias, sua sabedoria e conhecimento de plantas medicinais. Foram muitas as dificuldades e percalços enfrentados, no decorrer da vida, no entanto, ela manteve acesa a chama de sua identidade e sentimento de pertencimento a um povo cuja história seguirá adiante, através do legado familiar.

Dessa forma, “Acabamento” é um termo que utilizei para algo que não está acabado, sendo assim, não está concluído. Muitos questionamentos que surgiram no decorrer dessa escrita e investigação não serão respondidos, mas os caminhos foram abertos, para que a história dos povos indígenas reverbere rumo à continuidade. Inclusive, na introdução deste trabalho, escrevi sobre o meu processo, ainda na adolescência de me auto reconhecer uma mulher negra, de cor parda, e aqui finalizo este texto pensando um pouco mais sobre a minha identidade. No entanto, apesar de agora saber que sou neta de uma mulher indígena, eu não consigo me autodeclarar como indígena, porque sou vítima direta da violência de um passado colonial que resiste ao nosso tempo e continua a impor uma ideologia de apagamento da memória e presença dos povos indígenas, em nossa sociedade. Contudo, apesar de ser testemunha e, por que não, vítima desta violência, através da minha história pessoal, é muito significativo saber da minha ascendência étnica.

Assim, este trabalho foi uma contribuição para a área da antropologia, analisando os estudos de indígenas do Nordeste, processos de migração e deslocamentos - que intitulei de andanças - que envolvem o “esparramamento”, “territorialização”, ideias que percorrem pelo “território” e “corpo-território”, como também o retorno e a “viagem da volta”. Ademais, recorri também a referências históricas locais do Gongogi-BA e de Jequié-BA, como também uma crítica ao que se entende por “história oficial”, em contraponto com as histórias de vida e oralidade, pensando sobre diferentes práticas de

apagamentos e silêncios que moram na memória da construção de uma cidade, mas que também reflete em histórias de família, como a minha.

Tentei mostrar a importância de enxergarmos a memória e as histórias de vida como instrumentos de pesquisa antropológica. Desejo que possamos refletir sobre as histórias de nossas ancestrais, ainda que marcadas pelo sofrimento. Este trabalho aborda tópicos por vezes mais críticos, mas também das emoções por mim vivenciadas. Por alguns momentos pensei que não fosse possível chegar até aqui. Depois que tive um sonho, percebi que estava no caminho certo e isso me deixou mais tranquila para seguir o que eu estava fazendo. Dessa forma, segui na coragem de costurar essa colcha de retalhos, que revelam pertencimento, identidade, território e, sobretudo, os percalços e um fragmento das vivências de duas mulheres indígenas.

REFERÊNCIAS

ALVES PAGEHÚ, Laudiceia da Vitoria. Trajetória Gueren (1500-2020): história de sobrevivência até o território pataxó hähähäe. Monografia, Fiei/UFMG, 2020. Disponível em: <https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2020/TCC-2020-Laudiceia.pdf>.

ARAÚJO, Emerson Pinto de. *A Nova História de Jequié. Salvador. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2017.*

ARFUCH, Leonor. El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política, deSignis, v. 24, p. 245-254. 2016.

ASSIS, Harmensz Van Rin Moraes de. Topônimos no Sul da Bahia : nominações dos municípios originados da Capitania Hereditária de São Jorge dos Ilhéus (1950 a 1960). Dissertação, página 86. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2018.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. **O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia.** Cadernos AA - Antropologia e Artes, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014Tradução . . Disponível em: <http://cadernosaa.revues.org/245>. Acesso em: 05 jan. 2025.

CAMPOS, M. B. de; BARBOSA DE CAMPOS, T. A urbanização dos indígenas à luz da teoria urbana crítica: interpretações a partir dos pataxó na região metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil). Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 420–440, 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/130870>. Acesso em: 30 dez. 2024.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O processo de assimilação Terena.** In: Série Livros I. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil/Museu Nacional, 1960.

