

**Terra de indígenas e não indígenas:** um olhar sobre os descendentes Cariri e Paiaiás da missão do sahy

Land of indigenous and non-indigenous: a look at the descendants Cariri and Paiaiás of the sahy's mission

Leila Damiana Almeida dos Santos Souza<sup>1</sup>  
Kleber Peixoto de Souza<sup>2</sup>

**Resumo**

Este trabalho versa sobre os processos identitários de um grupo de descendentes indígenas da comunidade Missão do Sahy, no Município de Senhor do Bonfim, BA. O objetivo da investigação foi analisar, a partir das narrativas, como os processos de atribuição da identidade conduziram o (não) pertencimento étnico dos descendentes indígenas da localidade. Na orientação teórica utilizamos formulações epistemológicas acerca da “misturação dos índios”, do hibridismo cultural e da diáspora. No campo metodológico as análises qualitativas do estudo de caso foram possibilitadas pela relação dialógica entre pesquisadores e objeto de estudo, a partir da valorização das respostas obtidas, assim, foi possível construir a imbricação da historiografia, dos pressupostos teóricos e das narrativas orais. Os resultados revelaram que aos indígenas diversas identidades foram atribuídas em diferentes épocas e contextos, essa atribuição gerou uma desconstrução das identidades que se deu por meio de um processo de “misturação” e pelo hibridismo cultural. Por meio das formulações acerca da diáspora, concluímos que as novas identidades no plano cultural vêm se constituindo numa dinâmica de produção e autoprodução, onde os descendentes assumem não só o seu pertencimento, mas também buscam meios para se afirmarem como comunidade descendente dos indígenas Cariri e Paiaiás.

**Palavras-chave:** Descendente Indígena. Diáspora. Hibridismo. Identidade.

---

<sup>1</sup> Pedagoga, com Doutorado e Mestrado no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), atuando na Licenciatura em Educação do Campo. E-mail: leila.damiana@ufrb.edu.br

<sup>2</sup> Graduado em Pedagogia (1996) na Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (FE/UnB). Na mesma instituição realizou sua Especialização em Educação (2004) e Mestrado em Educação (2006). É doutorando em Ciências da Educação pela Universidade do Minho - Portugal, em parceria com a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Foi docente na Universidade de Brasília (UnB), na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e na Faculdade Maria Milza (FAMAM), nesta última foi coordenador do curso de Pedagogia. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: kleber.peixoto@ufrb.edu.br

## Abstract

This work deals with the identity processes of a group of indigenous descendants from the Missão do Sahy community, in the municipality of Senhor do Bonfim, BA. The objective of the investigation was to analyze, from the narratives, how the processes of identity attribution led to the (non) ethnic belonging of the indigenous descendants of the locality. In the theoretical orientation we use epistemological formulations about the “mixing of the Indians”, cultural hybridism and the diaspora. In the methodological field, the qualitative analyzes of the case study were made possible by the dialogical relationship between researchers and object of study, based on the valuation of the responses obtained, thus, it was possible to build the overlap of historiography, theoretical assumptions and oral narratives. The results revealed that different identities were attributed to the indigenous people at different times and contexts, this attribution generated a deconstruction of identities that took place through a process of “mixing” and by cultural hybridism. Through formulations about the diaspora, we conclude that new identities in the cultural sphere have been constituted in a dynamic of production and self-production, where descendants assume not only their belonging, but also seek ways to assert themselves as a descendant indigenous of the Cariri and Paiaias.

**Keywords:** Indigenous descendant. Diaspora. Hybridity. Identity.

## Introdução

Este não é um trabalho de etnólogos, antropólogos ou mesmo historiadores. Trata-se de uma inquietação inicial que levou educadores a adentrarem num universo onde os povos indígenas e seus descendentes sofrem em grande escala um processo de estigmatizações e privações culturais.

Quando o Brasil alcançou os 500 anos pós descobrimento vivenciamos diversos discursos de reconhecimento e reparação social para com os primeiros habitantes da “Terra Chã e Formosa”, da Terra da Santa Cruz. No advento dos 500 anos de descobrimento o quê se comemorava? Os primeiros contatos dos portugueses com os nativos? A abertura para iniciar uma jornada secular de exploração do homem e dos recursos necessários à produção social da vida?

Os anos se passam e, desde o dia em que a tripulação de Pedro Álvares Cabral avistou os primeiros nativos, deveríamos comemorar o

aniversário da negação da identidade destes povos e não a tal descoberta: “Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências” (CAMINHA, 1963, p. 10).

Com o descobrimento abria-se um enorme labirinto onde os povos tradicionais foram colocados e junto com eles um bombardeio de informações culturais que desconsideravam suas vidas e o modo de viver. As identidades dos nativos foram logo sendo atribuídas de acordo com os olhos e a intenção dos colonizadores, como destacou Caminha: “não duvido que eles se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé”; “Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”; “os gentis”; “os selvagens”. (CAMINHA, 1963, *passim*)

O processo de exploração de novas terras levou os europeus a adentrarem em territórios muitas vezes desconhecidos. Na tentativa de chegar às Índias Orientais, uma das esquadras – a de Cristóvão Colombo – acabou aportando em território que, posteriormente, seria conhecido como América ou Índias Ocidentais (MARQUES, 1992). Então, somando as “descobertas” de Colombo com as significações dadas aos nativos por Pero Vaz de Caminha, a resultante foi uma classificação homogeneizante que atribuiu indistintamente aos habitantes da costa sul-americana o nome “índio”.

Ao tratar do modo de perceber e atribuir significados ao outro, torna-se oportuno evidenciar que os indígenas sempre tiveram um olhar de desconfiança para com o branco. O índio Ailton Krenak no relato “O Eterno Retorno do Encontro”, afirma que as narrativas antigas, de mais de quinhentos idiomas diferentes, só na região da América do Sul, apontavam que seus antepassados já sabiam do contato com o homem branco mesmo antes de ele acontecer:

Na história do povo Tikuna, que vive no rio Solimões, na fronteira com a Colômbia, temos dois irmãos gêmeos, que são os heróis fundadores desta tradição, que estavam lá na Antiguidade, na fundação do mundo, quando ainda estavam sendo criadas as montanhas, os rios, a floresta, que aproveitamos até hoje. Quando esses dois irmãos da tradição do povo Tikuna - o mais velho ou o que

saiu primeiro que se chamam Hi-pí, e seu companheiro (Jo-i) de aventuras na criação do mundo tikuna - ainda estavam andando na terra e criando os lugares, eles iam andando juntos, e quando o Jo-i tinha uma ideia e expressava essa ideia, as coisas iam se fazendo, surgindo da sua vontade. O irmão mais velho dele vigiava, para ele não ter ideias muito perigosas, e quando percebia que ele estava tendo alguma ideia esquisita, falava com ele para não pronunciar, não contar o que estava pensando, porque ele tinha o poder de fazer acontecer as coisas que pensava e pronunciava. Então, Jo-i subiu num pé de açaí e ficou lá em cima da palmeira, bem alto, e olhou longe, quanto mais longe ele podia olhar, e o irmão dele viu que ele ia dizer alguma coisa perigosa, então Hi-pí falou: “Olha, lá muito longe está vindo um povo, são os brancos, eles estão vindo para cá e estão vindo para acabar com a gente”. O irmão dele ficou apavorado porque ele falou isso e disse: “Olha, você não podia ter falado isso, agora que você falou isso você acabou de criar os brancos, eles vão existir, pode demorar muito tempo, mas eles vão chegar aqui na nossa praia”. E, depois que ele já tinha anunciado, não tinha como desfazer essa profecia (NOVAES, 1999, p. 35).

Olhares diversos acabam por criar representações do outro tendo como parâmetro as percepções que se tem acerca de si. Assim, ao pensarmos a representação da diferença, esta, como afirma Homi Bhabha (1998, p. 20), “não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição”. Portanto, não é o pertencimento étnico de um indivíduo ou grupo que deve determinar os aspectos culturais do outro, pois, “a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 1998, p. 20).

Portanto, a dimensão histórica que compõe o presente estudo não se justifica pela simples necessidade de um encadeamento temporal dos fatos, pelo contrário, o que se deseja é olhar o passado e perceber as transformações ocorridas no campo das subjetivações, individual e/ou coletiva. Importa perceber não só como as identidades foram sendo atribuídas historicamente aos indígenas, mas conhecer os “entre-lugares” e as estratégias que possibilitaram a emergência de novos signos que formaram a identidade cultural desses sujeitos. Portanto, ao analisar uma determinada realidade é preciso considerar que

o que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade

de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 1998, p. 20).

No caso da Missão do Sahy, a compreensão do objeto de estudo passou pela necessidade de reconstruir e analisar, à luz dos Estudos Culturais, os fatos históricos que envolveram os indígenas brasileiros, do Nordeste e envolvem os descendentes indígenas pesquisados.

Na seara historiográfica, foram mobilizados diversos estudos, partindo da Carta de Pero Vaz de Caminha até chegar aos fatos e registros da realidade da Missão do Sahy. Os olhares culturais lançados para os aspectos da história foram possibilitados, entre outros, pelos estudos de Marinyze Prates de Oliveira (2004) e Silviano Santiago (2006). Já as análises e descrições dos fatos históricos mais gerais valeram-se dos estudos de Laura Melo e Souza (1986; 2001), Ribeiro (1983), Linhares (1990), Darcy Ribeiro (1970; 2004), Prezia e Hoornaert (1989), e ainda dos indígenas Sônia Guajajara (2012) e Gersen Baniwa (2006; 2010). Os aspectos locais tiveram o suporte das autoras Maria Glória da Paz (2004; 2009), Paulo Batista Machado (2007), Miranda (2007; 2010), Jaciônira Silva (2003), Maria das Neves Dourado (2008), Maria Glória da Paz e Marlúcia Paiva (2008).

Ao se desviar das descrições e análises na perspectiva histórica, os horizontes foram sendo indicados pelos estudos no campo da Cultura e, por conta do objeto de estudo, a perspectiva cultural também foi analisada pelo viés antropológico. Os debates e as construções epistemológicas em torno das identidades lançaram luz ao estudo e acabaram por atrair outros aspectos conceituais que vieram reforçar as pretensões de estudar a realidade histórico-cultural de uma comunidade de descendentes indígenas. Destacam-se, então, as formulações acerca de identidade feitas por Stuart Hall (2003; 2006), Homi Bhabha (1998), Paula Caleffi (2003).

Focando as identidades atribuídas aos indígenas pelos europeus, os debates dos processos identitários receberam reforço da perspectiva

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

antropológica que apontou a necessidade de analisar a constituição dos indígenas brasileiros pela ótica da mistura de raças e etnias. Vieram fazer parte do rizoma teórico deste estudo os trabalhos de José Augusto Laranjeiras Sampaio (2002), Maria Rosário Carvalho (2011), João Pacheco Oliveira (1998a; 1998b; 1994) e Manuela Carneiro da Cunha (2007; 2009).

Iniciadas as leituras, vivências em campo e as análises, percebeu-se que eram necessários investimentos na área dos Estudos Culturais que oferecessem sustentação aos debates da “misturação” identitária e cultural dos indígenas, assim, os estudos sobre hibridização foram incorporados às construções teóricas da pesquisa. Nestor Garcia Canclini (1997; 2000) foi o autor mais utilizado para essa aproximação, no entanto, autores já mencionados como Hall (2003) e Bhabha (1998) também foram trazidos para a “roda dialógica” construída em torno do objeto de estudo.

Não bastava mapear as negações identitárias ocasionadas por um processo de atribuição de uma identidade eurocêntrica ao indígena brasileiro, nem mesmo a defesa de que esses processos foram forjados através de um processo de mistura interétnica, por sua vez perpassado pela noção de hibridização, onde ocorrem os momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação (HALL, 2003, p. 34).

Foi imperativo incorporar uma vertente dos Estudos Culturais que apontasse para as possibilidades transformadoras da identidade cultural nas dimensões individual e coletiva: somaram-se ao campo conceitual os escritos de Márcio André Braga (2006) e Orlando Sampaio Silva (2007) sobre essas dimensões. Mas, faltava um elo que permitisse entender a dinâmica recriadora e produtiva dos posicionamentos assumidos e nas especificidades da identidade cultural, então as formulações de Stuart Hall (2003) sobre diásporas vieram fechar o círculo conceitual construído para a análise da pesquisa.

Importante frisar que o enquadramento conceitual criado não se fundou sobre uma ótica de prevalência de estudos e conceitos. O imbricamento das diferentes abordagens foi utilizado desde as primeiras descrições dos fatos históricos inerentes à fundação de Senhor do Bonfim.

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

Segue presente quando as análises se voltaram para o distrito da Missão do Sahy. Também houve o entrelaçamento teórico ao analisar os acontecimentos que marcaram a constituição identitária dos povos indígenas desde os primeiros contatos com os portugueses.

A escolha foi por uma não linearidade de fatos e acontecimentos, pois as relações entre o global e o local não devem se prender a uma ordem estática e limitadora. Ou seja, mesmo se tratando de uma cultura local e inscrita num determinado tempo histórico, pode-se afirmar que: “as disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais. As culturas, é claro, têm seus ‘locais’. Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam” (HALL, 2003, p. 36).

No caso da relação colonizador-indígena foi possível demarcar alguns momentos e formas em que a cultura europeia foi sendo imposta aos indígenas no Brasil, no Nordeste, especificamente na Missão do Sahy. Isso se deu pelo fato de os integrantes da cultura ocidental terem dificuldades de aceitar como válida outra cultura e negarem que outros povos pudessem se organizar a partir de princípios que não os seus, assim, acabaram agindo de modo a atribuir identidades diversas a esses povos.

Esse processo de generalização da condição indígena em detrimento da diversidade que envolve esses povos contribui para o que está sendo chamado de negação do “ser índio”. Essa negação muito se deve ao imaginário construído em torno desses povos. Os primeiros registros escritos e gravuras acerca dos indígenas foram realizados pelos colonizadores, assim, prevalece no imaginário a descrição parcial de alguns povos dos quais se aproximaram.

Trazer a constituição dessas identidades atribuídas e, ao mesmo tempo, defender a formulação de uma análise que mostre o caráter produtivo da cultura, bem como sua permeabilidade para incorporar os conhecimentos, tradições e narrativas dos povos indígenas nos possibilitou, na condição de pesquisadores, encarar desafios e trabalhar com as descobertas.

## **Caminhos, Desafios e Descobertas: eis que surgem os elementos da pesquisa.**

O presente estudo foi operacionalizado no âmbito do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, em nível de mestrado. Mas sua gênese surge da parceria estabelecida entre a Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), na qual fui docente, o Ministério da Educação e a Secretaria Municipal de Educação de Senhor do Bonfim. Parceria que buscou operacionalizar as ações do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID/CAPES/MEC), através do projeto denominado: Fazendo Ciência na Docência: a popularização das ciências num contexto de diversidade social, cultural e educacional.

As intervenções realizadas no âmbito do PIBID objetivaram o desenvolvimento de atividades que viessem contribuir para a percepção dos saberes e do pertencimento étnico de uma comunidade tradicional das adjacências da cidade de Senhor do Bonfim.

A partir das atividades docentes desenvolvidas na comunidade, surgiu um olhar inquietante que acabou por conduzir a uma análise da história dessa comunidade de descendentes indígenas. Foram essas inquietações iniciais que encorajaram a busca por um Programa de Pós-Graduação onde, além do levantamento histórico, pudessem ser estudados/investigados os processos de constituição da identidade de um grupo que transita entre os sabores e os dissabores de serem descendentes de indígenas.

A partir dessa parceria foi necessário definir, à luz das teorias estudadas, o objeto de estudo, sua problematização e os objetivos da pesquisa; definir o enquadramento teórico para o estudo, mas, sobretudo, conviver com a realidade investigada de modo que acolhêssemos as descobertas e buscássemos respostas às várias dúvidas e indagações sobre o pertencimento étnico dos moradores da Missão do Sahy, eis o grande desafio individual e coletivo.



Entendendo que pensar o pertencimento não seria tarefa apenas dos pesquisadores, mas um desafio a ser encarado pelos sujeitos, optou-se então por criar situações dialógicas em que a história da Missão, as lendas, as crenças e o trabalho ligassem o presente ao passado dos supostos descendentes indígenas.

Papéis definidos, momento de delimitar os sujeitos e o local da pesquisa. Ficou evidenciado que seria preciso fazer uma delimitação dos sujeitos, muitos se dispuseram a contar a história da Missão do Sahy e as narrativas dos seus conterrâneos. Porém, nem todos faziam parte de um mesmo núcleo social, dois eram de uma localidade chamada Aldeinha, sendo uma criança e um adulto; duas senhoras da sede do distrito que assumem relação com descendência indígena e outra que não possui essa identificação, mas conhecem bem as narrativas do seu povo, todas identificadas como acessíveis, por já terem contribuído com outros estudos; por fim um jovem presidente da Organização Não-Governamental Casa do Aprendiz Urupês, que busca identificar os traços culturais dos antepassados e agrupá-los com expressões culturais de hoje.

Um dado importante a ser destacado foi o incômodo inicial desses sujeitos por conta de uma busca excessiva de informações acerca da história da comunidade. Isso muito se deve à emergência do debate nas instituições de ensino básico e superiores acerca do pertencimento étnico dos moradores da Missão do Sahy. Compreendendo as angústias, foi tomada a decisão de substituir os nomes reais por nomes fictícios, ou seja, foram usados nomes de indígenas brasileiros acompanhados dos seus significados. Outros dois sujeitos foram incorporados à pesquisa pela necessidade de se buscarem os laços da Missão com a comunidade de remanescentes quilombolas de Tijuaçu, esses tiveram os nomes alterados por nomes africanos. Assim, constituíram-se os sujeitos: Urupês, Apoema, Aiyra, Upiara, Ibotira, Kumari, Asante, Thema.

Sujeitos definidos, situações dialógicas criadas. Agora seria preciso caracterizar o local da pesquisa. Empreendeu-se não apenas uma descrição do distrito de Missão do Sahy e da comunidade denominada Aldeinha. Foi

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

feita uma análise permeada pelas significações que os sujeitos da pesquisa têm do local em que vivem articuladas com aspectos historiográficos, baseados em escritos de autores nacionais e regionais. A intenção foi puxar a “ponta da rama”, a descendência indígena, mas as controvérsias e dúvidas das oralidades que acompanharam as mesmas imprecisões e superficialidades contidas na “história oficial”. Às narrativas e os aspectos históricos sobre o local somaram-se as formulações conceituais no campo da cultura, trazendo análises sobre etnicidade, identidade cultural, hibridização, diáspora e outros.

Preliminarmente cabe adiantar que o povoado de Missão do Sahy faz parte do município de Senhor do Bonfim - BA, estando localizado a 8 km da sede. Os registros indicam que a comunidade começou a se constituir com os indígenas a partir da chegada dos portugueses por volta do século XVII.

Outrora, por volta do Século XVII (1697), foi instalado pelos franciscanos na localidade o Arraial da Missão de Nossa Senhora das Neves do Sahy. No longo processo de colonização, a Missão foi elevada a Vila, em julho de 1722, passando a ter status administrativo da Coroa Portuguesa. Em 1841 todos os bens da Missão foram confiscados e devolvidos ao último Frade. O aldeamento foi extinto em 1864, restando aos moradores a tarefa de reconstituir, por meio das histórias orais, os laços das atuais comunidades com o seu passado.

Na tentativa de reorganizar a vida pessoal, após a morte do esposo, bem como garantir uma localização para o labor e o sustento dos filhos, Dona Edite, hoje com 79 anos, fundou uma comunidade distante da sede da Missão do Sahy denominada Aldeinha. A primeira necessidade da matriarca era prover o sustento da prole, mas com o tempo foram sendo incorporados elementos da cultura dos antepassados nos artesanatos que até hoje são feitos para garantir o sustento da comunidade.

Tempos atrás os costumes indígenas influenciaram a decisão de terem apenas casamentos consanguíneos na Aldeinha, atualmente isso foi flexibilizado, mas essa é uma marca que ainda se mantém entre os membros da comunidade. Além dos traços físicos da organização geográfica, do *Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

manejo do solo, do trabalho e da distribuição dos bens, a Aldeinha acumula histórias que podem contribuir para o autorreconhecimento dos indígenas da Missão do Sahy, bem como para um futuro reconhecimento governamental.

Então, na condição de pesquisadores, a tarefa de reconstituir, por meio das histórias orais, os laços das atuais comunidades com o seu passado também foi assumida.

Definidos os sujeitos, caracterizado o local e assumidos compromissos, chegou o momento de apresentar o percurso metodológico. Não há como negar que “em qualquer área nova a investigação começa forçosamente pela busca e elaboração do método”. (VYGOTSKY, 1996, p. 59). Por tornar-se parte de um campo de estudo que ainda não havia explorado, a área de Estudos Culturais se apresentou de fato como nova, porém, rica em possibilidades de estudo e análise.

Diante da novidade acadêmica e epistemológica, foi mesmo necessário elaborar o método de trabalho, pois o objeto acabou requerendo a inserção, mesmo que periféricamente, em outras áreas de conhecimento, além da educação e dos Estudos Culturais somaram-se a história e a antropologia. Seria impossível replicar fidedignamente uma metodologia e procedimentos de investigação prescritos anteriormente por outros métodos. Essa decisão conduzida pelo objeto de estudo ainda demonstrou que:

Podemos enunciar como tese geral que todo planejamento novo dos problemas científicos, conduz inevitavelmente a novos métodos e técnicas de investigação. O objeto e o método de investigação mantêm uma relação muito estreita. Por isso, a investigação adquire uma forma e um curso completamente novos quando está relacionada com a busca de um método novo, adequado ao novo problema; neste caso a investigação se diferencia substancialmente daquelas formas nas quais o estudo simplesmente aplica as novas áreas os métodos já elaborados e estabelecidos na ciência (VYGOTSKY, 1995, p. 47).

Em nome da relação direta entre objeto de estudo e o método de investigação optou-se por uma análise/pesquisa ancorada na abordagem qualitativa. Esta abordagem se pauta na relação dialógica entre pesquisador e objeto pesquisado, que leva em conta os significados agregados às

respostas obtidas dos sujeitos, valoriza as interações sociais, e possibilita ações discursivas e reflexões (LÜDKE e ANDRÉ, 2003, p. 27-29). Essa perspectiva de análise se demonstrou muito próxima das pretensões em olhar os processos constitutivos da identidade dos sujeitos e problematizá-los a partir das significações que os mesmos davam ao seu pertencimento étnico.

Ao buscarmos os fundamentos do estudo de caso, encontramos nas construções de André e Lüdke (2003, p. 17) algumas indicações. Afirmam as autoras que o estudo de caso visa descobrir algo que ainda não foi investigado, e nunca é um método pronto e acabado. Afirmam que discussões tendem a ser novas mesmo quando o pesquisador possui uma base teórica e formulações pré-estabelecidas. É preciso que o pesquisador esteja atento a novos elementos da pesquisa, de modo que compreenda o poder recursivo do conhecimento.

A técnica empregada para obtenção dos dados foi a entrevista, que segundo Antônio Carlos Gil (1999) consiste numa forma de diálogo assimétrico que possibilita a interação social e oferece flexibilidade para que os entrevistados possam esclarecer o significado de uma resposta ou adaptarem-se às circunstâncias da entrevista. Para Menga Lüdke e Marli André (2003, p. 33-34), a entrevista constitui um poderoso instrumento de pesquisa, entretanto, devemos tomar cuidado com as perguntas, com sua formulação, de modo que não inflijamos o direito e as exigências que o informante tem ou faz de se resguardar quanto a algum ato invasivo ou pergunta impertinente.

Procurou-se interferir o mínimo durante as entrevistas, em alguns momentos os entrevistados pareciam interessados em saber a opinião dos entrevistadores, nesse momento procurou-se encaixar novas perguntas que facilitassem o entendimento da pessoa sem que fosse necessária a emissão do ponto de vista dos entrevistadores.

Outra técnica empregada foi a análise de documentos. Para André e Ludke (2003, p. 38), consiste numa fonte de pesquisa natural, permite evidenciar novos enfoques que não foram apreendidos em outros métodos, assim como possibilita verificações sempre que for necessário por conta da

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

sua objetividade.

No campo procedimental, entende-se que o estudo foi norteado pela etnopesquisa exploratória de cunho qualitativo, mediante a abordagem do estudo de caso. Valeu-se de entrevistas gravadas, as quais foram denominados encontros dialógicos. Como eram guiadas pelas histórias de vida dos sujeitos, não houve a necessidade de um roteiro semiestruturado, no entanto, existiam questões norteadoras em cada encontro dialógico: origem da Missão do Sahy; a existência dos indígenas e a possível relação como os mesmos; as narrativas e lendas da Missão e as tradições culturais e religiosas. Também foram realizadas análises em documentos sobre a fundação de Senhor do Bonfim e na cópia do relatório do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN).

Entendemos que, para que se responda algo é preciso uma pergunta, por conseguinte, surge a problematização: Como as narrativas dos descendentes revelam as identidades atribuídas ao índio e, identificando-as, possibilitam a instauração de um processo de constituição das identidades individual e coletiva?

Para que se obtenha a (s) resposta (s) à problematização apresentada, o estudo foi conduzido pelo seguinte objetivo geral: analisar a partir das narrativas como os processos de atribuição da identidade conduziram o (não) pertencimento étnico dos descendentes indígenas da Missão do Sahy. Por consequência, alguns objetivos específicos foram necessários para organização das ações investigativas; tem-se então: buscar a relação dos episódios de atribuição/desconstrução da identidade dos indígenas com os processos de mistura étnica e hibridismo cultural; analisar as formas pelas quais as formulações epistemológicas de diáspora podem direcionar a constituição das identidades individual e coletiva com vistas à emergência do pertencimento ético cultural; analisar a influência das narrativas e lendas da Missão do Sahy no processo de atribuição/desconstrução das identidades, e numa perspectiva diaspórica analisar a constituição das identidades individual e coletiva.

Com esse desenho metodológico foram feitas as imersões nos episódios  
*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

em que os indígenas aparecem como atores dos processos históricos global e local. Atores sem protagonismo, ou seja, sujeitos da história, mas na condição de sujeitos à exploração e privações culturais. Para não se prender no campo das descrições, foram a esses incorporados os aportes teóricos no campo da cultura e as narrativas dos participantes da pesquisa.

O presente artigo, por se tratar de uma apresentação sintética de uma longa pesquisa, não nos permite pormenorizar todas as descobertas e elaborações realizadas. No entanto, é importante destacar que houve uma preocupação em manter um encadeamento entre as partes do presente trabalho de modo que conjugássemos as diversas vozes em busca da compreensão de fatos e das respostas para o problema e objetivos elencados.

Ao primeiro capítulo denominamos *Hām mōnāyxop hā mōkputox* (Terra dos descendentes dos antepassados): um encontro com a história da Missão do Sahy. O título na língua Maxacali tem a intenção de aproximar os descendentes da comunidade a elementos dos antepassados, no caso os aspectos linguísticos. Sabe-se que as etnias que possivelmente habitaram a localidade não tinham como tronco linguístico o Maxacali, pois os registros confirmam que os povos que viveram mais próximos da Missão do Sahy foram os Cariris, que até hoje habitam o norte do estado e foram catequizados e escravizados por volta do ano 1703 pela Missão Franciscana de São Gonçalo do Salitre, no atual município de Campo Formoso, distante apenas 16 km. Já os Paiaiás foram indígenas que viveram nas terras a 28 km de Missão, em Itapicuru de Cima, entre os anos de 1689 e 1834, tendo os Freis Capuchinhos como dirigentes da Missão Santo Antônio e Nossa Senhora da Saúde. Também é registrada presença desta etnia nos atuais municípios de Jacobina e Campo Formoso.

Ainda se tratando do primeiro capítulo, este se organiza a partir do entrecruzamento de fatos, memórias e teorias, onde os binarismos culturais, do tipo aqui/lá, são transpassados por conceitos como identidade, cultura, hibridismo (HALL, 2003, p. 109), criando assim um processo ao mesmo tempo descritivo e argumentativo. As vozes dos sujeitos entremeiam e são entremeadas pelas teorias justamente por se acreditar que o foco em Senhor

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

do Bonfim ou na Missão do Sahy, considerando o “aqui” (presente), não pode estar dissociada de um olhar voltado para o “lá” (passado). Olhar Bonfim e a Missão enquanto “local” não exclui a necessidade de uma análise “global” das ações colonizadoras, por conseguinte, essas são ações se complementam e ainda absorvem os aportes teóricos no campo cultural.

A mesma lógica de construção textual e de análise é utilizada para tratar da parte “Aldeinha: espaço de (re) construção étnica e social”. A reconstrução do local no espaço e no tempo é feita através dos registros históricos e das narrativas contadas pelos sujeitos da pesquisa. Assim, torna-se possível ligar a comunidade da Aldeinha e seus membros aos antepassados, os indígenas, provavelmente os Cariris e/ou Paiaiás. Registros, teorias e narrativas acabam criando um “movimento alado” que permite ao leitor se transportar das serras do Monte Tabor, na Missão, às serras das Jacobinas; do Rio de Contas ao Rio São Francisco, em pontos extremos do território brasileiro; acompanhar a rota de fuga da negra Mariinha do Recôncavo ao sertão, bem como sua exploração pelo território que hoje é a comunidade quilombola de Tijuaçu; também adentrar nas matas da Aldeinha.

O segundo capítulo, *Mamópa Reju: caminhos e identidades dos povos tradicionais das Terras D’além Mar*, continua na viagem pelos recantos brasileiros, agora reportando ao tempo do descobrimento. Os sujeitos da pesquisa também se “metem” nesses tempos idos, afinal, é dos seus antepassados que o capítulo trata. Volta ao tempo do descobrimento para começar a desenrolar o “romance” do que está sendo considerado um processo de atribuição/desconstrução de identidade. O tópico continua a tratar deste processo de desconstrução e da resistência dos indígenas brasileiros, neste ponto as teorias dos Estudos Culturais também entremeiam os processos de invisibilização dos indígenas, oferecendo simultaneamente diversas análises ao processo argumentativo.

O tópico *Yāykix pupi hāhām*: a atual face dos indígenas brasileiros traduz não só etimologicamente o sentido da frase na língua Maxacali, mas expressa o movimento atual dos indígenas no Brasil: luta pela terra. Debates

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

atuais são trazidos à tona para demonstrar que as identidades atribuídas não foram ações do passado, hoje a violência se faz pelos meios institucionais como forma de garantir a exploração do capital em terras indígenas.

No terceiro capítulo, *DesConstrução da Identidade Indígena: hibridizações e misturas dos indígenas nordestinos e da Missão Do Sahy*, é dada centralidade às formulações acerca da desconstrução da identidade indígena e aproxima a essas formulações a teoria da hibridização. Muda o ponto de partida, mas não o método criado para narrar, fundamentar e analisar as temáticas culturais, portanto, são sempre presentes as narrativas e lendas da Missão do Sahy. Os debates sobre hibridização e diásporas ganham um “afago” direto, o capítulo se subdivide em dois tópicos que focam a hibridização na Missão e a diáspora na Bahia, lembrando que não há como tratar o local sem adentrar no geral e vice-versa. Enfim, a perspectiva de análise é híbrida e diaspórica, por isso pode falar de trans-lugar. Assim, o capítulo se subdivide em: *Uma Compreensão para Além do Local: hibridização cultural dos povos indígenas e Indígenas na Bahia: percursos, misturas e diásporas*.

### **Aldeinha: um espaço de (re)construção étnica e social**

Como dito anteriormente o entrelaçamento dos aspectos metodológicos e epistemológicos nos permite realizar simultaneamente uma descrição do local (Aldeinha) a partir das vozes dos descendentes de indígenas; trazer aportes teóricos e ainda estabelecer algumas análises. Dessa forma, passamos a apresentar de modo imbricado parte das ações metodológicas da pesquisa, o referencial teórico e algumas análises.

A comunidade conhecida como Aldeinha, localizada numa região afastada do centro da Missão do Sahy, acaba sendo um elo dos atuais moradores com os povos tradicionais que ali viveram isolados até a chegada dos missionários no século XVII.

Os indícios da presença indígena estão registrados na historiografia

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*



regional, nos relatos orais e até mesmo em estudos da 7ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), realizado em março de 2008. As marcas de descendência nos estudos de Lourenço Silva (1906) aparecem quando afirma que “Sahy era uma aldeia de indígenas da tribo Pataxó para onde mais tarde ocorreram outros tipos de brancos e negros” (SILVA apud DA PAZ, 2009, p. 79). Já o relatório técnico do IPHAN atesta que “... os colonizadores portugueses se deram conta de que as terras baianas já tinham donos: os indígenas. Foram providas então, diversas ações de extermínio contra eles que se espalhavam por diversas regiões do território da Bahia. Em Missão do Sahy não foi diferente” (IPHAN-7ªSR, 2008, p. 2). O técnico responsável pela vistoria na Missão de Nossa Senhora das Neves do Sahy primeiramente apresenta um viés histórico, mas acaba destacando traços étnicos e outros aspectos de cunho arqueológico que indicam a presença indígena:

Os vestígios da presença indígena, contudo, apesar de raros, ainda podem ser percebidos na pele cabocla e no cabelo liso de muitos dos antigos moradores do local (IPHAN-7ªSR, 2008, p. 2).

(...) boa parte da área residencial e do entorno de Missão do Sahy apresentam um considerável potencial arqueológico. A presença de vestígios arqueológicos aflorando à superfície em alguns pontos vistoriados é relativamente comum (IPHAN-7ªSR, 2008, p. 2).

No cemitério de Missão dos Sahy, um dos locais vistoriados, é o mesmo que outrora pertencia ao convento e que ainda hoje é utilizado pela população. (...) são encontradas ossadas de enterramentos ocorridos anteriormente, além de objetos muitas vezes relacionados à cultura indígena como cachimbos, utensílios de cerâmica, ornamentos e oferendas de caráter mortuário ritualístico (IPHAN-7ªSR, 2008, p. 3).

Somam-se a essas informações técnicas, presentes em relatório de órgão do Governo Federal, as memórias orais e registros fotográficos de espaços e achados arqueológicos. Ao entrevistar o jovem Urupês<sup>3</sup> (2011), essas memórias surgem em diversos momentos.

Objetos arqueológicos aqui existem muitos, porém eles ficam em poder de pessoas que nós não temos acesso, ainda aqui na comunidade. Muitos deles já foram levados, não estão mais aqui.

<sup>3</sup> Nome indígena que significa: um tipo de cogumelo ou “orelha de pau”, também é uma coletânea de contos e crônicas de Monteiro Lobato.

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

Temos registro de cachimbos<sup>4</sup> encontrados a mais ou menos três a quatro metros de profundidade. Eles são ornamentados e confeccionados em barro, alguns deles têm até detalhes de rostos que remetem ao rosto do europeu (URUPÊS, 2011).

Quando questionado sobre a localização e preservação desse material, bem como algumas ruínas, informa que:

Uma unidade de um desses cachimbos, com a réplica do rosto, está em poder de uma senhora daqui da comunidade. Existe outros dois, já num outro formato, mas com o mesmo material, mesma argila, em poder de uma outra pessoa daqui da comunidade também. Têm também fotografias, de cem, cento e cinquenta anos atrás, que mostram tanto esses objetos arqueológicos como mostram alguns pontos naturais que são os sítios arqueológicos (URUPÊS, 2011).

o Cemitério Missão do Sahy que além de alguns túmulos lá que tem hoje cem, cento e cinquenta anos de construção, nós temos ainda ruínas do muro que era do convento franciscano, ainda temos algumas ruínas, conservadas (URUPÊS, 2011).

Este patrimônio histórico material encontra-se ameaçado pela falta de preservação e pela incompreensão que se tem da ancestralidade indígena. Falta, sobretudo, aos que se assumem como descendentes, o pertencimento étnico, pois é perceptível que os descendentes da Missão têm dificuldades de se autodefinirem como grupo étnico. Para os antropólogos, esses grupos têm como características “as formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tal pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem” (MONTAGNER, 2007, p. 34).

Assim, para que realmente se aceite uma etnicidade, seja Pataxó, Cariri (Kiriri) e/ou Paiaia (Payayá), é preciso somar aos registros históricos e as memórias orais um sentimento de pertencimento. Caso contrário, os que se foram continuarão sendo vistos como personagens de memórias remotas e os que se apresentam como descendentes vistos ora como sonhadores ora como aproveitadores. Esta última forma quando a etnicidade possa render alguma vantagem pessoal.

Esse contexto de dúvidas e incertezas acaba contribuindo para que as

---

<sup>4</sup> Fotografia de um destes cachimbos encontra-se anexada ao relatório do IPHAN. *Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

controvérsias que cercam a localidade da Aldeinha sejam reais e atuais, mesmo diante de todo um processo de reconstrução étnica e social que os moradores da localidade vêm alcançando.

Voltando as origens da Aldeinha, além do nome fazer alusão a uma forma de organização geográfica dos indígenas, também traz uma carga semântica, histórica e socialmente reveladora para os descendentes indígenas da Missão do Sahy. Quanto ao primeiro aspecto – geográfico –, a própria disposição das residências remete a uma organização espacial das aldeias, portanto, não fica evidenciada a intencionalidade de criação da Aldeinha como forma de preservação das origens dos povos tradicionais.

Os registros orais existentes foram confirmados pelas entrevistas realizadas por esta pesquisa. Os dados que foram mobilizados apontam que a ocupação do espaço e a constituição da comunidade não se deram a princípio pela noção de pertencimento étnico. Deram-se, sim, pelas necessidades pessoais de uma mulher diante da sua viuvez. Hoje, no entanto, existe a noção de pertença às origens tradicionais. Mesmo de forma enviesada, a depender dos interesses em jogo, aflora um irrestrito pertencimento à cultura ancestral.

Por conta dos assédios ocorridos nos últimos anos aos moradores da localidade e também por uma estratégia financeira, as entrevistas com a matriarca da Aldeinha se tornaram mais difíceis. Este deve ser o motivo pelo qual as produções acadêmicas consultadas (teses, dissertações, monografias e artigos – DA PAZ, 2004; DA PAZ E PAIVA, 2008; SANTOS, 2007; DOURADO, 2008; SANTOS E GONÇALVES, 2011; OLIVEIRA, 2012) voltadas para Missão dos Sahy pouco ou nada mencionam sobre a Aldeinha. Um artigo científico nos revela algo que pode explicar a sonegação de informações por parte de moradores da Aldeinha:

Alguns destes fragmentos foram obtidos através das narrativas de sua matriarca, que a princípio contava com desenvoltura e orgulho como tinha criado aquele lugar onde reside com a sua família, mas hoje devido a procura de muitos curiosos sobre o assunto, a família e ela mesma não se dispõem mais a fornecer informações; os motivos alegados são os mais diversos, e vão desde a necessidade de preservação da intimidade coletiva da família, até a questão de obtenção de algum ganho extra com essas narrativas (SANTOS e

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

GONÇALVES, 2011, p. 5).

Por outro lado, as poucas informações que existem sobre a origem da Aldeinha são de domínio público, assim, em uma das entrevistas essas reminiscências vieram à tona. Ao entrevistar Apoema<sup>5</sup> (2011), compreendemos o processo de formação da localidade e tivemos como entender a relação dos nativos com o artesanato de cipó.

Quem cumeçô tudo na tribo foi Edite<sup>6</sup>. Lá num tinha nada, era só mato. Mas dispôs que ficou sem marido levou seus fios tudo prá lá. Então fez umas taperazinha e foi arrumando, dispôs começo a fazer cesta e bonecas de palhinha pra pode vender e dá de cumé pra todo mundo (APOEMA, 2011).

Essa origem do nome é confirmada por Santos e Gonçalves (2011), ao evocarem a figura da senhora Edite Maria Arcanjo e atribuir a mesma a organização inicial, bem como toda condução da Aldeinha.

Segundo a matriarca, o local, afastado do centro do povoado, foi habitado por ela e seus filhos logo após o falecimento do seu esposo. Viúva e sem ter uma situação econômica que possibilitasse o sustento dos filhos menores, contudo sem querer doá-los para serem criados por algumas famílias de melhores condições, resolveu isolar-se e sobreviver daquilo que a mata poderia prover: a caça, a pesca, frutos silvestres, a comercialização do oricuri, uma espécie de fruto de uma pequena palmeira do sertão do Nordeste e a confecção de pequenos cestos de cipó (SANTOS e GONÇALVES, 2011, p. 4).

Quando realizamos as primeiras aproximações com membros da Aldeinha, em 2011, surgiu a informação de que existiam 52 habitantes dentre os quais 35 eram adultos e 17 eram crianças e adolescentes. Esses indivíduos estavam distribuídos em 10 famílias, sendo todos “filhos” da localidade. Os matrimônios deveriam seguir laços sanguíneos, portanto, eram comuns casamentos entre primos. Esta informação acabou apontando uma proximidade cultural com outras etnias indígenas, portanto, a temática

---

<sup>5</sup> Nome de origem indígena que significa: aquela que vê mais longe. Utilizado para simbolizar uma mulher de 78 anos que consegue perceber todo processo histórico e analisar a situação atual.

<sup>6</sup> O nome da matriarca foi mantido, pois é público sua identidade por conta da liderança que exerce, mesmo com seus 79 anos. No entanto, seguindo a definição inicial do texto seu nome será substituído nos momentos em que a referência ao nome for feita, assim terá como codinome: Jaci, que significa: mãe dos frutos.

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

foi explorada em uma entrevista com Upiara<sup>7</sup>, um dos filhos de Dona Edite. Na oportunidade, quando perguntado sobre os casamentos entre familiares, respondeu:

Sim, o casamento acontece entre os primo. Entre irmão num pode e também num pode entre tios e subrinhos. Mas isso já tem tempo que num acontece. Hoje tá mais fácil casá com gente que não é dos Cariri (UPIARA, 2011).

– É verdade que quando se casa com alguém de fora não pode ficar na Aldeinha? Por que isso?

Tem uma meia verdade ai. Se se juntar com arguém de fora, pode ser que essa pessoa já tenha casa, trabalho e tudo mais, como é que vai largá tudo pra morar na Aldeinha? O que acontecia bem antes era que não tinha espaço aqui, intão se casasse fora fosse morar fora também. Mas sou da opinião que se puder casá com os daqui melhor. É gente nossa, gente que a gente conhece (UPIARA, 2011).

– Mas essa decisão com relação aos casamentos é por uma questão cultural?

Não, eu acho que não. As pessoas até fala que é para num misturar mais o sangue com quem não é índio, mas num é bem assim não. É mais pela coisa da moradia e do traibaio (UPIARA, 2011).

As respostas oferecem elementos importantes para se pensar a questão indígena na Aldeinha. Primeiro o pertencimento étnico que aparece na primeira e na última resposta, nesta última encontra-se presente a ideia de “misturação”<sup>8</sup> dos indígenas. “*Hoje é mais fácil casá com gente que não é dos Cariri*”. Neste estudo, foi a primeira vez que alguém da Aldeinha se assumiu como Cariri, ou seja, se auto identificou como descendente indígena.

Por isso, ter consciência da condição indígena é fundamental para a determinação do pertencimento étnico. Assim sendo, o poder de auto nomeação das coletividades e a noção de respeito à alteridade são pontos a serem considerados nos processos de reconhecimentos das comunidades indígenas. Importante frisar que esses não são critérios fechados.

As possibilidades para que uma comunidade tradicional, como a Aldeinha, seja reconhecida passa também pela preservação e guarda de

---

<sup>7</sup> UPIARA: nome de origem indígena que significa: o que luta contra o mal.

<sup>8</sup> Termo utilizado por Maria do Rosário Carvalho, 1988 e João Pacheco de Oliveira, 1999. *Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

utensílios de antepassados, pela identificação de sítios arqueológicos que tenham valor histórico para a comunidade e que ajudem na identificação do território e no seu reconhecimento étnico. Pensando assim, a Missão do Sahy conjuga todos esses fatores, no entanto, há um espalhamento desses elementos, o que dificulta tanto o autorreconhecimento quanto o reconhecimento externo/oficial da descendência indígena. É importante uma orientação dos órgãos indigenistas para que os moradores saibam que “é a capacidade de reconhecer no espaço fatos e locais vinculados à tradição de um povo que constitui o principal pré-requisito para o reconhecimento de alguém como membro daquela comunidade” (PARAÍSO, 1987, p. 14).

Quanto à mistura, quando se trata de populações descendentes, não é raro o surgimento de falas como essa: “*As pessoas até fala que é para num misturar mais o sangue com quem não é índio*”. Isso não é uma especificidade da Aldeinha e dos parentes de Upiara. A misturação de indígenas, sobretudo no nordeste brasileiro, foi fruto de um processo histórico de desconstruções da cultura nativa através de atribuição de uma cultura introjetada pelos colonizadores.

Hoje o maior problema não está nas relações de consanguinidade e, conseqüentemente, no autorreconhecimento e na aceitação da especificidade étnica. Os indígenas e descendentes se deparam com a dificuldade do Governo/FUNAI em reconhecer o “índio misturado” como índio, isso se deve ao não enquadramento de alguns povos no modelo de “índios puros”, “primitivos”, a exemplos dos povos tradicionais da Amazônia e do Xingu.

Por outro lado, é importante ter conhecimento de que os laudos antropológicos, sustentados pelas teorias do campo da cultura (identidade, hibridismo, diáspora), têm defendido o pertencimento étnico de diversos povos no Brasil. Um exemplo é o trabalho de Delvair Montagner (2007) sobre a construção da etnia Náwa, no Acre:

Podemos considerar as relações sociais entre o regional e o índio como sendo de igualdade, pois uma pessoa branca ao casar com uma índia ou mestiça índia, passa a se considerar ideologicamente igual ao parceiro: índio. (...) Os filhos de um casal assim misturado, apesar de terem uma parte de sangue de branco e outra de índio, são considerados da “raça” Náwa, pois “moram no mesmo lado” destes,

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

em sua terra, nasceram e se criaram nela (MONTAGNER, 2007, p. 85).

No processo de criação do grupo étnico Náwa seus membros geraram uma cultura própria, buscando resquícios antigos dentro de um território delimitado, considerado de uso comum de seus antepassados. Elegeram como uma das marcas de indianidade cacos de cerâmica, materiais líticos, antigas capoeiras e cemitérios, sobre os quais todos concordam quanto a sua procedência histórica (MONTAGNER, 2007, p. 43).

As situações enfrentadas na Missão do Sahy e as descobertas sobre a cultura Náwa se aproximam substancialmente de uma das acepções de cultura apresentada por Hall (2003):

O que esses exemplos sugerem é que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma "arqueologia". A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nos mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão a nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p. 44).

Na realidade investigada percebe-se que o retorno ao passado é uma forma dos sujeitos se perceberem como parte de um determinado grupo, porém, não basta apenas o rótulo de índio para se pertencer a uma comunidade indígena, antes é preciso que os sujeitos se reconheçam como parte desta e serem por ela reconhecidos (CUNHA, 1986, p.11). Com isso, intenta-se que a mudança da descendente indígena Dona Edite para uma localidade afastada constituiu, mesmo que sem intenção, uma forma diferente de operar as tradições do seu povo, ou seja, operou a cultura enquanto produção social da vida. Tornou-se culturalmente descendente indígena e não apenas foi rotulada como tal.

Nesse processo de transformações e intermediações culturais muda-se toda uma estrutura de convivência social, retoma-se a cultura dos antepassados para se capacitar através das memórias e produzir a si mesmo

novamente (HALL, 2003, p. 44). Por isso é que Dona Edite e seus descendentes – moradores da Aldeinha – buscam nas tradições dos antepassados o manejo do cipó e transformam esta atividade artesanal na principal fonte de renda da comunidade, além de criar o laço com os povos que lhes antecederam.

Por terem assumido a cultura como produção, transformando-a ao mesmo tempo em matéria-prima e recurso para o trabalho produtivo, Upiara considera que houve uma grande mudança no manejo do cipó e na relação dos descendentes com este labor.

Antes só quem fazia os trançado era os home da família. Mas hoje mulher, menino todo mundo tomou o gosto pelo trabaí; Daqui todo mundo tira algum pro sustento da famiá. Hoje nós melhoremo muito os produto, tem mais variedade, agente usa não só o cipó caititu e o cajal, nois usa também o bambu e a taboca, tudo tirado das mata da região. (UPIARA, 2011).

As transformações produtivas e culturais também são consideradas nos estudos que Santos e Gonçalves (2011) realizaram na Aldeinha e corroboram as afirmações de que a cultura como devir precisa ser muito mais do que uma redescoberta, uma viagem de retorno às origens.

Com o melhoramento das técnicas até então primitivas, o artesanato foi criando o seu espaço de comercialização e transformando-se em renda principal desta comunidade familiar e a exemplo de outros produtos artesanais confeccionados por comunidades similares, os produtos por eles produzidos já são deslocados para outros espaços comerciais. Na comunidade são confeccionados objetos como: caçoas, cestos, bicicletas e burricos decorativos, luminárias e móveis: banquinhos, namoradeiras, sofás entres vários outros. (...) estes produtos são comercializados nas feiras da região, na feira de Missão do Sahy e em feiras artesanais; além de receberem encomendas de todas as partes do país também já forneceram alguns produtos para fora do país. (SANTOS E GONÇALVES, 2011, p. 6).

Com os olhos cegos para a perspectiva transformadora da cultura poderíamos cair na armadilha de dizer que os laços que ligam os descendentes indígenas as suas raízes estão fadadas à extinção, tendo como argumento para tal assertiva os poucos vestígios da história de descendência, a má preservação dos monumentos e sítios arqueológicos, e a paulatina perda das memórias orais por conta da morte dos mais velhos e do desinteresse das gerações mais novas. Todavia, o que mobiliza este estudo é

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*



reconhecer que existe sim todo esse (des) caminho cultural – ancorado nas teorias de misturação, aculturação, hibridismo – só que do outro lado existem os debates sobre reafirmação das identidades (individual e coletiva) e a perspectiva diaspórica da cultura, no entanto, não se trata de decidir pela metade mais bela da verdade, trata sim de olhar para o problema direcionado pela “miopia” que nos faz seres culturais em permanente produção.

### **Considerações Finais**

A presente investigação não se pautou na defesa de uma territorialização ou desterritorialização cultural, mas sim, em apresentar os resultados de uma pesquisa que intentou contribuir para afirmação das memórias e das tradições dos povos que viveram na Missão do Sahy. Com essa preocupação a totalidade desta produção se preocupa em retomar as reminiscências da Aldeinha, do seu artesanato com cipó e a apresentação das suas lendas, fatos e festas, permeados pelos Estudos Culturais. Mas, como este artigo se trata de uma apresentação sintética não se torna possível pormenorizar todas as construções e descobertas.

Após transitar pela história e pelas narrativas de indígenas (e sobre indígenas), é possível afirmar que durante a pesquisa a vertente de cultura não foi empregada como “algo dado, posto, algo dilapidável” (CUNHA, 2009, p. 239). Pelo contrário, por ter se proposto a olhar as interferências na constituição das identidades cultural e coletiva de um grupo de descendentes indígenas, a opção foi pensar a disjunção, mas concomitantemente apontar as possibilidades de junção vários elementos.

Foi o olhar multidimensional e multitemporal que possibilitou idas e vindas ao campo teórico, às histórias, às narrativas e à realidade local dos descendentes indígenas. Poderia até parafrasear o poeta e dizer que: de tudo, ficaram três coisas. Mas teria um problema de quantificação, pois na verdade ficaram muito mais do que três coisas.

### **Referências Bibliográficas**

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

BANIWA, G. L. **O Índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Série Via dos saberes, nº1, Brasília: Ministério da Educação, SECAD, LACED/Museu nacional, 2006.

\_\_\_\_\_. **Quadro geral da educação escolar indígena no Brasil**. Apresentação no I Seminário de Políticas de Ensino Superior e Povos Indígenas. Brasília, 07 de junho de 2010.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CALEFFI, Paula. "O que é ser índio hoje?" A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. Dinamarca, Universidad de Aarhus. In: **Revista diálogos latinoamericanos**, Nº 07, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta, de Pero Vaz de Caminha**. Fonte: Carta a El Rei D. Manuel. Dominus: São Paulo, 1963. Disponível em <http://www.bibvirt.futuro.usp.br> . Acesso outubro de 2012.

CARVALHO, Maria Rosário. REESINK, Edwin e CAVIGNAC Julie A. **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos e alteridades. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: EDUFRN, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. **Relações e dissensões entre conhecimento tradicional e conhecimento científico**. In: REVISTA USP, São Paulo, n.75, p. 76-84, setembro/novembro, 2007.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense: EDUSP, 1986.

DA PAZ, Maria Glória. **Histórias e educação de mulheres remanescentes de Missão do Sahy**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Natal: 2009.

\_\_\_\_\_. **Colégio estadual de Missão do Sahy**: os olhares de uma escola sobre um antigo aldeamento. Dissertação de Mestrado. Universidade de Québec. Canadá, Chicoutimi, 2004.

DA PAZ, Maria Glória. PAIVA, Marlúcia Menezes. **Memórias e práticas religiosas de senhoras remanescentes de Missão do Sahy, no Piemonte da Chapada Norte da Diamantina, Bahia, Brasil**. In: Anais. VII Congresso LUSO-BRASILEIRO de História da Educação. 2008.

DOURADO, Maria das Neves A. **Currículo, narrativas e oralidade**: A *Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

história de vida de D. Terezinha e as contribuições para o currículo da Escola Municipal Antonio Bastos de Miranda – Missão do Sahy. Monografia (Curso de Pedagogia). Universidade do Estado da Bahia (UNEB, Campus VII), 2008.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª edição. Rio de Janeiro: DP& A editora, 2006.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. **Relatório Técnico sobre Missão do Sahy**. 7ª Superintendência Regional, Salvador, BA. 2008.

GUAJAJARA, Sônia. **Discurso proferido na Conferência do Clima da ONU**. Pronunciamento com base na Carta Denúncia da APIB às Nações Unidas. Dezembro de 2012.

LINHARES, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. São Paulo: Campus, 1990.

LÜDKE, Menga e ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. 6ª Ed. São Paulo: EPU, 2003.

MACHADO, Paulo Batista. **Notícias e saudades da Villa Nova da Rainha, aliás, Senhor do Bonfim**. Salvador: EDUNEB, 2007.

MARQUES, Alfredo Pinheiro. **Portugal e o Descobrimento Europeu da América: Cristóvão Colombo e os Portugueses**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1992.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. **Memórias despertadas: experiências de vida Tijuaçu – Ba**. ANAIS do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade. Caetité: MULTI-MEDIA, 2007.

\_\_\_\_\_. Trajetória da comunidade negra rural de Tijuaçu-BA: histórias ouvidas e contadas. In: **Revista eletrônica identidade**. São Leopoldo, RS, Vol. 15, Ano I, janeiro-junho, 2010.

MONTAGNER, Delvair. **Construção da etnia Náwa**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.1, p. 33-108, jul. 2007.

NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. Minc-Funarte/Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, Marinyze Prates de. **Olhares roubados: cinema, literatura e**

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560 2021*

nacionalidade. Salvador: Quarteto/FAPESB, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: **Revista MANA**, vol.4(1):47-77, 1998a.

\_\_\_\_\_. (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998b.

\_\_\_\_\_. “A viagem da volta: Reelaboração Cultural e horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste”. In: **Atlas das Terras Indígenas/Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ. 1994.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. **Identidade étnica dos Xakriabá**: laudo antropológico. Brasília: FUNAI, 1987.

PREZIA, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. São Paulo: Campus, 1990.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global, 1983.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1970

SAMPAIO, José Laranjeiras Sampaio. Vídeo documentário “**As caravelas passam**”, realizado por Instituto Nosso Chão – Fortaleza Ceará, 2002.

SANTIAGO, Silvano. **Ora (direis) puxar conversa!** Editora: UFMG. Belo Horizonte, 2006.

SANTOS, Tatiane Patrícia da S. & GONÇALVES, Valéria Macedo. **Educação familiar**: os valores transmitidos para as crianças remanescentes indígenas da comunidade de aldeinha de Missão do Sahy, Bahia. Vitória, ES. VI Congresso Brasileiro de História da Educação – VI CBHE, 2011.

SILVA, Jacionira Coelho. **Arqueologia no Médio São Francisco**: indígenas, vaqueiros e missionários. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, Recife: 2003.

SILVA, Lourenço Pereira da. **Apreciação circunstanciada do município de Senhor do Bonfim**, 1906.

SOUZA, Laura Mello. **O nome do Brasil**. Revista de História (USP), v. 1, p. 61-86, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade

*Interfaces da Educ., Paranaíba, v.12, n.34, p. 532-560, 2021*

popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.

VYGOTSKY, L. S. O Significado Histórico da Crise da Psicologia: uma investigação metodológica. In: **Teoria e método em psicologia**. SP: Marins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. Obras Escogidas: **Problemas del desarrollo de la psique**. Volume III. Madrid: visor distribuciones S.A., 1995. (Tradução minha)