CARVALHO E SILVA, Márcio Douglas. OS PAUS DE ARARA: a migração de nordestinos na década de 1950, sob o olhar das fotorreportagens da revista O Cruzeiro. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica - CLIO (Recife. Online), ISSN: 2525-5649, vol. 40, Jul-Dez, 2022 <http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2022.40.2.9> Artigo Recebido em: 18/06/2021. Aceito em 26/09/2021.

CARVALHO, Rodrigo Coelho de. As migrações e a urbanização no Brasil a partir da década de 1950: um breve histórico e uma reflexão à luz das teorias de migração. Revistas UFVJM, 2019.

CONCEIÇÃO, Renaido Santos da; MAIA, Meirilane Rodrigues. **A cidade de Jequié-BA:** Processos históricos de ocupação, povoamento e Materialização do espaço urbano. Periódicos PUC Minas, v. 31 n. 66 (2021): Julho a Setembro, 2021.

COSTA DE OLIVEIRA, M. A. TRAJETÓRIAS, PERTENCIMENTOS E LUTAS DO VIVER NA CIDADE: MULHERES INDÍGENAS EM OIAPOQUE (AMAPÁ, BRASIL). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 295–325, 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/130452>. Acesso em: 5 jan. 2025.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. ‘**Quando a terra sair**’: os índios tuxá de rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas. Fundação Nacional dos Povos Indígenas, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>. Acesso em: 09 de set. de 2024.

DANAGA, Amanda Cristina. Sujeitos, narrativas e grafias: reflexões sobre etnobiografia e liderança. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 12, n.2. 2020.
de Carvalho, Maria Rosário G. 2018. “A Identidade Dos Povos Do Nordeste”. *Anuário Antropológico* 7 (1):169-88. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6242>.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória – Ocupação Conceição Evaristo.** Canal do Youtube Itaú Cultural (2017). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DEVLDHaRtQ>. Acesso em 05 de jan. de 2025.

FEBRE. Direção: Maya Da-Rin. Produção: Vitrine Filmes. **Brasil**, 2020.

Hill, Jonathan, editor. **1988. Rethinking History and Myth: Indigenous South. American Perspectives on the Past.** Urbana: University of Illinois.

História de Jequié. Disponível em: <https://www.jequie.ba.gov.br/historia>. Acesso em 03 de janeiro de 2025.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE Cidades. **Jequié Histórico.** Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jequie/historico>. Acesso em 26 de dez. de 2024.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE Cidades. **Panorama - População de Jequié**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jequie/panorama>. Acesso em 06 de nov. de 2024.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. **Pessoas indígenas, segundo percentual da população residente** - Jequié 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jequie/pesquisa/10102/122229>. Acesso em 06 de set. de 2024.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. **Pessoas indígenas, segundo percentual da população residente** - Jequié 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jequie/pesquisa/10102/122229>. Acesso em 06 de set. de 2024.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. **Pessoas indígenas, segundo percentual da população residente** - Gongogi 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/gongogi/pesquisa/10102/122229>. Acesso em 06 de nov. de 2024.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. **Pessoas indígenas, segundo percentual da população residente** - Jequié 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jequie/pesquisa/10102/122229>. Acesso em 06 de set. de 2024.

CASTOR, Jennifer. História da Certidão de Nascimento. Certidão da Nascimento. Disponível em <https://certidaodenascimento.com.br/historia-da-certidao-de-nascimento/>. Acesso em 04 de janeiro de 2025.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Editora Abril, 1984.

Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú. Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2017. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/ndl/pagina/detalhes/1563>. Acesso em 27 de dez. de 2024.

Mendes dos Santos, Gilton e Soares, Guilherme Henrique. RAPÉ E XAMANISMO ENTRE GRUPOS INDÍGENAS NO MÉDIO PURUS, AMAZÔNIA. Amazônia, Rev. Antropol. (Online) 7 (1): 10-27, 2015.

Milanez, F., Sá, L., Krenak, A., Cruz, F. S. M., Ramos, E. U., & de Jesus, G. dos S. (2019). Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas / Existence and difference: racism against indigenous peoples. *Revista Direito E Práxis*, 10(3), 2161–2181. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/43886>

NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, **2016**.

NAVARRO, Eduardo de Almeida (2013). *Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil.* São Paulo: Global. p. 561. 624 páginas. ISBN 9788526019331.

NETO, Antônio Bispo Marcelo. A presença negra em “A Nova História de Jequié” do memorialista Emerson Pinto de Araújo. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Dissertação de Mestrado Profissional), Vitória da Conquista, 2024.

Oliveira, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta : Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Editora Contracapa, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais.* Mana, Rio de Janeiro, v. 4, p. 47-77, 1998.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos* [online]. 2014, v. 20, n. 42, pp. 377-391. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>>. Epub 24 Nov 2014. ISSN 1806-9983.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, **1989**.

POZ, J. D. *A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena.* Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 6, n. 2, 2007. DOI: 10.5216/sec.v6i2.918.

Prefeitura Municipal de Gongogi. Disponível em <https://www.gongogi.ba.gov.br/>. Acesso em 05 de jan. de 2025.

RAMOS, Alcida. “Metodologias, nem contra, nem a favor, muito pelo contrário”. *Cuadernos de Antropología Social* 50, 2019, pp. 21-31. RC de Carvalho - Revista Espinhaço, 2019. Rio de Janeiro: UCAM: 2001.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SAMAIN, Etienne. Para que a antropologia consiga tornar-se visual. Brasil: comunicação, cultura e política. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados.** Brasília/. DF: INCTI/UNB, 2015. BRASIL. Decreto n.º 65.810, de 8 de dezembro de 1969. Convenção.

SANTOS, Milton. **A cidade de Jequié e sua região.** Revista Brasileira de Geografia, Rio de Janeiro, ano XVIII, n. 1, p. 71-112, jan./mar. 1957.

SCHRÖDER, Peter. “Curt Nimuendajú”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2023. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/autor/curt-nimuendaju>. Acesso em 28 de dez. de 2024.

SILVA, Hélio. A SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA: ANDAR E VER. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SIQUEIRA, Eudes Batista. Hoje é dia de festa n'aruanda: identidades étnicas, simbolismos e ancestralidades no Ilê Axé Orussalê/Eudes Batista. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Dissertação de Mestrado – PPGREC), 2016.

SOARES, Ana Luiza Morais. Os silêncios dos arquivos e a antropologia histórica: história indígena na cidade. *Tematicas*, Campinas, SP, v. 31, n. 61, p. 266–288, 2023. DOI: 10.20396/tematicas.v31i61.17333. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/17333>. Acesso em: 30 dez. 2024.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Os Pataxó Hâhâhâi e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia. 2019.** 355 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade; CARVALHO, Maria Rosário. **Povo Pataxó Hâhâhâe.** Povos Indígenas no Brasil, 2005. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3_H%C3%A3-H%C3%A3-H%C3%A3-H%C3%A3e. Acesso em 28 de dez. de 2024.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado:** história oral. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o Passado: Poder e a Produção da História.** Curitiba: Huya, 2016, 263p.

TUXÁ, Felipe. Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil. In: ZELIC, Marcelo; ZEMA, Ana Catarina; MOREIRA, Elaine. Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021.

VIEIRA, Ricardo. Etnobiografias e descoberta de si: uma proposta da Antropologia da Educação para a formação de professores para a diversidade cultural. *Pro-Posições*, v. 24, n. 2, p. 109-123, 2013.

XAKRIABÁ, Célia. **Corpo território.** In: GOMES, Ana Maria R.; LIMA, Débora; OLIVEIRA, Mariana; MARQUEZ, Renata. Catálogo da exposição Mundos Indígenas. Belo Horizonte - MG: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020, p. 78-109.

XUCURU-KARIRI, Rafael. RETOMAR O BRASIL: UM ESTUDO DAS CARTAS ESCRITAS PELOS POVOS INDÍGENAS NOS ÚLTIMOS 50 ANOS. Universidade Federal da Bahia (Tese de Doutorado), 2023.

ZUKER, Fábio. Resenha de “**Silenciando o Passado: Poder e a Produção da História.**” Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil, 2019.

Aponte a câmera no QR CODE ao lado para ter acesso aos áudios que foram colocados na pesquisa:

