



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Geociências



JAMILLE DA SILVA LIMA

O SENTIDO GEOGRÁFICO DA IDENTIDADE:

METAFENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE PAYAYÁ

THE GEOGRAPHICAL SENSE OF IDENTITY: METAPHENOMENOLOGY
OF THE PAYAYÁ'S ALTERITY

CAMPINAS

2019

JAMILLE DA SILVA LIMA

O SENTIDO GEOGRÁFICO DA IDENTIDADE:

METAFENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE PAYAYÁ

THE GEOGRAPHICAL SENSE OF IDENTITY: METAPHENOMENOLOGY
OF THE PAYAYÁ'S ALTERITY

TESE APRESENTADA AO INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTORA EM GEOGRAFIA
NA ÁREA DE ANÁLISE AMBIENTAL E DINÂMICA
TERRITORIAL.

ORIENTADOR: PROF. DR. VICENTE EUDES LEMOS ALVES

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA
TESE DEFENDIDA PELA ALUNA JAMILLE DA SILVA
LIMA E ORIENTADA PELO PROF. DR. VICENTE EUDES
LEMS ALVES.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Geociências
Marta dos Santos - CRB 8/5892

L628s Lima, Jamille da Silva, 1986-
O sentido geográfico da identidade : metafenomenologia da alteridade
Payayá / Jamille da Silva Lima. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Vicente Eudes Lemos Alves.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Geociências.

1. Levinas, Emmanuel, 1905-1995. 2. Lugar. 3. Colonialidade. 4.
Epistemologia da Geografia. 5. Povos indígenas. I. Alves, Vicente Eudes
Lemos, 1967-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Geociências. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The geographical sense of identity : metaphenomenology of the
Payayá's alterity

Palavras-chave em inglês:

Levinas, Emmanuel, 1905-1995

Place

Coloniality

Epistemology of Geography

Indigenous peoples

Área de concentração: Análise Ambiental e Dinâmica Territorial

Titulação: Doutora em Geografia

Banca examinadora:

Vicente Eudes Lemos Alves [Orientador]

Agripino Souza Coelho Neto

Antonio Carlos Vitte

Livia de Oliveira

Rafael Straforini

Data de defesa: 26-07-2019

Programa de Pós-Graduação: Geografia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-9590-3370>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/9003594259740782>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**

AUTORA: Jamille da Silva Lima

**O SENTIDO GEOGRÁFICO
DA IDENTIDADE:
METAFENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE PAYAYÁ**

ORIENTADOR: Prof. Dr. Vicente Eudes Lemos Alves

Aprovado em: 26 / 07 / 2019

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Vicente Eudes Lemos Alves - Presidente

Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte

Prof. Dr. Rafael Straforini

Prof. Dr. Agripino Souza Coelho Neto

Profa. Dra. Livia de Oliveira

**A Ata de defesa com as respectivas assinaturas dos membros, encontra-se disponível no
SIGA - Sistema de Fluxo de Tese e na Secretaria de Pós-graduação do IG.**

Campinas, 26 de julho de 2019.

*Para dois grandes amores, Edu e
Rique, que sendo completamente
Outro, sou eu.*

AGRADECIMENTOS

Quero começar estes agradecimentos por aqueles que me acolheram em sua hospitalidade e hostilidade, sem os quais esta tese não teria sido realizada. Ao **povo Payayá**, pela docência ética, que possibilitou uma estrangeira tornar-se próxima. Agradeço, especialmente, ao **Cacique Juvenal Payayá** por viabilizar a pesquisa e tonificar a importância da dimensão sem-sentido da geografia que somos. A **Edilene Payayá**, pela acolhida. A **Val Payayá**, pelas conversas na roça, pelo cuscuz com ovo de sabor inolvidável, pela cumplicidade e também por me ensinar a comer abóbora, chuchu e quiabo crus. A **Jacinta Payayá** e **Otto Payayá**, por compartilharem saberes fitoterápicos, por me libertarem de remédios gástricos alopáticos e pela latente geograficidade. A **Alba Kalil Payayá**, por sua energia contagiante na luta pela alteridade. A **Lourdes Payayá**, pela alegria em compartilhar suas experiências, enquanto mostrava seus álbuns de fotografias. Ao **Pajé Esmeraldo** e sua esposa, **Nita**, pela generosa acolhida no debulhar o feijão. A **Neto Payayá**, pela imediata disposição em me receber, por me conduzir em jabaquaras e em outros terrenos absconsos na Chapada, pela emoção ao falar da sua inseparabilidade do corpo, do mundo e do passado. À **Irã** e **Geraldo**, pela acolhida em Porto Seguro. A **Itã** e **Jumara** pelo vigor Payayá com que cantam os thorés. A **Tom** e **José** (membros do grupo Cabeça), pela sociabilidade. A **Ademário Payayá** e **Arnaldo Payayá**, pelo entusiasmo com a realização desta pesquisa. Aos **Payayá** por desembriagar minha egologia e interpelar o um-para-outro que possibilitou o Outro-no-Mesmo.

Agradeço também a minha família, a começar por minha mãe, **Vanderleia**, por ter me possibilitado sonhar, mesmo quando temia com a eminência de uma frustração. Por sua força, cumplicidade e, sobretudo, por me orientar a caminhar sem me aprisionar. Ao meu pai, **Irineu**, pela explícita alegria no exercício da paternidade, por sua disposição e hospitalidade. A vocês dois, por estarem aqui, mesmo aí. A minha irmã **Janielle**, pela sinergia vital e por seu amor incondicional, que me alimenta. Não há dia que não nos falemos e, apesar de não estarmos mais cotidianamente juntas,

ainda assim, estamos. A minha irmã **Jacielle**, pela relação de confiança (inocente, mas não ingênua). Aos sobrinhos **Gustavo, Lucas e Mariana**, pela alegria incomparável expressa em suas corporeidades. A **João Pedro**, pelo duro legado da vida, mesmo quando liquefeita no parar de pulsar. A **Áurea e Dudu**, pelo cuidado e preocupação em me assistir a qualquer chamado. Pela valorização e respeito ao meu modo singular de caminhar. Aos cunhados **Hailton**, pela intensa amizade; **Hugo, Luciana e Aurélio**, pela torcida a meu favor; e **Ariane**, pelo companheirismo e pelas interlocuções a partir de temáticas da Biologia.

Amigas e amigos que estiveram próximas e próximos, de muitas maneiras, tornaram este período menos penoso. Amigas do sertão: **Lorena** pela sólida amizade e pelo acolhimento sem precaução; **Andreia**, pelo incomensurável carinho e cuidado. Amigos de Limeira (e Rio Claro): **Ritinha e Zelão**, pelas conversas cotidianas; **Cris e Paulo**, pelo entusiasmo e pelas interlocuções afetuosas, densas e, sobretudo, divertidas; **Lúcia, Edinho, Marcelo e Bruno**: pelos encontros regados a sabores e carinho; **Stephanie**, pelo avesso que me faz te querer tão bem; **Henrique e Tiago**, por me fazerem sentir o sertão também aqui no interior de São Paulo.

Além dos Payayá, devo agradecer também a algumas pessoas que me ajudaram especificamente com a pesquisa, de formas pontuais ou muito substanciais. **Diva**, do Colegiado em Geografia de Jacobina, pelo apoio. **Pedro**, da Prefeitura Municipal de Jacobina, Secretaria de Meio Ambiente, pela disponibilização de mapas e muitos dados sobre o município. **Gal**, que esteve sempre presente, me ajudando em vários vai-e-vens em Jacobina. **Minita**, pelo compartilhamento de experiências e poesia. **Diva**, do Centro Cultural de Jacobina, ajudou na busca de livros sobre Jacobina. **Ivaneide, Jacy, José Alves, Keilla, Caetano, Jorima e Fábio**, colegas da UNEB e do doutorado, pelas angústias e pelo companheirismo em diferentes momentos deste processo.

Com **Fábio** compartilhei tanto ideias sobre identidade, pós-colonialismo/descolonialismo, fenomenologia e geografia, quanto o próprio orientador, a quem devo agradecer pela acolhida, receptividade e confiança em mim depositada, aceitando o desafio de me orientar em perspectiva que não é sua primeira opção. Com **Vicente** pude também me sentir menos distante do Nordeste, que temos

como referência natal comum. Me deu liberdade para trilhar o caminho escolhido e, em sua forma discreta de ser, imprimiu marcas importantes no trabalho, as quais deram uma tonalidade específica à tese.

Agradecer a Vicente, meu orientador de tese, me remete a **Agripino**, meu orientador na graduação que acompanhou meu processo de mestrado e, um pouco mais distante, também este doutorado. Por acreditar sempre em mim, pelo entusiasmo pela academia e pelos ensinamentos que me legou para a vida toda, é uma alegria ter você também em minha banca de doutoramento.

Essa trajetória não estaria completa, como agradecimento, sem mencionar os grupos de pesquisa com os quais me envolvi neste período. O mais antigo, **GEOMOV** (Geografia e Movimentos Sociais), da UEFS, especialmente **Maria** e **Edinúzia** que, mesmo que tenha estado um pouco distante nos últimos anos, nossa proximidade se mantém viva. Ao **LAGERR/NOMEAR** (Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência/Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia), da Unicamp, especialmente **Hugo, Lisa, Stephanie, Fernanda, Henrique, Tiago, Nara** e **David**, pelas intensas discussões e inquietações em torno da fenomenologia, da ontologia e da metafísica. E, por fim, do GHUM (Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural), cuja acolhida me abriu novos horizontes para atuação na Geografia, ao mesmo tempo que me brindou com amizades singelas e cuidadosas. A **Valéria** pelas conversas sobre fotografia e imagem. A **Virgínia** pelo interesse compartilhado pela ruralidade os sertões do Brasil. A **Selma** e **Werther**, pelas geografias dos sabores e uma amizade que emana carinho e cuidado. A **Lúcia Helena**, pelo carinho e pelos saberes e sabores compartilhados em nossas experiências ao calor do fogão e das conversas a bordo do Jimmy. E a **Lívia**, pelo rigor, exemplo e todo incentivo que, entre quentes e doces, me ajudou a ver outra perspectiva de mim mesma.

Por fim, a **Edu**, pela plenitude do amor que nos vincula. Por se comprazer em acompanhar-me por trilhas desconhecidas, sinuosas e íngremes durante o trabalho de campo. Pelas discussões calorosas sobre a relação entre ontologia e metafísica, fenomenologias e geografias, experiência e percepção, dentre tantas outras. Por abrir-se e alimentar a geograficidade sertaneja em terras paulistas, ao tempo que provocou a abertura a outras geografias regionais nas intrépidas viagens de Jimmy pelo Brasil.

Pela correspondência entre sentir e sentido. Por ser eu, sem fusão, sem ser posse, mas na relação intersubjetiva que não se traduz na conjuntura da identificação tautológica, mas na transsubstanciação, pela qual se desenha o eu de Henrique, nosso filho, a quem também agradeço. A este outro eu, que mesmo sendo “meu filho” não é propriedade. Parafraseando Lévinas, em *“Le temps et l’Autre”*, não o tenho, mas o sou, de algum modo. A você, **Rique**, pelo amor compartilhado, pela leveza proporcionada no “fazer campo” e no próprio construir da tese, pelos bilhetes afetuosos e pelas elaboradas histórias em quadrinhos deixadas sobre minha mesa de trabalho, pela exterioridade que me faz sentir o existir pluralista.

“A ruptura da essência é ética.”

Emmanuel Lévinas

RESUMO

O SENTIDO GEOGRÁFICO DA IDENTIDADE: METAFENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE PAYAYÁ

O papel do lugar nos debates sobre identidade apresenta uma ambivalência que vai da celebração à condenação. Se de um lado há o entendimento da centralidade dos lugares para a constituição das identidades, de outro lado tem crescido o clamor pela diferença que nos leva à ênfase no não-lugar. Esta ambivalência ganhou novo fôlego após os anos 1990 com a globalização, tanto com a relevância que os movimentos identitários de resistência (étnicos, raciais e de gênero) alcançaram, lutando por seu lugar, enquanto território, quanto com a força que o clamor pelo respeito à diferença e o sentido opressor e colonial da identidade receberam, questionando o papel dos processos de territorialização nos conflitos e na negação da diferença que promovem a captura do Outro pelo Mesmo. No entanto, em vez de enfrentar a questão pela relação identidade-diferença, a deslocamos para o nexos entre consciência-lugar, desfazendo esta associação que dá relevo ao sentido frente ao sem-sentido. A prevalência da consciência é compreendida como um dos instrumentos da razão imperialista colonizadora, eurocêntrica, e por isso é necessário fissurá-la para um outro sentido geográfico de identidade. Mas como significar nossa relação geográfica e sua implicação para a identidade libertando-se das amarras da consciência e dos modelos coloniais de intelecção do ser? Este é o principal questionamento mobilizador da tese, o qual será enfrentado a partir da (1) experiência com os indígenas Payayá, da interlocução com (2) a filosofia de Emmanuel Lévinas e com suas (3) reverberações no pensamento descolonial latino-americano. Os Payayá, cuja historicidade e geograficidade se entrelaçam com a própria constituição colonial, da Bahia e do Brasil, foram aquartelados e oprimidos até o seu desbaratamento, ao ponto de serem declarados extintos pela historiografia e pelos órgãos oficiais brasileiros no século XVIII. Rompendo o silenciamento a que foram compelidos, iniciam um movimento de retomada que tem em Cabeceira do Rio, povoado do município de Utinga (Bahia), seu aqui, enquanto alteridade, permitindo a evasão de si necessária à hospitalidade. Simultaneamente, este lugar também é hostilidade, na disputa que culmina com a conquista do Território Indígena Payayá. As narrativas Payayá provocam deslocamentos na metafenomenologia de Lévinas, a qual nos interpõe a necessidade de romper com as molduras ontológicas. O primado da ética da alteridade, como metafísica, exige atender ao chamado do Outro, um “eis-me aqui” que não se cristaliza no Dito, pelo seu vínculo com a consciência, dando trânsito ao Dizer, em sua verbalidade, abrindo caminho para o sem-sentido e para o incompreensível. Esta filosofia é de uma radicalidade descolonial, e por isso nos permite pensar uma geografia desde a América Latina, na qual os Payayá são esse Outro que fecunda o sentido geográfico da identidade: uma identidade em diástase na qual o lugar é pneuma fundado na ética da alteridade. Embora ele também seja materialidade, o lugar não é objeto, pois implica a insubstancialidade pela qual a identidade não é lógica, mas topológica. Somos lugar não por um ato da consciência, mas por seu sentido ético que possibilita a alteridade na identidade.

Palavras-chave: Levinas, Emmanuel, 1905-1995; Lugar; Colonialidade; Epistemologia da Geografia; Povos indígenas.

ABSTRACT

THE GEOGRAPHICAL SENSE OF IDENTITY: METAPHENOMENOLOGY OF THE PAYAYÁ'S ALTERITY

The role of place in the debates on identity presents an ambivalence that goes from celebration to condemnation. If on the one hand there is the understanding of the centrality of places for the constitution of identities, on the other hand there has grown the clamor for the difference that leads us to the emphasis on the non-place. This ambivalence gained a new impetus after the 1990s with globalization, both with the relevance that identity resistance movements (ethnic, racial and gender) have achieved, fighting for their place - as territory -, as with the strength that crying for respect differences and the oppressive and colonial sense of identity received, questioning the role of the territorialization processes in the conflicts and in the denial of the distinctions that promote the capture of the Other by the Same. However, instead of facing the question of the identity-difference relationship, we move it to the nexus between consciousness-place, undoing this association that gives relevance to sense in the face of the non-sense. The prevalence of consciousness is understood as one of the instruments of the imperialist colonizing reason, Eurocentric, and therefore it is necessary to break it into another geographical sense of identity. But how do we give meaning to our geographical relationship and its implication to identity, freeing ourselves from the bonds of consciousness and the colonial models of the intellection of being? This is the main question that mobilized the thesis, which will be faced (1) from the experience with the Payayá natives and (2) the interlocution with the philosophy of Emmanuel Lévinas and (3) his reverberations in Latin American decolonial thinking. The Payayá, whose historicity and geographicity are intertwined with the colonial constitution of the state of Bahia and Brazil, were quartered and oppressed until its annihilation, to the point of being declared extinct by historiography and official Brazilian organs in the eighteenth century. Breaking the silencing to which they were compelled, they begin a movement of recovery that has its in Cabeceira do Rio, their here, village of the municipality of Utinga (Bahia, Brazil), as alterity, allowing their evasion itself, necessary to the hospitality. Simultaneously, this place is also hostility, in the dispute that culminates with the conquest of the Payayá Indigenous Territory. The Payayá narratives cause displacements in Lévinas' metaphenomenology, which interposes us the necessity to break with the ontological frames. The primacy of the ethics of alterity, as metaphysics, demands answering to the call of the Other, a "Here I am" that does not crystallize in the Said, for its bond with the conscience, giving transit to the Saying, in its verbality, paving the way for the non-sense and the incomprehensible. This philosophy is of a decolonial radicality, and therefore allows us to think of a geography from Latin America, in which the Payayá are the Other that fecundates the geographical sense of identity: an identity in translation where the place is pneuma based on the ethics of alterity. Although it is also materiality, the place is not an object, since it implies the insubstantiality by which the identity is not logical, but topological. We are place not by an act of conscience, but by its ethical sense that makes alterity in identity possible.

Key-words: Levinas, Emmanuel, 1905-1995; Place; Coloniality; Epistemology of Geography; Indigenous people.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Morfologias que conformam o esquecimento e a negação da alteridade.....	36
Figura 2: A Capela do Bom Jesus da Glória na cidade.....	37
Figura 3: Ponto de vista: ver-e-ser-visto.....	38
Figura 4: Descenso até Yapira, BA-142.....	72
Figura 5: Paisagem de Ybikuí e sua granulometria.....	72
Figura 6: Representação de um povoado sertanejo.....	75
Figura 7: Sobreposição de cores, Cabeceira do Rio.....	76
Figura 8: Casa Payayá: familiaridade e permeabilidade com a Terra.....	77
Figura 9: Espacialidade dos povos Payayá no século XVII.....	89
Figura 10: Topônimos com referência aos Payayá.....	90
Figura 11: Espacialidade dos topônimos honoríficos aos Payayá – Bahia (2019).....	91
Figura 12: Escuridão na Jabaquara sob estrada colonial, Jacobina (BA).....	105
Figura 13: Responsabilidade para com o rio Utinga, Cabeceira do Rio.....	120
Figura 14: Diversidade fitogeográfica da Caatinga, Viveiro Payayá, Cabeceira do Rio.....	121
Figura 15: Dito e Dizer: espiritualidade que se projeta na Yby, Jacobina.....	176
Figura 16: Diá-logo: proximidade na Yapira.....	179
Figura 17: Energia das águas, Cachoeira de Mariazinha (Utinga, BA).....	180
Figura 18: Antítese da negação da alteridade Payayá: Manoel Gameleira.....	188
Figura 19: O germinar lúgubre no Cemitério, Cabeceira do Rio.....	190
Figura 20: Campo do outrora cemitério Payayá, Cabeceira do Rio.....	193
Figura 21: Corpo e expressividade – Otto Payayá.....	198
Figura 22: Exumação das ervas queimadas, tragadas e expelidas como fumaça espiritual.....	213
Figura 23: Prece junto à Terra.....	214
Figura 24: Roda de thoré: convite ao compartilhamento hospitaleiro Payayá.....	215
Figura 25: Sandálias do Pajé Esmeraldo Payayá.....	216
Figura 26: Rio escravizado, vala na qual não se enterra.....	220

Figura 27: O Outro: para além do cuidado e da tolerância	221
Figura 28: Pneuma: abertura e fechamento	225

LISTA DE SIGLAS

AHIAV	Associação Hãhãhãe Indígena de Água Vermelha
ATL	Acampamento Terra Livre
CAR	Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional
CBHP	Comitê de Bacia Hidrográfica do rio Paraguaçu
CEE	Conselho Estadual de Educação da Bahia
CERB	Companhia de Engenharia Ambiental e Recursos Hídricos da Bahia
Copiba	Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia
DH	Documento Histórico
EBDA	Empresa Baiana de Desenvolvimento Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola S.A
Emitec	Ensino Médio com Intermediação Tecnológica
Fligê	Feira de Literatura de Mucugê
Funai	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEMA	Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAIP	Movimento Associativo Indígena Payayá
Mupoiba	Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PSL	Partido Social Liberal

SDR	Secretaria de Desenvolvimento Rural (BA)
SEC	Secretaria da Educação (BA)
SEMA	Secretaria de Meio Ambiente (BA)
SIHS	Secretaria de Infraestrutura Hídrica e Saneamento (BA)
SJDHDS	Secretaria da Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social (BA)
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: População Payayá segundo situação de domicílio no Brasil.....	122
---	-----

LISTA DE TOPÔNIMOS E NOMES INDÍGENAS

Abá	Índio
Amanacy	Mãe da chuva
Arapuca	Armadilha
Aupaba	Terra; pátria
Caipora	Habitante da mata
Ekókatu	Paz; felicidade
Etê	Verdadeiro
Jabaquara	Lugar absconso que fornece abrigo
Jacobina	Cascalho limpo; terreno revestido de mato baixo
Maracaiá	Gato Pintado
Nhanderu	Deus criador
Sacambuasu	Líder da aldeia
Tapiramutá	À espera da onça
Tapuia	Cativo
Thoré	Canto ou movimento ritualístico de dança
Tugûy	Sangue
Tupã	Deus do trovão
Utinga	Água branca
Yapira	Princípio do rio; nascente.
Yayá	Gameleira
Yby	Terra
Ybytú	Vento
Ybykuí	Pó de terra
Ybytyra	Morro

SUMÁRIO

IDENTIDADE E LUGAR NA ÉTICA DA ALTERIDADE	20
1 “ONDE ESTÃO OS ÍNDIOS”?	34
1.1 No sertão das jacobinas	35
1.2 Confrontando a historiografia	44
1.3 Encontrando os Payayá no presente.....	49
1.4 Metafenomenologia da alteridade	54
2 GEOGRAFICIDADE E NARRATIVAS DO AQUI PAYAYÁ.....	70
2.1 Yapira: Cabeceira do Rio	71
2.2 Ambiguidade do aqui: eviscerando e alimentando o movimento.....	78
2.3 A tragédia da inamovibilidade de um passado.....	86
2.4 Desterrados em sua própria terra	111
2.4.1 “Caboclas brabas”, índios mansos.....	113
2.4.2 Voltando à Cabeceira do Rio	117
3 ROSTIFICAÇÃO: A CONSTITUIÇÃO DO MURAMENTO DOS PAYAYÁ.....	125
3.1 Ser Payayá: exposição e quididade ontológica do “o quê?”	126
3.2 Rostificação e paisagificação: amuramento da verbalidade Payayá.....	131
3.2.1 O estigma da inferioridade indígena, os fundamentos da sujeição e da resistência dos Payayá	135
3.2.2 Desindianizando os Payayá: a mestiçagem e o processo de aculturação	149
3.2.3 Fundamentos do esbulho das terras Payayá e os perigos da visão idílica	164
4 RAÍZES E IDENTIDADES EM DIÁSTASE: PNEUMATOLOGIA PAYAYÁ	175
4.1 Gameleira: enraizamento topológico e desmistificação de veleidades superficiais.....	178
4.2 Inumação em Utinga: o sabor trágico da inseparabilidade de si, do mundo e do passado	190
4.3 Hospitalidade e hostilidade	201
4.4 A identidade é topológica	216
PRESENTIFICAÇÃO DO AQUI INDÍGENA	228
REFERÊNCIAS	233



IDENTIDADE E LUGAR
NA ÉTICA DA ALTERIDADE

O tema identidade tem ocupado a agenda contemporânea de distintos movimentos sociais, como estratégia política de militância para o enfrentamento da ancilose social e cultural pouco afeita à alteridade. Reclama-se o direito à autoidentificação, o respeito à coexistência da multiplicidade e, simultaneamente, a superação da lógica binária da Modernidade, que impõe linearidades históricas e hierarquias culturais por meio de uma razão metonímica, a qual, segundo o sociólogo português Boaventura Santos (2006), consiste na primazia da totalidade sob a forma de ordem. Essa razão sufoca a pluralidade, policiando as manifestações identitárias que subvertem a excentricidade da sua matriz autoritária e seletiva.

Nesse contexto, a ênfase no direito à igualdade como lastro basilar que garante a manifestação da diferença, tem sido um dos principais motivos que gravitam em torno da temática da identidade. Tornada bandeira, ela é veículo do questionamento do estatuto da tirania totalitária, do proselitismo e do caráter obsedante de coerção das minorias.

No entanto, de maneira geral, ao contrário da elasticidade defendida pelos movimentos sociais, academicamente o tema da identidade passou a ser rechaçado nos últimos anos por sua significação enclausurante. Grande parte das críticas se sustenta na relação estreita entre identidade, controle e fixidez, uma vez que quaisquer formas de identificação são concebidas como mecanismos de opressão e aprisionamento do ser humano em um tempo-espço cristalizado. Há, pois, uma valorização da fluidez e do movimento, reconhecidos como prenúncio de libertação e destituição de fronteiras, acentuadas pelos novos modos de comunicação e de sociabilidade.

Na ciência geográfica, esta leitura produziu uma crítica à Geografia Clássica, acusada de recorrer a perspectivas naturalistas para estigmaticamente

relacionar grupos ou povos com lugares ou regiões. De maneira intransitiva, esta Geografia é retratada pela permanência e pela unicidade com as quais ancorou sujeitos em espaços demarcados e fechados.

No entanto, essas críticas apenas ladeiam o problema da identidade. O princípio lógico da não contradição, mediante o movimento do eu ao encontro de si, marca o curso de retorno ao Mesmo. A identidade é simplesmente tautológica, revestida pela dramática coincidência de que o eu é si mesmo. O aprisionamento não é dado pela relação conservadora entre pessoas e suas respectivas temporalidades e espacialidades. Ele é anterior, se encontra no vir-a-ser-de-si-mesmo, reiterado pelos modelos da tradição metafísica ocidental e mesmo pela fenomenologia.

Ainda que a reflexão de si seja realizada a partir de um sujeito sociológico, no qual o indivíduo não se encontra isolado, mas localizado em meio a relações sociais, não se rompe com o encadeamento do eu a si, caso persistamos na estrutura de um eu que se escuta e se tateia. Isto sem falar na concepção de identidade coletiva, na qual o imbróglio da positividade da igualdade persiste e se aprofunda. Além de envolver a discussão sobre representação, conceber um coletivo como unificação oriunda de uma constituição lógica de não contradição potencializa alguns problemas. Para muitos, estes seriam de natureza epistemológica, como os que foram identificados por Frederico Araújo (2007): a individuação, a similitude e a permanência. A similitude acaba por exigir unicidade (individuação) e estabilidade (permanência ou durabilidade) para possibilitar comparações e classificações com outros coletivos formados por “iguais”. Essa celeuma fundamenta a substancialização da identidade.

Sob esse ponto de vista, falar em identidade de um povo pressupõe a consumação de um movimento de centralidade de um coletivo consagrado como o Mesmo, ou como dado que se mostra enquanto estabilidade substancial. Os povos indígenas estariam, nesse contexto, em derrocada, pois todo seu devir estaria amarrado a insígnias de uma originalidade fundadora, impedindo-os de se dizer indígenas caso não correspondam ao aborígene tipicamente nu, que habita ocas em meio à mata, comendo em cuias ou em recipientes de cerâmica, etc.

No entanto, esse movimento nos conduz à vinculação da identidade a um certo tipo de prisão tempo-espacial. Novamente, obnubila-se o fundamento do problema da identidade.

O princípio da identidade, segundo a fórmula $A=A$ defendida por Martin Heidegger, filósofo alemão, em seu conhecido texto “Identidade e Diferença” (HEIDEGGER, 1999), não exprime uma estabilidade eternamente dada. Recorrentemente ela é lida como significação de uma imutabilidade que nos objetifica, legando-nos a necessidade de sermos incólume a qualquer mudança ao longo de nossas vidas para que possamos ser nós mesmos. A identidade, nesse caso, não é ser o mesmo continuamente, mas é a inerência do eu a si. A igualdade é verbo, A é A , e por isso implica em um dinamismo ou alteração do ente. Na simultaneidade da predicação tautológica, o ente é sujeito e predicado, designado pela verbalidade do verbo. A predicação é temporalização, é ser, e por isso, não pode ser vulgarmente rotulada como fixidez.

A questão não é simplesmente o fantasma da igualdade, mas perpassa a correlação entre identidade e consciência. Muitos pesquisadores dedicados ao estudo da identidade a conceberam, sobretudo, sob um plano psíquico que tematiza, mediante uma consciência objetivadora, o próprio eu e até mesmo o outro. Há um enclausuramento na recorrência do eu a si, na qual o humano se faz mônada. Por isso, apesar de toda a verbalidade que as movimentam, as identidades matemáticas são encontradas no repouso em si e para si. A petrificação se dá pelo solipsismo da primordialidade do eu, que de tão idêntico a si mesmo embriaga-se em seu sentido egológico. A hegemonia é manifesta pelo egoísmo e pelo egotismo.

Embora mesmo na coincidência consigo seja possível modificar-se sem mudar, ou afastar-se de si sem se abandonar, como Edmund Husserl, pai da fenomenologia, nos possibilitou pensar, a vinculação irrestrita da identidade à consciência é de fato um óbice à alteridade, como a filosofia do franco-lituano Emanuel Lévinas nos ajuda a pensar (LÉVINAS, 2011).

A partir da fenda aberta pelo autor, a questão da consciência se desdobra de outra maneira. Consciente de um “eu idêntico” no âmbito de um “eu penso”, o humano, sob a tematização do ver, percebe a alteridade na imanência em que é vivida.

A inquietação se dá no campo do visível. O outro é percebido na temporalidade da sensação, enquanto conteúdo imanente e vivido sob a operação da intencionalidade. Esta abertura da consciência ao ser possibilita a apreensão do que se apresenta e lhe confere relativamente um sentido.

Entretanto, a relação entre identidade, consciência e intencionalidade não é um processo simples e sumariamente objetificador. Percorrendo a fenomenologia, poderíamos seguir várias direções para alimentar esse debate. A princípio, precisamos destacar que uma das maiores formulações de Husserl foi destruir as molduras relativas ao sujeito, ao objeto e à representação (SEBBAH, 2009), o que foi possível graças ao entendimento da consciência como intencionalidade. Isso implica reconhecer que a consciência não é uma fortaleza ensimesmada, pois o próprio dinamismo do visível denuncia que o se voltar a si é puramente originado pelo esforço de evasão (ato de sair de si). E por isso, a consciência é um ato de transgressão da distância entre ela e o mundo, entre si e o outro.

Por essa via, temos a impressão de que o problema está resolvido. A identidade, em sua proximidade com a consciência nos termos husserlianos, constitui-se pela intencionalidade, e, por isso, o caráter lógico ou tautológico do encadeamento do eu a si é provocado pelo esforço de fuga em direção à alteridade. A “transcendência imanente”, como se referiu o filósofo francês François-David Sebbah (2009) para caracterizar a intencionalidade husserliana, possibilita que o presente a si mesmo da identidade e da consciência não é um para si, apesar de em si.

Porém, apesar dessa estrutura da consciência, a relação desta com a identidade por si só já encerra um problema. Primeiro, porque nesta base encontra-se a percepção, a qual é consciência do percebido. Nisto enfaticamente insistiu a filosofia de Lévinas ao longo de suas obras, a exemplo de “De outro modo que ser ou para lá da essência” (LÉVINAS, 2011).

O movimento levinasiano tensiona a percepção para se excarcerar da análise do “como” que está intrínseca à tematização do que aparece. Não se trata de indicar a necessidade de ampliar os horizontes de visibilidade, pressupondo alguma insuficiência do visto. A questão não é de tentar recuperar a totalidade a partir de uma parte, incitando à superação, por meio de determinada dialética, de uma certa restrição

no campo do ver, como fica explícito no texto de Lévinas “A filosofia e o despertar” (LÉVINAS, 2010a). Reconhecer que a percepção se manifesta como “consciência de”, nos mostra a indispensabilidade de nos situarmos além dela, para assim fomentar a desestabilização da substância e também da identidade. Por menos intelectualistas que tentemos ser, a interpretação da significação do sensível por via da “consciência de” não possibilita alcançar uma heterogeneidade radical, mas acaba por preconizar um certo imobilismo da fenomenalidade. Dessa maneira, o outro é petrificado pelo confinamento do como ele aparece. Neste contexto, “ser (uma substância) é aparecer; aparecer é ser uma substância” (SEBBAH, 2009, p. 122).

Independente do órgão do sentido por meio do qual se percebe, o visto, quando considerado na posição do que se encontra diante de nós, é tornado objeto, e é justamente contra essa objetificação do fora que se sustenta a fenomenologia pós-husserliana, heideggeriana e pós-heideggeriana, como destacou o filósofo francês Michel Henry (2012).

Embora a percepção seja importante, ela é cúmplice do enclausuramento do outro. Mesmo sendo ela fulcral para o sentido, o aparecer e sua correlação com um Dito (tematização do visto), não é fonte de toda a significação, nem tampouco enuncia uma abertura da identidade. O acesso ao ser por vias da “consciência de”, ainda que sob uma noção de consciência alargada, não se dá mediante sua manifestação, como descreve a tradição ocidental da filosofia. Este é um dos caminhos que percorreremos para argumentar a não coincidência do eu consigo mesmo, no desafio de pensar a identidade em diástase, provocada pela alteridade.

O segundo motivo do problema de uma associação inextrincável entre identidade e consciência se sustenta na situação insidiosa que ela pode produzir. A autonomia da consciência e do eu é uma grande falácia, pois ambos são condicionados. Este entendimento é partilhado pelos autores estruturalistas (como o antropólogo Claude Lévi-Strauss, por exemplo), como também por muitos críticos da filosofia do sujeito (destacadamente os filósofos Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger), para os quais o indivíduo não é senhor de si, ao contrário, é regido em função do seu contexto histórico-político no mundo. Alguns chegam a esvaziar por completo o significado do testemunho enunciado por um indivíduo, definido como primazia da consciência.

Qualquer manifestação pessoal é simplesmente concebida como um mero sintoma e não como um núcleo último de interpretação, como destacou o filósofo italiano Gianni Vattimo em “As aventuras da diferença” (VATTIMO, 1988).

Neste caso, as identidades discursivas e todo o movimento de autoidentificação seriam rechaçados, já que seria inconcebível pensar na identidade de um eu dotado de saberes que comanda toda a sua experiência vivida e a reúne em narrativa. De fato, acreditar na supremacia da consciência, sobretudo, quando reduzida ao *cogito*, consiste em um suntuoso problema.

Em filosofia, sobretudo pós-heideggeriana, há o reconhecimento dessa dificuldade que reforça o hiato histórico entre conhecimento e vida. A crítica e a anunciada morte do sujeito empírico se apresenta com força no movimento pós-estruturalista que promove uma condenação ao esforço dos discursos científicos de compreensão e de elaboração de narrativas de sujeitos. Trata-se de uma das facetas da crise do testemunho, indicada por Vattimo (1988), que atinge diretamente as ciências humanas e sociais.

A fenomenologia apresenta uma tradição de enfrentamento desta questão, cuja expressão se dá também na construção das ciências, a exemplo da Geografia. Nesta perspectiva, a pesquisa é, em si, uma experiência, que se dá de forma compartilhada constituindo-se como um horizonte de sentido e significação. Não se trata de sujeitos de pesquisa ou de pesquisados: são seres-no-mundo em relação, co-existentes e com-viventes. O pesquisar não nos subtrai desta condição, a qual situa corpos-no-mundo em um movimento hermenêutico contínuo voltado para o sentido de desvelamento dos fenômenos.

Esta perspectiva, marcadamente ontológica, no entanto, ainda se apresenta atrelada até certo ponto com a consciência. O movimento que buscamos nesta tese toma outro caminho na tradição fenomenológica: o da ética da alteridade de Emanuel Lévinas (1905-1995). Nesta, o Outro é incognoscível e é anterior à consciência, à epistemologia, à ontologia e à própria ciência. Nela a pesquisa se realiza em resposta à alteridade, a uma convocação de natureza ética, na qual o Outro desloca e provoca o desembriagamento do eu (deslocando a pesquisadora), exercendo assim um papel de docência.

Tomar este caminho apresenta o insondável desafio de construção de uma investigação em Geografia que tenha na ética não um procedimento metodológico, mas um imperativo da relação com o Outro. Isso significa, entre outras coisas, que o tema e a própria tese são respostas a esta convocatória, expressão da urdidura que se fez na relação com esse Outro que, no caso desta tese, é o povo indígena Payayá.

Trata-se de um povo que foi violentamente massacrado e vilipendiado pelo esforço de colonização do interior do Brasil. O sentido exterminador e irremissível do imperialismo colonial, manifesto desde o século XVI, os obrigou ao silenciamento e à negação de sua condição indígena, como única via de escapar de um fim alcantil. Com efeito, eles conviveram em absconso, durante muitos anos, com o decreto de seu aniquilamento, fundamentado por uma ampla literatura. Recentemente, no início da década de 1990, a partir de um movimento germinado no Povoado da Cabeceira do Rio, no município de Utinga - Bahia, é que eles passaram a lutar pelo direito de afirmação e respeito da sua identidade. Esse movimento conseguiu, no ano de 2012, a certificação de sua identidade indígena, emitida pela Fundação Nacional do Índio, a Funai e, desde 2019, receberam do Estado da Bahia a primeira porção de seu território.

No entanto, esse movimento se deparou com o esquecimento e com a negação de suas raízes indígenas. O esquecimento é patente em uma nova geração, oriunda de uma geração que de tanto tentar olvidar, acabou sendo convencida que perderam toda a indianidade. No entanto, sustentado pelo epicentro do movimento, muitos reviraram seu passado e trouxeram à tona experiências tonificantes da sua plurivocidade corporal e da sua geograficidade, fundantes do seu existir. Passaram a endossar o grito de uma catarse: “eu sou Payayá”!

No lapso de tempo no qual as narrativas manifestas não desvelaram algum sentido indígena, não existiam de fato os Payayá? Estavam eles mortos por caminharem como sonâmbulos à luz da racionalidade colonial? Eles deixaram de ser Payayá quando esqueceram ou desconheceram o seu passado, ainda que vivendo cotidianamente uma filosofia indígena traduzida em outros modos de se relacionar com o ambiente? O discurso de um eu que domina toda a sua exposição pela consciência não pode ser fundamento visceral da identidade. Não se pode ignorar toda

ascese à qual os Payayá foram submetidos ao longo da vida. Os deslocamentos aleivosos operaram uma certa aturdisse da consciência.

Isso não quer dizer que devemos desprezar a consciência, até porque o limbo no qual os Payayá foram lançados acentuou o caráter irremissível do passado, ajudando a fundamentar o próprio caminho de libertação do fatalismo feiticeiro que ela comporta. Todavia, argumentamos que a consciência não é o fundamento da identidade. Ao contrário, na consciência a singularidade pode ser confundida com a universalidade, à medida que os Payayá são percebidos como unicidade corporal formada pela reunião e pela multiplicidade de eus. A identidade perde assim todo seu caráter de individuação e passa a ser mera síntese operacional da diferença, revestida pelo sentido universal do conceito de indivíduo e também de coletivo.

O que une os Payayá não pode ser entendido de imediato como consciência. Eles sinalizam que a proximidade é dada pela significação ética do lugar, sensibilidade de um aqui, que não é uma qualquer apercepção da consciência em relação a um ponto no espaço euclidiano. Essa proximidade reverbera na identidade, que ganha outro sentido irreduzível à lógica tautológica.

A escuta da voz Payayá tem nos levado a repensar a espacialidade da existência e a colonialidade na ciência geográfica. Muitos estudos, na contemporaneidade, continuam a dar relevo a um sentido geográfico da identidade ou a uma espacialidade fundante da experiência humana, desafiando com isso várias críticas aludidas a um suposto enraizamento e obduração do devir. No entanto, com raras exceções, eles têm hipotasiado a lugaridade e a territorialidade, especialmente, como resultados pelos quais a consciência produz significados a partir da relação cognitiva com o mundo.

O esforço em romper uma certa cisão entre sujeitos, pessoas ou povos de suas respectivas espacialidades, a exemplo de uma afirmação recorrente de que lugares são pessoas e vice-versa, acaba reduzido a uma atividade cognitiva na qual a conexão com o espaço se dá mediante uma ação objetal de uso ou de referência para si e por si. Os lugares são assim para um eu. A própria noção de consciência e de intencionalidade perde, nesse âmbito, sua transitividade quando correlata ao *cogito* cartesiano.

Mas como significar nossa relação geográfica e sua implicação para a identidade libertando-se das amarras da consciência e dos modelos coloniais de inteligência do ser? Este é o principal questionamento posto pela tese, o qual será enfrentado a partir da (1) experiência com os indígenas Payayá, da interlocução com (2) a filosofia de Emmanuel Lévinas e com suas (3) reverberações no pensamento descolonial latino-americano em direção a uma outra perspectiva geográfica da identidade.

Lévinas é um filósofo judeu que repensou a fenomenologia e a metafísica, acentuadamente, a partir da sua experiência com o hitlerismo, o qual impôs uma clandestinidade, o cárcere e o triste privilégio de ter sobrevivido à violência da guerra. A solicitude das vítimas (incluindo muitos dos seus familiares) que morreram ecoando um grito mudo, o conduziu a tensionar a filosofia e a ciência ocidentais, fugindo da anfibiologia do ente e do ser em favor de uma radicalização da alteridade. Sua crítica à circularidade viciosa do si mesmo fundamentou a Filosofia da Libertação na América Latina por volta da década de 1970, notadamente na figura de Enrique Dussel (2011; 2015) que, ao seu modo, combateu a asfixia dos conhecimentos situados, valorizando-os e opondo-se à universalidade de um conhecimento alienígena.

Um pensamento que seja desde a América Latina passa a ocupar diferentes grupos de intelectuais, por vezes com posições que rivalizam entre si, a exemplo da diferenciação que o Grupo Modernidade/Colonialidade almeja quando propõe transformar a descolonialidade (um pensamento europeu que está mais próximo do pós-colonialismo, ou seja, do pensamento após as guerras de autonomia dos países africanos) em decolonialidade, sem o “s”, para expressar um posicionamento diferente, para eles, mais radicalmente latino-americano (BALLESTRIN, 2013).

Nos aproximamos destes movimentos sem, no entanto, formalizar uma adesão. Entendemos que sua crítica e oposição à colonialidade como face da modernidade é pertinente e necessária, assim como a necessidade de um conhecimento que considere nossa condição histórica e geográfica. Em vista disso, utilizamos os termos descolonial e descolonialidade de uma forma mais aberta, referindo-se, em conjunto, a esta tendência do pensamento contemporâneo mesmo que utilizemos autores com posicionamentos, neste quesito, distintos.

Retemos do movimento a crítica à colonialidade como pano de fundo de uma geografia que subverta o totalitarismo de reiteração do si mesmo, nos desafiamos por uma fenomenologia que se preste a um movimento de traumatismo do solipsismo do eu e de acolhimento do Outro. Não um movimento de busca de uma raiz anterior, de uma identidade mais original, no sentido essencialista tão veementemente combatido. Antes, um sentido geográfico da identidade que tenha como base a desnuclearização do nó substancial do eu formado no Mesmo, mediante uma intimação indeclinável da própria alteridade Payayá.

Investigar esse sentido geográfico, tornado objetivo acme desta tese, implica romper as molduras da esfera ontológica, pois não se trata de um círculo hermenêutico fechado no qual o ser se desvela no ente e este se verbaliza no seu ser. Não ignoramos a ontologia, embora ela esteja frequentemente associada ao psiquismo da guerra, sobretudo, no bojo das críticas à totalização do ser, oriundas do pensamento levinasiano e descolonial latinoamericano. No entanto, primamos pela ética, fundada em resposta a uma alteridade. O Outro não se dispõe como conteúdo acessível, aberto ao desvelamento. A significância se dá pelo retorno do sem-sentido, ou seja, do incompreensível. O próprio sentido exige seu transbordamento, ou a própria inversão do sentido em sem-sentido, pois do contrário, a radicalização do para-outro (alteridade) necessária para romper a tautologia da identidade, se dissolveria em para si (LANNOY, 1990; FABRI, 2008).

Para tanto, tensionados pela ousadia do movimento do pensamento levinasiano, recorreremos à fenomenologia, partindo e tendo como referencialidade a experiência com os Payayá, mas desprendendo-se também dela, para possibilitar um devir em que a substancialidade da percepção seja desestabilizada. Paradoxalmente, esse movimento não consiste no abandono da fenomenologia, mas na sua genuína fidelidade, como tem insistido Sebbah (2009) ao interpretar a proposta de Lévinas em defesa da intermitência da fenomenologia e da reivindicação da metafísica.

Buscando marcar essa particularidade do sentido ético que conforma a significação do um-para-o-outro, optamos pela designação **metafenomenologia**, utilizada pelo filósofo da desconstrução Jacques Derrida em uma de suas publicações muito difundida sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, “Violência e metafísica”

(DERRIDA, 2014). O prefixo “meta” almeja dar ênfase à transgressão da fenomenalidade, à metafísica expressa pela transcendência que gravita em torno da ideia de infinito. Ele diz sobre a necessidade de resguardar a distância apesar de toda proximidade dada pela inquietação de acolhimento do outro, pois somente assim é possível a radicalidade da alteridade: o Outro permanecendo exterioridade absoluta, não como referência teológica, mas de modo a não reduzi-lo ao imperialismo do Mesmo.

Este posicionamento exige mudanças na própria forma de fazer uma investigação geográfica ou, mais profundamente, no endereçamento de uma reflexão no âmbito da ciência geográfica. Em que se pese as diferenças entre um pensamento filosófico e uma reflexão científica, a radicalidade da alteridade colocada por Lévinas traz implicações éticas fundamentais que reverberarão na própria concepção de lugar, de identidade e, em último caso, da própria perspectiva fenomenológica na Geografia.

O Outro, no entanto, não está limitado ao homem, como na filosofia levinasiana. Nisso, a perspectiva dos Payayá (compartilhada por muitos dos chamados “ameríndios”) nos provoca um reposicionamento. O rio, a mata, os animais, as montanhas constituem uma alteridade para além do humano, ao mesmo tempo em que, no sistema colonial de formação do território brasileiro, o Outro homem, especialmente o europeu, tornou-se centralidade para a demarcação dos indígenas enquanto alteridade. Entretanto, a aludida alteridade como simples campo da diferença ou daquilo que ordinariamente é visto como um reflexo de um “não eu”, a rigor não condiz com a absolutez do Outro nos termos aqui defendido, pois esta não implica reconhecimento alicerçado em nenhum conhecimento.

A concepção de alteridade dos Payayá nos aproxima do pensamento ambiental latino americano, especialmente por meio do sociólogo mexicano Enrique Leff, que se apoiou em Lévinas para refutar a transcendência como relação da consciência e o pensamento enquanto real imanente, argumentando uma ética para além do ser, na qual o absolutamente Outro é o ambiente. Em “Epistemologia ambiental” (LEFF, 2007) o ambiente é considerado para além da ontologia, como “outro modo que ser” levinasiano no movimento de desconstrução da racionalidade do mundo.

Estes deslocamentos entre a metafenomenologia de Lévinas, o pensamento descolonial latino-americano situado e a geograficidade e historicidade Payayá serão a tríplice motriz da dinâmica desta tese, produzindo afastamentos e aproximações que têm como objetivo a construção de um sentido geográfico da identidade.

A condição dos Payayá está profundamente entrelaçada com nossa condição histórica e geográfica como brasileiros e latino-americanos. Não em um hibridismo multiforme que deforma para reformar, mas no âmbito da responsabilidade e da ética indeclinável que nos convoca. Neste sentido, esta metafenomenologia da alteridade Payayá nos permite um mergulho nos processos de constituição de identidade e diferença que têm na geograficidade uma de suas manifestações e, ao mesmo tempo, sua fundamentalidade. Assim, o lugar, arrolado nos debates contemporâneos como ligado a perspectivas essencialistas de substancialização, pode receber um outro olhar, que lhe atribuiu centralidade no debate da identidade em seu sentido geográfico.

Em vista disso, defendemos a tese de que a recorrência a si perpassa uma identidade em diástase na qual o lugar é pneuma fundado na ética da alteridade. Embora ele também seja materialidade, o lugar não é objeto, pois implica a insubstancialidade pela qual a identidade não é lógica, mas topológica. Somos lugar não por um ato da consciência, mas por seu sentido ético que possibilita a alteridade na identidade.

Para desenvolver esta tese, iniciamos pelos Payayá, desde sua presença na Chapada Diamantina. Quase despistados por uma historiografia e imaginário que os relegava ao esquecimento, os vestígios na paisagem e na memória foram, aos poucos, apresentando sua quase onipresença no território da Bahia colonial, resgatada tanto por uma ampla análise documental na Biblioteca Nacional, quanto pelos topônimos atuais, testemunhos, reminiscências e pela própria aldeia de Utinga, no Povoado Cabeceira do Rio, Yapira (nome utilizado pelos Payayá ao se referirem à localização da sua aldeia), o “aqui” Payayá.

A partir do Cacique Juvenal Payayá, sua família e seus parentes, fomos ao encontro dos Payayá, seja em Utinga, em outros municípios da Chapada Diamantina, seja nos locais mais distantes para onde migraram (na Bahia e até no estado de São

Paulo). Assim, pela presença e pelo presente, questionamos a história de extermínio dos Payayá sem utilizar a historicidade ou a geograficidade como enquadramento deles. O presente é uma forma de surpreender a própria historiografia colonial, a qual continua sangrando, viva, pois permanece tentando negar a existência deles ininterruptamente.

O passado não se reduz à consciência no sentido ético aqui empregado, pois este não é correlato de um tempo sincronizável mediante a memória e a história. Porém, para destacá-lo, recorreremos às reminiscências sobre e dos Payayá, constituindo assim, na própria escrita da tese, uma significação desse passado irremissível enquanto uma sincronia. A transcendência e a diacronia se fazem, paradoxalmente, tematização, uso do verbo ser e sincronização. Entretanto, não entendemos se tratar da repetição de uma ontologia, apesar de não negarmos a condição ontológica. Reconhecemos esse limbo, mas é justamente a situacionalidade, e, portanto, a história, a historicidade e a geograficidade dos Payayá que contribuirão para contrapor a universalidade.

A situacionalidade faz parte da ontologia, da esfera do Dito, pois é manifestação do conhecimento, no entanto, essa tensão conformada diz também sobre o ético no ontológico, subvertendo-o, repercutindo uma ambiguidade. Nesta, simultaneamente, o discurso da tese e da situação dos Payayá estão localizados no tempo sincrônico e reminescente, bem como no tempo diacrônico irreduzível à consciência.

O movimento da tese enfrenta o processo de muramento que fundamentou a própria ideia de extermínio dos Payayá que, apesar dos massacres e epidemias, sobreviveram, embora continuam sofrendo com uma concepção idílica de indígena que sufoca e questiona a própria existência deles.

Atualmente, a vida e a identidade Payayá estão ligadas ao “aqui” Yapira e à Gameleira (árvore sagrada e matriarca) que se enraíza no âmbito de uma pneumatologia da alteridade. É a tensão entre hospitalidade e hostilidade, lugar e não-lugar, que nos leva a pensar a identidade como topológica, na qual a evasão não é do lugar, mas de si, produzindo a fissura necessária à identidade Payayá, cujo sentido geográfico significa uma ética da alteridade.

1. «ONDE ESTÃO OS ÍNDIOS»?

- 1.1. No sertão das jacobinas
- 1.2 Confrontando a historiografia
- 1.3 Encontrando os Payayá no presente
- 1.4 Metafenomenologia da alteridade

Este capítulo poderia se chamar “A história de uma procura”, como o subtítulo do livro “Geossistema”, do célebre geógrafo Carlos Augusto de Figueiredo Monteiro (2000). Trata-se da busca pelos indígenas no coração do projeto de colonização, o estado da Bahia, em uma das áreas do sertão da caatinga que fora alvo inclemente das forças estrangeiras além-mar e das bandeiras paulistas.

A busca se inicia em Jacobina, cidade do Piemonte da Chapada Diamantina, lugar que precede o intento colonial, cuja ação mineradora deu impulso ao aquartelamento e à guerra contra os Payayá. Jacobina abriga uma contradição inquietante: seu imaginário é prenhe de sua constituição indígena tanto quanto o reconhecimento coletivo da sua total inexistência na cidade.

Deste ponto de partida, confrontamos a historiografia, diante da surpresa de encontrar os Payayá no presente, em direção a nossa perspectiva de trabalho: uma metafenomenologia da alteridade, construída enquanto ética, epistemologia e metodologia. Esta é uma das contribuições da tese que se constitui como apropriação do pensamento de Lévinas, especialmente no âmbito de uma geografia fenomenológica.

1.1 No sertão das jacobinas

Jacobina, cidade do centro norte baiano, que nos inebria por seus caminhos sinuosos, matizados pelas cores branco-acinzentadas oriundas da decomposição de rochas quartzíticas que predominam em sua paisagem. Construída no vale do rio Itapicuru-Mirim (afluente do rio Itapicuru), a cidade parece amiudar-se ante as serras que a contornam e a refratam. Essa morfologia enseja a finitude e nesse sentido já se

oferece à apreensão. Vê-se, então, na ausência do horizonte, uma vastidão, cuja sensação de plenitude é dada pela imperiosidade das formas.

Sua exuberância também se manifesta no espaço intraurbano, no qual a morfologia das vertentes se torna a morfologia dos arruamentos. Ao longo dos séculos, ruas e casas foram sendo edificadas ocupando a vertente a partir da calha do vale, naturalizando a negação da alteridade que, pela colonização, pela mineração e pelas guerras de extermínio, constituíram a cidade. Jacobina é testemunho dos movimentos de colonização em direção ao interior brasileiro, sendo, desde o século XVII, um ponto de apoio fundamental para as chamadas entradas no sertão. Os contornos coloniais das casas, das igrejas, das esculturas e da própria disposição das casas insistem em dar relevo à representação de um passado. Porém, essas mesmas formas que expressam uma história, transpõem tantas outras que subsistem nas toponímias, como também nos nomes dos próprios cidadãos. Que vestimenta obnubila a nudez das formas? Ou melhor, que nudez essas formas revestem?



Figura 1: Morfologias que conformam o esquecimento e a negação da alteridade
Foto: Jamille Lima, 2017.

Oficialmente, Jacobina nasce a partir das atividades pecuária e mineradora desenvolvidas pelo bandeirantismo português (LEMOS, 1995). A objetivação dessa narrativa legitima “um não-lugar fundador”, alicerçado na “lei do outro”, usando expressões de Michael De Certeau trabalhadas na obra “A escrita da história” (DE CERTEAU, 1982). A postulação do não-lugar é o esforço de conferir inteligibilidade à edificação de um novo lugar que obviamente não é um espaço em branco acessível a uma inscrição, mas que se desvela sob ações de exclusão das temporalidades e das espacialidades que lhes antecede.

Algumas formas espaciais do município de Jacobina, a exemplo da Capela do Bom Jesus da Glória, testemunham a engenhosa arquitetura colonial basilar para a geografia que outrora se desenhava.

Conhecida como Igreja da Missão, ela chama atenção apesar de suas dimensões modestas. Construída na primeira década dos anos 1700, ela apresenta uma arquitetura de influência portuguesa bastante peculiar: possui capela-mor e nave, envolvidas pela sacristia, consistório, alpendre, copiar e capela lateral. A conjugação destes dois últimos é considerada rara no Brasil (BRANDÃO; CARDOSO, 1993), o que confere enorme valor monumental-histórico a essa igreja.



Figura 2: A Capela do Bom Jesus da Glória na cidade
Foto: Jamille Lima, 2019.

Seu frontispício é dominado pelo copiar e pela torre sineira de madeira. As telhas engastadas na alvenaria da parede constituem o tipo beira seveira. O chão reticulado de barrotes e tabuados na nave, as lajotas de barro que revestem as demais áreas da capela, o forro amadeirado e prismático do teto, o púlpito e armários em madeira, adornados com traços indígenas de cores vivas, conformam um ambiente rústico e singular. Tombada desde o ano de 1972 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a Igreja da Missão é considerada um ícone do município de Jacobina, um de seus cartões postais.

Sua exuberância é notória no centro do espaço urbano jacobinense. Identificada por uma placa que certifica sua autoridade histórica, ela interpela nossos olhares. Rodeada por casas (comerciais e residenciais), por vias de trânsito coletoras e por serras, ela é nó de convergência dos fluxos e de fixação do papel de “arquivo” ao qual cumpre. A Igreja da Missão é patrimônio de onde se conta a história da região de Jacobina, rugosidade que não nos deixa esquecer o passado colonial por ela representado.



Figura 3: Ponto de vista: ver-e-ser-visto
Foto: Jamille Lima, 2016.

Ela assume uma posição proeminente, permitido a vista do vale abaixo, da serra ao fundo e do próprio pôr-do-sol. Posição dominante, na paisagem e na cidade, que permite o ver-sendo-visto que, mesmo com as transformações que alteraram a morfologia urbana, mantém sua centralidade histórica e geográfica.

Porém, enquanto representação, por mais paradoxal que possa ser, o excepcional parece estar abdicado no exotismo da própria forma. A igreja é parte do mundo, no entanto, ela expressa um descolamento do próprio mundo, uma fissura na relação homem-terra dos povos das terras das jacobinas, daqueles que aqui estavam antes da colonização. Apesar da presença indígena indelével nos delineados que conformam a igreja, afasta-se dela tanto quanto possível. A Igreja da Missão, cujo nome já assinala sua função civilizatória e evangelizadora, foi entregue no ano de 1706 à direção dos padres franciscanos para a catequização dos indígenas Payayá. Estes, no entanto, parecem reduzidos à condição de uma impressão estética, um jogo de cores, pontos e linhas que ornamentam o interior dessa igreja, como representação de um passado. Que sentido tem a alteridade nesse contexto?

Por outro lado, o que indica que os desenhos pintados no interior da igreja sejam de origem indígena? A assertiva se sustenta em pressupostos metafísicos ocidentais da identidade e da cultura indígenas? Esse processo de identificação não seria um aquartelamento do indígena, que genericamente é identificado a partir de representações culturalistas?

Desde o ano de 2012, quando começamos a trabalhar no Departamento de Ciências Humanas (*Campus IV*) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), situado em Jacobina, passamos a nos perguntar sobre as marcas indígenas que percebíamos na cidade. O próprio topônimo “Jacobina”, muito provavelmente, é originado de vocábulo indígena. Para o historiador e geógrafo baiano Teodoro Sampaio, ele consiste em uma derivação da palavra indígena “Yacuabinas” correlato de “Ya-cuâ-apina”, que significa “cascalho limpo, isto é, jazidas de cascalho descoberto” (SAMPAIO, 1987, p. 264). Para o lexicógrafo especialista em línguas indígenas da América do Sul, Luís Tibiriçá, Jacobina deriva de “**jacuy-bina**, jacuyba desfolhada, espécie de árvore que perde as folhas por ocasião das secas” (TIBIRIÇÁ, 1985, p. 73, destaques no original). O “Pequeno dicionário toponímico da Bahia”, de autoria de Márlío Fábio Falcão,

ratifica essas acepções e acrescenta uma outra, segundo a qual, Jacobina designa “terreno impróprio para a lavoura e revestido de mato baixo, geralmente cerrado e espinhoso” (FALCÃO, 2001, p. 349).

Alguns documentos e livros da historiografia colonial tonificam o sentido indígena desse topônimo. Dentre eles, destacamos um dos volumes da coletânea “História da Companhia de Jesus no Brasil”, do escritor e padre jesuíta Serafim Leite (1890-1969), que o associa aos “montes das jacuabinas” (LEITE, 2006a, p. 271).

A própria bibliografia colonial referencia o étimo indígena da palavra Jacobina. Porém, a tônica explicativa que ganha relevo na historiografia local é a de que a palavra “Jacobina” se refere a missionários franceses que chegaram ao Maranhão em 1612, supostamente padres dominicanos apelidados de “Jacobinos”, que podem ter percorrido o sertão do Nordeste e chegado até a Bahia. Esta versão é uma das apresentadas no tradicional livro dedicado à história de Jacobina, de Doracy Lemos (1995), em parte responsável pela difusão deste imaginário local.

A reprodução dessa história sobre a origem de Jacobina coaduna com a legitimação de um mito fundador. Trata-se de uma narrativa que reflete a estrutura universal da razão, à medida que se funda em uma geopolítica gnosiológica totalizante, por meio da qual, o lugar de enunciação dos povos autóctones é ignorado. Há uma explícita renúncia da alteridade em favor de um pretencioso ponto de observação imparcial e asséptico.

O filósofo colombiano Castro-Gómez (2005a), em sua obra *“La hybris del punto cero”*, nomeou esse processo como ponto zero (*punto cero*), criticando a absolutez da verdade monolítica. O autor ataca a linguagem a partir da necessidade de sua desmitificação, sendo fundamental pensar a pluralidade a partir da descolonização epistêmica, na qual os indígenas, por exemplo, são cruciais para a manifestação de outras linguagens. Esses povos apresentariam caminhos possíveis para evitar a determinação de um conhecimento exato e linear que engessa histórias e geografias.

No imaginário social, Jacobina foi fundada por indígenas, ainda que em um âmbito lendário, por meio do conto sobre a união dos indígenas de nomes Jacob e Bina. Muitos habitantes de Jacobina e de municípios adjacentes chegam a reconhecer, a partir de suas experiências cotidianas, a importância dos indígenas na formação

histórico-regional, a exemplo do testemunho de agricultores rurais que na sua lida com a terra, descobrem artefatos antigos feitos de barro que julgam ser de origem indígena, bem como de relatos de professores de escolas públicas municipais que, ao desenvolverem pesquisas com seus alunos, identificam pinturas rupestres esculpidas nas formações rochosas da região. Entretanto, há sempre a identificação do indígena como algo do passado, presentes apenas como memória.

Que relação essa identificação tem com a univocidade da linguagem que definiu a história de Jacobina em seu sentido superlativo? Pensar os indígenas como habitantes do passado não seria uma maneira de estar ubicados na plataforma do ponto zero, de que trata Castro-Gómez (2005a)?

Essa inquietação nos motivou a procurar pelos indígenas ou pelos resquícios de sua cultura na região de Jacobina. Nessa busca, não demorou muito para que ouvíssemos uma expressão que se fez coro em muitas narrativas: “pega no dente de cachorro”. Ela é utilizada para se referir a mulheres indígenas que foram caçadas como animal selvagem.

Sejam refugiadas nas paisagens de vegetação mais esparsa, presente nas áreas das altas encostas e topos da Serra de Jacobina, ou nas paisagens características da floresta estacional semidecidual que ocorre nas baixas vertentes e nos vales longitudinais e transversais da Serra (RIOS, 2011), essas mulheres foram rastreadas por cães de caça e encarceradas para o assujeitamento dos seus corpos. As distintas paisagens de um ecótono, como é caracterizada a região de Jacobina, segundo o plano diretor de recursos hídricos da bacia do Itapicuru (BAHIA, 1995), não dirimiram a avidez daqueles que a procuravam.

Sob uma relação de “docilidade-utilidade” dos corpos, na conhecida análise biopolítica de Michel Foucault (2011, p. 133), o *bíos* dessas mulheres, ou seja, a maneira de viver que lhes era própria, foi reduzido a *zoe*, simples condição de vivente, meramente animal, conforme termos gregos resgatados pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (2014), em “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*”. Após esse processo, consideradas “amansadas” por aqueles que as encontraram, seus adestradores, elas eram introduzidas no meio social-colonial e tomadas por genitoras de uma família que assim surgia. Essa prática perdurou até aproximadamente o início

dos anos de 1900, sendo comum encontrar na região de Jacobina duas gerações nas quais se assume ser oriundos dessa relação de sujeição das mulheres indígenas.

Grande parte desses, embora admitam estar ciente desse processo e de sua hereditariedade genética, não se considera indígena, mesmo sendo reconhecido em sua rede de relações de vizinhança, fenotipicamente como tal, sendo por isso, em alguns casos, apelidados de índio(a). “Tenho sangue e cara de índio, mas não sou”. Esta frase, que chegamos a ouvir no início da pesquisa de campo realizada na região de Jacobina, coloca em questão a perspectiva biológica da identidade. Esta é corporificada a partir de um jogo de metonímias e suas representações, no qual o sangue, por carregar informações genéticas herdadas, é considerado parte que representa o corpo do indivíduo, mas também o corpo social, ou seja, o conjunto de pessoas autenticamente por ele conectado. Nesse sentido, ele é parte que articula, reúne e representa o todo, a metonímia da identidade de um povo, o que por sua vez, tem sido posto em xeque por movimentos sociais e por alguns pesquisadores que reclamam a desbiologização da identidade.

A luta por sacudir a ancilose dessa estrutura rígida e naturalizada dos processos de identificação individual e coletiva, tem colocado a necessidade de repensar a noção de identidade. No bojo desse movimento, conclama-se uma elasticidade que, ao desbiologizar a identidade, traz à tona a importância da cultura e da história como cernes da geração de novas perspectivas identitárias.

A defesa de uma percepção cultural da identidade fecundou a assunção da noção de identidade étnica como contraposição à noção de raça, considerada de cunho naturalista. A luta contra o racismo se assentou na distinção entre cultura e natureza, viabilizando, segundo o filósofo Robert Bernasconi (2003) duas estratégias complementares: a primeira, que identifica e rejeita uma forma de racismo que relaciona padrões behavioristas a um conjunto de atributos corporais herdados, argumentando que se trata de uma transferência ilegítima entre características adquiridas e herdadas; a segunda se refere à artificialidade de uma cisão, manifesta pela convicção de que os estudos da natureza dos seres humanos pertencem à biologia e os estudos da cultura, à antropologia.

Uma outra maneira de se contrapor à biologização da identidade tem sido por meio da ênfase na história. O sujeito, definido historicamente, pode assumir diferentes identidades em distintos momentos. Essa perspectiva é defendida por Stuart Hall, sociólogo jamaicano referência nos estudos culturais. Hall (2015), inspirado nas proposições do filósofo argentino Ernesto Laclau e do psicanalista francês Jacques Lacan, salienta o sentido desconcertante e cambiante das múltiplas identidades com as quais poderíamos temporariamente nos identificar, bem como o sentido de incompletude, manifesto pela inexistência de um núcleo essencial do eu. A identidade unificada, completa, coerente e segura é uma narrativa fantasiosa, uma construção. A identidade é então pensada em sua conjunção com a história, cuja indissociabilidade revela o movimento de desagregação, descentração ou deslocamentos do sujeito.

Sob outras abordagens, distintos estudiosos da identidade destacam o papel da história, a exemplo da antropóloga Manuela da Cunha, para quem a memória é o caminho para abolir a definição culturalista das sociedades, especificamente as indígenas, entendidas como “aquelas que conservam a memória de um elo com sociedades pré-colombianas. Índio é quem elas dizem que é” (CUNHA, 2016, p. 48). Que seria esse elo? Ele é passível de objetividade? Memória é recordação verbalizada? Ou ela também “se inscreve nos gestos, nos gostos, na audição, nos sotaques, no paladar, no olfato, nos cheiros” (MARTINS, 2008, p. 129)?

A ênfase na história seria a saída para arejar a noção de identidade a ponto de afetar a coincidência do eu consigo mesmo? Grande parte dos autores que discutem identidade insistem em ratificar o encadeamento do eu a si, acreditando ser apenas necessário incorporar o devir mediante uma dinâmica da cultura e sobretudo, da história. No entanto, este caminho pode corroborar para fixar a identidade e, em certo sentido, naturalizá-la.

1.2 Confrontando a historiografia

A história aparece para nós como fabulação do tempo que flui (MARTINS, 2008), pois a fluidez pela qual o tempo é explicado se aplica aos seres no tempo e não ao tempo em si mesmo (LÉVINAS, 1998).

A maneira como o tempo é apreendido pode libertar, mas também pode afixar o dito e o não-dito. O exercício da retrodição, por exemplo, não deixa de ser um finalismo (BARROS, 2013). A retrodição, pode ser entendida, em um sentido mais rigoroso, segundo o historiador José Barros (2013), como presunção de uma causa para um evento, no qual se estende o olhar para trás à procura de uma origem ou elo necessário para a conformação de determinada cadeia explicativa. Dessa maneira busca-se inverter o vetor de um tempo linearizado para a construção do lastro causal que legitima um mito fundador. Embora na realidade o tempo não seja reversível, por meio da retrodição, o Outro e o próprio passado são objetificados como exterioridade que só se fazem presença no presente como imagem petrificada (naturalizada) por rótulos que lhes foram atribuídos.

O espriamento do imaginário, manifesto na cotidianidade, possibilita que as representações, construídas com infinitas argúcias, enuviem a historicidade, tornando a história um superlativo que colmata o intervalo entre o Mesmo e o Outro. Convenções e artificialismos são postulados como “verdades”, que re-presentificados, conformam estigmas identitários. Entretanto, como destacado pelo sociólogo brasileiro José de S. Martins, o alargamento do imaginário em detrimento da imaginação, não significa que esta desapareça e que a vida cotidiana seja uma sociabilidade teatral. Porém, muitas narrativas parecem ser incisivas em dilacerar a vida privada. “O íntimo e o familiar está invadido pelo público, pela manipulação da percepção: a televisão, o rádio, o telefone, a internet, portanto, pelo adverso, pelo seu oposto” (MARTINS, 2008, p. 94).

A ciência, que também corrobora para a construção e para o fortalecimento de imaginários, pode potencializar essa dilaceração. No fazer científico, fragmentos do tempo podem ser alinhavados com o intuito de fazer aparecer o não efetivo como efetivo, mascarando a dimensão vital da realidade. Capturadas pelo intelecto, as secções de tempo são pretensiosamente reproduzidas a partir de arquétipos

conceituais, como puro impulso à verdade. Como que dedilhando um teclado às costas das coisas podemos acabar iludidos em jogos teatrais que substituem a experiência profunda pela aspereza de modelos que cegam os olhos e os sentidos humanos, tal como afirma Nietzsche (2007) em sua crítica às filosofias da representação e aos modelos conceituais da realidade. Esta crítica se faz pertinente àqueles que concebem a história como objeto franqueado à manipulação desvitalizante, quando se desconsidera a hermenêutica e a experiência, e se atribui pressupostos causais e monolíticos às narrativas do tempo.

Essa perspectiva de se fazer história torna-se muito preocupante, quando analisamos a História dos indígenas que subjaz nas metáforas de fundação da nação brasileira. Pouco receptiva a outros modos de conhecimento, a História colonial imputou aos autóctones um papel pitoresco, periférico e exótico, que repercute nos modos de ver e de ser indígenas hoje. Como pensar identidade indígena na contemporaneidade ante esse contexto? Quais desafios são postos aos indígenas que se veem obrigados a lutar pelo direito à sua própria história e historicidade? Um dos caminhos seria pensar a História em uma perspectiva fenomenológica, em que o passado é abertura?

O passado como presencizante-adveniente proposto por Heidegger (2012), em “Ser e Tempo” expressaria tal abertura? O *gewesen* heideggeriano, ou seja, o “é sido”, traduzido pelo geógrafo francês Eric Dardel (2014, p. 85) como *présent “ayant-été”*, tem relação com a temporalização da temporalidade do ser-do-sido. O passado, ou mais adequadamente o ser-do-sido, é histórico para Heidegger (2012) não somente devido a uma objetivação por conhecimento “histórico” no sentido mais vulgar desta palavra. Para o filósofo alemão, um ente não se torna gradativamente mais histórico à medida que se torna mais longínquo retrospectivamente. O passado é histórico, se faz presença no presente e é adveniente devido sua fundamentação ontológica, manifesta pela subjetividade do sujeito “histórico”. Não se trata de um jogo de circunstâncias e acontecimentos, no qual o homem é um átomo no âmbito de uma linearidade temporal, mas, se trata de conceber o caráter ontológico da história, a historicidade, a qual está voltada para o existenciário.

Especialmente na discussão sobre identidade indígena, a história é considerada fundamental. Reconhecemos sua importância, principalmente em relação à situacionalidade histórica desses povos. Entretanto, somente, quando posta em prol da articulação com a alteridade radical, cujas temporalidades não sejam reduzidas a esfera da imanência, nem a identidade a categoria ontológica. A história deve corroborar para atacar a subjetividade quizilenta e imperialista e não para sustentar a violência da redução do Outro ao Mesmo.

No entanto, costumeiramente a história é entendida como exterioridade que se foi (objeto), franqueada à manipulação do que doravante convém ser fixado como verdade. Essa perspectiva corrobora para que os indígenas sejam considerados excrescência arcaica, datados do período pré-colombiano, ou seja, que antecedem a chamada “pré-brasilidade” (ARRUDA, 1994, p. 77), e por isso não fazem parte do presente e do futuro. Esse arcaísmo indígena, sustentado pela antropologia clássica, nos leva a concluir que os indígenas sucumbiram ante a onda civilizatória ocidental no processo de aculturação (ARRUDA, 1994). Por conseguinte, nessa perspectiva, não é possível pensar em indígenas habitando o perímetro urbano das cidades brasileiras, por exemplo. A possibilidade da existência da indianidade estaria relacionada à presença de sinais culturais imutáveis, passíveis de uma imediata identificação de um fenótipo sumariamente ordinário atribuído aos indígenas.

No município de Jacobina mais de 300 pessoas se declararam indígenas, conforme Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no ano de 2010 (IBGE, 2017). Apesar de um número que a princípio pode parecer pouco significativo (sem se esquecer de possui quase 10 anos de defasagem), esta estatística nos deixara estarecidos, não somente pela autoidentificação frente a um processo de negação, mas pela possibilidade de questionar a historiografia.

Historiadores, mas também arqueólogos, defenderam que a chamada Guerra dos Bárbaros (1650-1720) somada aos conflitos que dela sucederam, provocaram o fim dos indígenas na região de Jacobina. A guerra, declarada justa (DH 3, p. 395-398)¹ no início do século XVII, marcou uma série heterogênea de conflitos que

¹ “DH” indica a série “Documentos Históricos” transcritos e publicados pela Biblioteca Nacional a partir de 1928, com fins de preservação da documentação original administrava originadas de arquivos de

envolveram indígenas, moradores, missionários, soldados, e agentes da Coroa portuguesa devido às transformações provocadas pela colonização das terras semiáridas do sertão norte, atual Nordeste do Brasil (PUNTONI, 2002).

Contrariando a sentença da fatídica morte dos indígenas devido à Guerra que abrangeu o atual município de Jacobina, o Censo Demográfico do ano de 2010 os revela em um número expressivo. Os 300 indígenas seriam migrantes de outra região do país, em um período mais contemporâneo? Ou seriam sobreviventes dessa Guerra? Onde especificamente eles estão? Estariam fisicamente dispersos ou aglutinados e velados em meio à sociedade jacobinense? Encontra-los tornou-se um sinuoso desafio. O município de quase dois milhões e duzentos mil quilômetros quadrados e de uma população de aproximadamente oitenta mil habitantes no ano de 2010 (IBGE, 2017), pareceu-nos um universo grande demais para localizarmos menos 0,5% do seu total populacional.

A busca por estes indígenas trouxe a lume dois fatos contraditórios: familiaridade e indiferença. A familiaridade se expressou pela menção constante a histórias da presença dos indígenas na região de Jacobina, como algo “histórico” e conhecido por todos. A indiferença apareceu pela afirmação, igualmente corrente, de que atualmente não há presença indígena na cidade jacobinense ou nos seus arredores.

Não por acaso estes dois fatos contraditórios se materializaram na indicação do bairro conhecido como “dos índios”. Mesmo sem a expectativa de encontrar indígenas ali, essa nomeação não deixa de ser uma marca no espaço urbano de Jacobina.

Nessa busca, encontramos indígenas Kiriri, que chegaram às terras jacobinenses após desentendimentos com lideranças da sua aldeia situada no norte da Bahia, no município de Banzaê. Eles residem no perímetro urbano de Jacobina há algumas décadas, sob condições de precariedade social. Suas casas construídas pelo entrelaçamento de madeiras verticais (fixadas ao solo) e horizontais, cujos vãos são preenchidos com argila, estrutura popularmente conhecida como taipa, apresentam

Portugal e do Brasil, sobretudo dos séculos XVI a XVIII. Como forma de referenciar os documentos, indicou-se o volume junto com a sigla DH, visando facilitar a localização na lista final de referências. Para possibilitar a recorrência aos próprios documentos, indicamos seu título, paginação e volume no qual fora publicado.

rachaduras que, além de abrigarem insetos, comprometem sua estabilidade. Totalizam menos de 10 famílias, distribuídas em casas geminadas que dão acesso a um único quintal, onde foi construído um forno rudimentar, utilizado para o cozimento de tijolos e artefatos argilosos, os quais após comercializados provém o sustento das famílias.

A comercialização é feita em via pública. Os Kiriri expõem seus produtos na calçada das próprias casas, deixando-os livremente acessíveis, dia e noite, àqueles que por ela transitam. Os interessados em efetuar a compra batem à porta que costumeiramente encontra-se aberta, permitindo que “os de fora” adentrem a casa, ao tempo que genericamente chamam pelo(a) “índio(a)”, como todos eles são popularmente designados. Esse encontro parece grifar a diferença e a visibilidade do Outro.

Entretanto, quando o(a) “índio(a)” sai de casa, manifesta-se o desencontro, o nó, marcado pelo não-reconhecimento da diferença. Os Kiriri residentes em Jacobina não são considerados “índios(as)” na escola, no acesso aos benefícios públicos, dentre outras situações cotidianas, que ressaltam o peso de estar “desgarrados” da sua aldeia em Banzaê. Eles vivem na limiaridade entre reconhecimento e espoliação, ressabiados pela liturgia cruenta da identidade indígena imposta pela racionalidade colonial.

Esta condição tornou difícil a execução da pesquisa com eles, que não podem sequer assumir-se Kiriri por conta do afastamento da aldeia. Mais do que isso, toda a força indígena na formação de Jacobina e sua constituição enquanto imaginário e paisagem não estava naquelas pessoas, naqueles Kiriri lá “dos índios”. Eles dizem respeito a outros processos, muito mais recentes em Jacobina.

Paradoxalmente, não foi andando por Jacobina ou conversando com pesquisadores na universidade ou com pessoas nas ruas da cidade que descobrimos, por fim, aqueles indígenas que sofreram com a retórica de sua própria inumação. Pela internet, fazendo buscas por “índios em Jacobina” acessamos um portal de diálogo intercultural e interétnico, “Índios on-line”², que reclamava o reconhecimento da existência Payayá na atualidade. Gestado por indígenas Makuki de Roraima, Pankararu de Pernambuco, Kariri-Xocó de Alagoas e Pataxó hã hã hãe da Bahia, o

² http://www.indiosonline.net/viagem_as_terras_payaya/

portal socializava a necessidade de reunir esforços para ajudar as lideranças Payayá na luta pelo direito desencarcerador da existência.

A partir de então, encontramos vários outros canais de comunicação, fomentados pelos Payayá, a exemplo do blog do próprio Cacique, Juvenal Payayá³, os quais descrevem a historicidade desse povo nas terras das jacobinas e revelavam, pelas redes sociais, não apenas a existência deles, mas um movimento de aglutinação dos Payayá e de integração ao movimento indígena brasileiro. Descobrimos sua existência no presente, intentamos encontrá-los.

1.3 Encontrando os Payayá no presente

Seguimos ao encontro dos Payayá, percorrendo 152 km até as proximidades de uma exsudação natural de água subterrânea, o povoado Cabeceira do Rio, situado ao sul de município de Jacobina, na região da Chapada Diamantina. Os Payayá também o designam de “Yapira”. Esta palavra de origem tupi significa “o princípio do rio” (SAMPAIO, 1987, p. 345), neste caso, a nascente do rio Utinga, afluente do rio Paraguaçu, localizada nas cercanias do povoado Cabeceira do Rio, município de Utinga. Lá, encontramos a aldeia Payayá, representada pelo cacique, seu chefe político, pelo pajé, o conselheiro experiente, e pela liderança que conhece profundamente a flora regional e por meio dela cuida da saúde dos membros da aldeia e das demais pessoas residentes em Cabeceira do Rio e adjacências, as quais buscam assistência para o uso de plantas medicinais.

Os Payayá já foram numerosos em quase toda a Bahia, como mostram os documentos históricos coloniais (DH 5, p. 207-216), com destaque para as aldeias de Jacobina, de Utinga (DH 4, p. 64-75) e de tantas outras situadas nas proximidades dos rios Itapicuru, Paraguaçu e Jacuípe, cuja nomeação não foi registrada na literatura colonial. No entanto, como destacado, há quem afirme o extermínio dos Payayá desde o século XVII. O alemão Carlos Ott, arqueólogo, antropólogo e historiador dedicado aos estudos sobre indígenas na Bahia, afirma que os Payayá foram “definitivamente exterminados pelos [bandeirantes] Paulistas que empregavam sem escrúpulos

³ <http://juvenal.teodoro.blog.uol.com.br/>.

métodos mais radicais que os baianos, levando consigo os últimos prisioneiros que haviam escapado ao fio da espada ou à fome e às doenças” (OTT, 1958, p. 21). Segundo José Costa (1985), os Payayá oficialmente foram considerados extintos em 1886, porém como ele próprio alerta, a propagação dessa informação pode ter sido uma medida burocrática para fundamentar a tomada de terras pela sociedade nacional, bem como para deslocar recursos para outras regiões (LEMOS, 1995).

Na realidade, os Payayá subsistiram e, desde a última década do século XX, têm lutado contra a história linear e teleológica que falseou as descontinuidades e os desvios históricos. O grito pela vida, pelo direito de existir do existente, faz coro às críticas dos filósofos Nietzsche (2005) e Foucault (2007; 2011), e do historiador De Certeau (1982) à solene busca pelos mitos das origens. Os Payayá conquistaram seu reconhecimento pela Fundação Nacional do Índio (Funai) no ano de 2012, mas não foi o bastante para acabar com a proclamação do seu extermínio. O dicionário “Michaelis on-line”, ainda define Paiaia (grafia também usada para referir-se aos Payayá) como “povo extinto que no século XVII, habitava o sertão da Jacobina” (que nesta época não era um município, mas uma vasta região). Como reverter essa tônica histórica? Seria insistindo na lembrança dos Payayá sobreviventes? Isso implicaria dizer que os Payayá estão presos ao absoluto da consciência histórica, sem possibilidade de esquecimento?

Esquecimento não é falha na memória, ao contrário, é um mecanismo para libertação do que outrora foi desagradável (DARDEL, 2014a). “*Dire de quelqu’un qu’il n’a ‘rien oublié’ ressemble à une accusation*” (DARDEL, 2014a, p. 85)⁴, como um ressentimento. Mas no caso dos Payayá, é possível falar de esquecimento? Sua afirmação enquanto autóctone não é marcada por uma presença inevitável do passado no presente? O passado seria, por conseguinte, um peso?

O presente é sempre uma irrupção, e por isso é uma possibilidade de ruptura com o passado. Ele é continuamente desvanecido como uma ignorância da história, no qual o instante é sempre um novo começo (LÉVINAS, 1998). Mesmo o tempo recusando a toda substantivação, segundo Lévinas (1998), em “Da existência ao existente”, o presente é uma “parada”, não enquanto uma extensão imobilizada do

⁴ Tradução livre: “Dizer que alguém ‘nada esqueceu’ ressoa como uma acusação”.

tempo, mas como ato de interromper e reatar a duração à qual ele cumpre por si mesmo. Por isso o passado não determina o presente, como um encadeamento em que o primeiro é tributário do segundo. Mas, o passado não pode ser considerado “nada”, pois embora não seja determinante, ele é, em certa medida, constituinte, e por isso, pode ser presença, entendida como movimento de excedência da existência, manifesta em memória e expectativa (DARDEL, 2014a).

Parece-nos então, ser necessário retomarmos o questionamento sobre a relevância da memória nos processos de identificação. A memória seria a chave para refletir sobre a identidade indígena Payayá? Na realidade, os Payayá, embora tenham um grande interesse na investigação de seu passado, por vezes se opõem a ele, temendo a importação da representação do que se foi ao que se é.

A preocupação dos Payayá com as possíveis leituras do seu passado aviva as proposições de Henri Bergson (2006), o qual argumenta que para evocar o passado sob a forma de imagem é necessário abstrair-se da ação presente e valorar o inútil, tornando deste modo um esforço escorregadio, como se essa memória regressiva fosse contestada por uma outra memória, em uma tensão corpo-espírito. Para o filósofo francês, entre o plano da ação, no qual o passado se faz presente nos hábitos motores (memória corporal), e o plano da memória pura (memória espiritual), em que nosso espírito conserva lembranças detalhadas da nossa vida, existem infinitos planos de consciência distintos e repetições integrais, porém distintos da totalidade da experiência vivida, pois a tensão e a aproximação corpo e espírito revelam um movimento incessante de criação, em que consiste a própria vida.

Muitos Payayá afirmam que suas ligações com o passado não são simplesmente uma questão de memória espiritual. A geração mais nova, por exemplo, não vivenciou a calamidade dos conflitos, talvez irremissíveis, embora enfrentem outros mecanismos silenciosos, não menos persuasivos que intentam a negação de seu modo de ser. A memória corporal parece ser muito mais preponderante neste caso, mas de qualquer forma os Payayá têm reclamado não somente uma associação da sua identidade com a cultura, manifesta nos hábitos motores, por exemplo. Em muitos momentos, eles retomam a metonímia do sangue. Estariam defendendo a identidade em uma abordagem naturalista, tão veementemente criticada pelas perspectivas que

ênfatisam a cultura e a história? Que é a identidade Payayá? A singularidade desse povo se dá mediante a união (sanguínea) de individualidades anônimas?

A singularidade não se refere exclusivamente a uma individualidade, mas a uma unicidade. Nos últimos séculos, a condição indígena Payayá foi a clandestinidade, sustentada pela exposição ao ódio, ao desprezo e a caducidade de qualquer forma de dignidade. Os massacres coloniais e a reprodução de uma narrativa universal de criminalização dos indígenas do sertão, arraigados em um movimento de descolamento homem-terra, os qualificaram genericamente como seres desprezíveis, repercutindo em suas singularidades de ser “aqui”.

Esse processo tentou esfacelar a geograficidade e coibir a historicidade Payayá mediante a imposição de uma matriz de pensamento alienada e alienante ao lugar. Esses conceitos do geógrafo francês Éric Dardel, apresentados em “O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica” (DARDEL, 2011) e em “*L’histoire, science du concret*” (DARDEL, 2014a), nos ajudam a expor essa ferida aberta pelo projeto colonial de ruptura da relação homem-terra (geograficidade) e da alienação da história vivida enquanto presença concreta no mundo (historicidade) em benefício da filiação ou da pertença a uma história abstrata e totalizante.

No entanto, em Yapira, muitos Payayá persistiram sem sucumbir como transubstanciação, ou seja, sem serem transformados em uma outra substância. Eles revitalizaram seu caminho para o indizível, acolhendo o vale e o rio Utinga, a fauna, a flora, a terra, o ar, enfim, o ambiente absolutamente Outro nessa desconstrução da racionalidade violentamente imposta. No lugar Yapira os Payayá r-existiram e fundamentaram a luta indispensável à ética da alteridade.

Essa importância da Yapira para a vida e identidade Payayá nos leva a pensar o sentido geográfico da identidade. A princípio esse exercício consiste em um grande imbróglio. Há uma tendência na ciência e na filosofia, sobretudo com os esforços do pós-estruturalismo, da filosofia da diferença e do próprio Emmanuel Lévinas em defender a movência, contestando o “aqui”, muitas vezes por via da argumentação do não-lugar. Nesse contexto, alguns conceitos acabaram sendo combatidos ou profundamente reformulados pela assertiva de que eles, por si só, são formas de aprisionamento ou de enclausuramento: identidade, criticada por denotar

um essencialismo que aprisiona o sujeito; e lugar, por indicar pausa, enraizamento e, portanto, imobilidade em tempos de globalização, ou até mesmo pelo imperativo ético de desestabilizar qualquer repouso em um lugar, pois somente assim é possível a hospitalidade do Outro. Esta é, por exemplo, a perspectiva levinasiana, para qual o não-lugar é a tônica do movimento que perturba a calma da não-ubiquidade do ser, e o lugar em certo sentido, uma heresia à alteridade.

No entanto, como a relação com os Payayá pode nos deslocar e provocar um redirecionamento desses conceitos? É possível realmente pensar que a identidade Payayá estar atrelada ao lugar Cabeceira do Rio? De quais formas?

Os fenômenos que têm alterado as relações socioespaciais desde os anos 1990, nesta etapa da globalização, devem ser considerados para pensar estas questões. As metáforas de uma sociedade em rede, na já clássica análise do sociólogo Manuel Castells (1999) – o desenraizamento, as migrações, as desterritorializações, a diáspora, entre outros –, têm nos mostrado que a dinâmica cultural e econômica está sendo alterada por processos globais inéditos (ESCOBAR, 2000). Com efeito, o lugar tem sido reivindicado ou refutado pelas pressuposições subjacentes compartilhadas, de que ele denota coerência, refúgio, segurança, autenticidade, fechamento, dentre outros (MASSEY, 2008). Este pensamento fundamenta um binarismo, no qual o global é caracterizado pela sua capacidade de alienação - redes desterritorializantes –, e o local é associado ao lugar, no qual este é tornado “ressonância totêmica” (MASSEY, 2008, p. 24).

Este debate tem sido alimentado há mais de 20 anos. Lugar, arrolado na esfera do local, como uma escala geográfica conservadora, ligado aos povos tradicionais, comunidades e aos movimentos de minoria, é relegado a uma visão estática e reacionária, enquanto ao global são atribuídos signos da fluidez e do dinamismo. Em um dos textos-chave do debate anglo-saxão, o historiador e crítico pós-colonial Arif Dirlik (em colaboração com Arturo Escobar), problematiza esta falsa dicotomia e busca formular a ideia de glocal, objetivando desestabilizar a aparente fácil vinculação entre lugar e local e entre fixidez do local e dinamismo (enquanto desenvolvimento) do global (DIRLIK, 1998). A partir de uma discussão cujo eixo articulador é a questão do desenvolvimento, o autor questiona o modelo de

desenvolvimento na globalização, apontando seu limite justamente pela dependência do universalismo das categorias e das estruturas sociais. É neste ponto que defende a potência do desenvolvimento de base local (*place-based development*) enquanto força imaginante para além de uma escala geográfica que permite colocar em cheque o universalismo do discurso da globalização e de sua proposta de desenvolvimento.

Desdobrando esta perspectiva, comunidades, indígenas, minorias e lugares não figurariam na chave do local como conservador, como fixidez e como arcaicos. Antes, produzem movimentos e processos de desestabilização que não estão circunscritos a uma escala geográfica. O lugar é atrelado a uma outra dimensão, nesta relação entre global e local, que não o circunscreve *a priori*, como ainda persiste em parte da bibliografia que insiste em limitar o alcance e a força dos lugares.

Não seria esta insistência uma forma de colonialismo e de engessamento da realidade? O lugar e suas temporalidades não são movimento?

É neste sentido que desenvolveremos a tese anunciada, atendendo ao chamado da alteridade Payayá, considerando seu “aqui” não como uma escala geográfica local, nem como uma etnia ou povo que esteja circunscrito a um lugar. Antes, buscamos uma outra geografia das escalas nas quais o lugar não possui em si uma dimensão definida *a priori*. Sua escalaridade está na esfera da ação e das relações que esta própria metafenomenologia constitui.

A pergunta, portanto, pelos lugares Payayá, não expressa o desejo de circunscrição da ação ou da localização de fora para dentro, como no movimento do mapeador em sobrevoo que busca anotar um ponto no mapa. Na realidade, perguntar pelos lugares Payayá é um movimento mais de projeção, que tem Yapira como um dos pontos de partida, mas que se amplia a partir e com ele. Trata-se da pneumatologia do lugar, a qual não se restringe a uma estrutura prévia, mas que se apresenta como fissura celular da própria identidade Payayá.

1.4 Metafenomenologia da alteridade

O desenvolvimento desta tese se dá no diálogo com autores que contribuíram para desmistificação do conhecimento universal, tanto na construção de

um posicionamento de crítica à geopolítica do conhecimento como necessidade de combater o eurocentrismo, tal como discutido por Dussel (1998; 2011), quanto na afirmação de uma ética da alteridade.

A primeira atende bem às necessidades de uma Geografia desde a América Latina, que tenha nos próprios Payayá fundamentos da situacionalidade dialógica. Por meio dela, compartilhamos a crítica à práxis irracional da violência (DUSSEL, 2000), a estrutura universal da razão (CASTRO-GÓMEZ, 2005a), a negação da alteridade epistêmica (CASTRO-GÓMEZ, 2005b), ao racismo epistêmico (MALDONADO-TORRES, 2008), e nos aproximamos do paradigma outro (MIGNOLO, 2003) que nutre o pensamento descolonial. Conforme o semiologista argentino Walter Mignolo (2003, p. 20), o “*paradigma otro*” não se apresenta como uma nova verdade, como um “*paradigma maestro*”, ele é em última instância o da diversidade, o conector que compartilha as experiências e saberes daqueles que viveram ou aprenderam no corpo o trauma para continuar existindo.

A segunda nos desafia a pensar uma geografia fenomenológica que vá além da ontologia e da própria epistemologia, ou seja, uma geografia ética, cujo interlocutor principal é o filósofo Emmanuel Lévinas. Aluno de Husserl e de Heidegger, ele refletiu acerca da psicologia fenomenológica, da intersubjetividade, da intencionalidade e da ontologia, ao ponto de se tornar um dos maiores críticos destes filósofos, especialmente do Heidegger de “*Ser e Tempo*”, em direção a uma virada linguística capaz de dizer “*outramente que ser*”, irreduzível a qualquer forma de natureza ontológica. Tornou-se uma grande referência para os pensamentos pós-colonial e descolonial, especialmente por sua engenhosa crítica à ideia ocidental de Homem e a sua consequente redução do Outro à imanência da totalidade.

Lévinas se inspira nas discussões sobre a consciência intencional da filosofia husserliana, no além de ser platônico, na exaltação da razão teórica em razão prática argumentada por Kant, na renovação da duração sinalizada por Bergson, na ênfase do reconhecimento pelo Outro proposto por Hegel, no desembriagamento da razão lúcida abordada por Heidegger, para problematizar a identificação do diverso a partir do idêntico, reconhecendo que essas distintas proposições desses autores, ratificam o questionamento do Mesmo pelo Outro.

Suas proposições sobre alteridade, subjetividade, vulnerabilidade e ética têm influenciado distintamente vários críticos do pensamento monológico contemporâneos, a exemplo de um dos maiores expoentes da Filosofia da Libertação, o filósofo argentino Enrique Dussel; de autores da Filosofia da Diferença como a filósofa estadunidense Judith Butler; do Pensamento Ambiental latino-americano, como o sociólogo mexicano Enrique Leff, do grande expoente da Teoria da Desconstrução, o filósofo franco-magrebino Jacques Derrida, dentre outros.

Na Geografia destacamos sua forte influência na obra de Éric Dardel “O homem e a terra: natureza da realidade geográfica”, publicada originalmente na França em 1952. Trata-se de um livro seminal para fundamentação de um novo caminho epistemológico e ontológico na Geografia, sobretudo em razão da sua abertura aos problemas da existência e ao debate da perspectiva ontológica da espacialidade. Especialmente a partir da década de 1970, a obra dardeliana foi apropriada por geógrafos anglo-saxões (HOLZER, 1993, 2011; PINCHEMEL, 2011), considerados precursores da Geografia Humanista, a exemplo de Edward Relph, Yi-Fu Tuan e Anne Buttimer. Atualmente no Brasil ela encontra-se em ampla disseminação, sendo uma das principais referências para as pesquisas que se propõem a caminhar por uma geografia fenomenológica. Isto se deve, sobretudo, à tradução recente para o português (DARDEL, 2011), mas o livro ainda conta com uma tradução italiana (DARDEL, 1986), uma reedição francesa (DARDEL, 1990), uma tradução espanhola (DARDEL, 2013) e uma recente publicação francesa no volume “*Ecrits d’un monde entier*” (DARDEL, 2014b).

A obra de Dardel é densa em suas influências. Assim como Lévinas, o geógrafo francês cita vários outros autores para além da Geografia, como Saint-Exupéry, Sartre, Hölderlin, Heidegger, Merleau-Ponty, entre outros. No entanto, a filosofia levinasiana é basilar para o pensamento de Dardel, principalmente acerca do conceito de lugar, entendido como base do sujeito, segundo proposição de Lévinas em “Da existência ao existente”, livro de 1947 (LÉVINAS, 1998). Inspirado nesta obra, Dardel concebe o lugar como movimento de irrupção do sujeito, o aqui necessário, inclusive, para própria a geograficidade (LIMA, 2018). A espacialidade existencial

argumentada por Dardel se fundamenta no “aqui” ontológico levinasiano, por meio do qual o ser torna-se um substantivo (hipóstase) em virtude do nascimento do sujeito.

Entretanto, o desejo de substituir o primado da ontognosiologia pelo da ética, que orientou o pensamento mais maduro de Lévinas, o fez repensar esta concepção de lugar presente na geografia dardeliana. Lugar, cada vez mais, passou a estar acompanhado do não-lugar. A ênfase no desenraizamento e a crítica ao paganismo do lugar (LÉVINAS, 2006), motivou o filósofo a destacar o não-lugar como inquietação imperativa, necessária ao movimento de abertura ao Outro, o que pressupõe o arrancamento do próprio lugar. Neste percurso, Lévinas destruiu a relação entre sujeito, lugar e consciência, defendendo a defecção da identidade do Eu e a radical transitoriedade do lugar no traumatismo sofrido pela proximidade do Outro.

Em um de seus textos posteriores intitulado “Do uno ao outro. Transcendência e tempo”, Lévinas (2010b) expõe o temor de usurpação dos lugares pertencentes aos oprimidos ou aos reduzidos à fome, tais como os exilados, os mortos, os despojados, os excluídos e os repelidos. Reverberando o físico, matemático e filósofo Blaise Pascal, ele afirma que o “Meu lugar ao sol” é “o começo e a imagem da usurpação de toda a terra” (LÉVINAS, 2010b, p. 173). Para evitar o risco de cometer tamanha violência e garantir a sociabilidade, Lévinas acaba por defender o não-lugar ou o fora do lugar. Trata-se de uma obsessão enquanto responsabilidade por Outrem, uma inquietação constante, que farpeia a razão de um qualquer “aqui”.

Esse caminhar pode arejar a perspectiva existencial de lugar na Geografia, ainda muito associada à consciência. Entretanto, ele pode obstaculizar a ciência, em especial o fazer geográfico. O movimento de Lévinas em defesa do não-lugar e do caráter transitório do lugar envolve a tarefa primeira de um *autrement qu’être*. Este neologismo, tal como outros apresentados ao longo da obra “De outro modo que ser ou para lá da essência” (LÉVINAS, 2011) não expressa somente a impossibilidade de sua tradução como “outro modo de ser”. Ele implica uma ética que põe em questão a própria ciência.

Lévinas considera secundária toda a estrutura gnosiológica e ontológica que norteia a ciência. “As significações não tiram a sua significância nem do conhecer nem da sua condição de conhecidas” (LÉVINAS, 2011, p. 88). Quando a realidade é

objeto do conhecimento, ela ganha significação, porém perde seu sentido, que se esvai na dissipação ou na dissimulação da luz reduzida à sua manifestação.

Nesse percurso, o autor substitui a anfibiologia do ser e do ente pelo par Dizer-Dito, situando no campo do Dito o conhecimento e, portanto, a ciência. Ele argumenta que o Dito trai sempre o Dizer, conferindo à ciência um papel acentuadamente embaraçoso. Para ele, tradicionalmente, a inteligibilidade remonta a um acordo dos diferentes, um e outro, por meio do qual entram em significação ou se tornam significações reunidos na unidade de um tema. Este modo da inteligibilidade é correlativo ao sujeito-consciência, que pela reminiscência é re-presentação, pois coagula a fluência do tempo, favorecendo novamente a reunião dos diferentes em presente e em presença.

Em defesa do outro modo que ser, Lévinas (2011) propõe uma outra significação, sustentada na proximidade do um-para-o-outro. Esta não deriva de nenhuma iniciativa do sujeito, não implica em presença dos termos, nem tampouco se reduz a uma vizinhança no espaço geométrico. A proximidade não aflui em síntese, em coincidência, ou em uma qualquer reunião na unidade de um tema. O filósofo a relaciona a uma arritmia no tempo ou razão anárquica, dada sua impossibilidade de ser traduzida na simultaneidade do Dito. Na condição de independente de qualquer deliberação do sujeito pensante, a proximidade ou a significação, se faz diacronia inenarrável e irreduzível a sincronização de um registro escrito no qual se apresenta resultados de pesquisa.

A significação levinasiana contrasta com todo o sentido posto em função do ser e da consciência. Não somos nós que por uma peripécia da intencionalidade, doamos sentidos a uma qualquer relação, ela mesmo, recusando qualquer apreensão, é a significação. Longe de uma conjunção ontológica de satisfação, a significação é assim dada na comunicação, na qual o Eu não espera reconhecimento do Outro e nem aparece a si, pois na sua vulnerabilidade e exposição incorre o trauma da subjetividade quizilenta e a realização do Outro-no-Mesmo, sem, contudo, aliená-lo.

O despojamento do Eu e a recorrência aquém de si são movimentos descolonizadores no debate sobre a identidade e a alteridade. Eles subvertem toda a atividade de intelecção da realidade. Porém, ao reconhecê-los na diacronia temporal e

no para além do aparecer no mundo, Lévinas questiona a inteligibilidade científica, especialmente no âmbito da historiografia e da situacionalidade que orienta o pensar geográfico.

Como realizar uma pesquisa de intento descolonial sem nos fundamentarmos em um horizonte aclarado no contexto têmporo-espacial? A princípio, poderíamos indicar a significância da relação de alteridade do um-para-o-outro descrita por Lévinas, mas por aí já implica se encontrar em situação, à medida que enquanto cientistas nos abrimos a um presente, a um *logos*, a uma re-presentação. Esse exercício nos leva irremediavelmente a uma tematização, o que fere a radicalidade do Outro em uma perspectiva levinasina, pois ele é irreduzível ao tema. Mesmo que a significação se realize no “para lá” da essência ou do aparecer, como sugere Lévinas (2011), o filósofo destaca que ao interpelarmos essa significação por meio do *logos* a tornamos imanência, e novamente, a domesticamos mediante uma tematização.

Entretanto, o desafio posto pela filosofia levinasiana não se propõe a ignorar uma das lições da fenomenologia husserliana, a noção de situação, a qual é retomada pelo próprio Lévinas (1997a) para descrever os horizontes implicados na intencionalidade. A situação anuncia a presença junto às coisas, no entanto, para subverter a colonialidade, não podemos entender esta presença no âmbito da filosofia imperialista do ser.

Toda essa inquietação e crítica apresentada pelo filósofo franco-lituano não é para afirmar que a experiência é constituída de elementos isolados em um espaço euclidiano, como se nele pudéssemos visualizar e separar cada variável para, por fim, significá-la por si. É preciso uma escuta sensível à situação que fala, embora por meio dela também devamos assumir que não iremos exaurir suas possibilidades semânticas. E esta impossibilidade é que nos permite tensionar a própria pretensão de totalidade do Dito.

É justamente nesse desafio que devemos nos lançar, nesta tese, propondo-se a uma geografia que, se é ciência, é uma outra que não aquela comprometida com o projeto ontológico da colonialidade. Se é ciência, abre-se ao imperativo ético e à radicalidade desta metafenomenologia da alteridade, buscando não eliminar o Dito, mas tencioná-lo até dobrá-lo, fissurá-lo, fazê-lo estremecer. O desafio posto por uma

geografia orientada pela filosofia de Lévinas, portanto, implica assumir uma tarefa que pode se dar incompleta, mas que, não por isso, deve ser evitada ou contornada.

Recorrer, sem hierarquização, aos movimentos que constituem a tríplice motriz da dinâmica da tese (entre os Payayá, a filosofia levinasiana e suas reverberações descoloniais) almeja, justamente, criar o deslocamento e tensionamento sem enquadrar nem se enquadrar. A busca por movimento e sua radicalidade nos retornará, como resultado, não uma tese conclusiva, no sentido positivo do Dito: um movimento que, como o Dizível, não se restringe a um campo pré-concebido.

Com esta disposição, realizamos o trabalho de campo ao encontro dos Payayá, entre os anos de 2016 e 2019, buscando estar com eles, ouvir suas narrativas, tanto em sentido biográfico (a rememoração) quanto político (seu engajamento). Esta relação se iniciou pelo Cacique Juvenal Payayá, o líder político, que nos apresentou a outros membros de sua família, recebendo-nos literalmente em sua casa, em um ato de profunda hospitalidade. Por ele, pudemos conhecer os Payayá de Cabeceira do Rio, de Jacobina, de Morro do Chapéu e de Porto Seguro, com os quais interagimos não apenas presencialmente em vários momentos, mas também por outros meios remotos de forma mais continuada. Entre almoços, visitas, caminhadas e pequenas viagens, estivemos com Esmeraldo Payayá (o Pajé), Otto Payayá (coletor de ervas, irmão do cacique, que zela pela saúde espiritual e física dos Payayá), uma de suas mais destacadas lideranças políticas e espirituais, além de três lideranças femininas muito presentes e atuantes: Edilene Payayá (esposa do cacique), Val Payayá (esposa de Otto) e Jacinta Payayá (irmã do cacique e de Otto), além de muitos outros Payayá, seja da família mais próxima do cacique ou não.

O processo de auto-reconhecimento ainda está em franco andamento, o que certamente se acentuou após o reconhecimento da Funai e a concessão do Território. No último levantamento realizado, em 2014, pelo Movimento Associativo Indígena Payayá (MAIP), órgão jurídico necessário para sua relação com a Funai e o estado brasileiro, os Payayá perfaziam 111 pessoas, distribuídos em 18 famílias (MAIP, 2014). Estivemos com membros de muitas destas famílias, embora haja um peso, naquilo que constitui esta tese, nas conversas e narrativas com as lideranças elencadas, sobretudo

o Cacique Juvenal Payayá, com quem estivemos constantemente, muito para além dos momentos de campo em Cabeceira do Rio, interagindo.

A experiência vivida na relação com os Payayá nesse período e suas narrativas tem nos possibilitado a fosforescência do fenômeno de pesquisa – sentido geográfico da identidade. No entanto, reiteramos que não se trata de se fixar a sua contingência e a sua facticidade, mas sem dúvida, a intelecção é realizada a partir dela.

Essas narrativas foram transcritas e analisadas cuidadosamente, sem a pretensão de escalonar os acontecimentos e os sincronizar como uma unidade de sentido. Entretanto, a própria sinopse, da qual deriva a unidade da narrativa, foi manifesta na fala dos Payayá, que ordenaram e reuniram atos e estados que chegavam à consciência. A intencionalidade narradora é essencial ao pensamento, por sua vez entendido como identificação e tematização (LÉVINAS, 1997b). Atribuir uma significação à dispersão temporal dos acontecimentos, identificando um tema pela narração, é próprio da intencionalidade narradora.

Não estamos com isso justificando o recurso ao passado, por meio de lembranças, visando à retrodição. Como destacado por Bergson (2006), boa parte de nossas lembranças se referem a acontecimentos de nossa vida, circunscritos no tempo e que não se repetirão. A questão é não tomar as narrativas pelo que não são – uma cronologia objetiva que expressa verdade – compreendendo seu papel fabulador de constituição de identidades, com suas omissões, esquecimentos, escolhas e intencionalidades. As relações espaço-tempo, verbalizadas por eles, são recordações tomadas da situação concreta da memória viva, ou seja, enquanto recordação modificada pelo presente, do contrário, como afirma Lévinas (1997c), a recordação é uma abstração.

O *logos* da narrativa dos Payayá, mas também, percepções e reflexões ônticas da nossa relação com os espaços experienciados, tais como o sertão, a Chapada Diamantina, a comunidade Cabeceira do Rio, Utinga (BA), entre outros, tomaram a forma de registro nos diários de campo, nos cartogramas, nas fotografias e nas análises documentais (na historiografia ou nos próprios documentos históricos consultados em arquivos públicos).

O conjunto desses registros não apenas expressam percepções de campo, mas constituem o próprio esforço de descrição do fenômeno em suas múltiplas situações. Os diários de campo não foram usados como dado para conformação de horizontes noemáticos. Além de corroborarem para identificar as condições concretas da geografia, manifestas na experiência, eles nos permitiram, sobretudo, perceber a própria relação de alteridade, dada na abertura de comunicação com os Payayá.

Os cartogramas também têm um papel importante como descrição do fenômeno, passando para a expressão de seus sentidos a partir da articulação de diferentes situações, em temporalidades distintas, reunindo elementos dos documentos históricos, das experiências de campo, das narrativas dos Payayá, além de outra variedade de situações que são significadas a partir de sua espacialidade.

As fotografias feitas por nós, mas também pelos próprios Payayá, inicialmente expressam a geograficidade e a alteridade que nos interpelam. As imagens veiculam pensamentos e por isso podem ser expressão da máquina de rostidade, na qual, segundo Deleuze e Guattari (2012, p. 54), “[...] opera uma rostificação de todo o corpo, de suas imediações e de seus objetos, uma paisagificação de todos os mundos e de todos os meios”. No entanto, elas estão sendo pensadas aqui em “seu poder de ideação” (SAMAIN, 2012, p. 23), como abertura ao incontível, ou rasura do enumerável. Como salientamos, não é possível capturar o Outro como conteúdo, sequer por um dispositivo de visibilidade. Não se trata de absorção de uma “paisagificação”, mas da possibilidade de ir além do enquadrado, abrindo-se para a diferença. A fotografia, portanto, não visa a constituição da expressão do mesmo: antes, ela pode sim apresentar o rosto em sua indefinição e potencialidade.

A fotografia não somente retrata, mas também produz e amplia o acontecimento, o que a torna não somente um fato emoldurado da realidade, mas ela mesma é ação. Aportamos por esta senda, já indicada por Judith Butler (2018a) em “Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?”. A autora tensiona o sentido normativo da fotografia e mostra outras possibilidades de significação que rompem o enquadramento e nos interpelam à uma resposta ética.

Esse é um grande desafio para a construção de uma tese em Geografia, pela força tanto pelo privilégio que os geógrafos historicamente atribuem à visão como

órgão do sentido priorizado no processo de intelecção, quanto pela racionalidade instrumental que, no impulso à verdade científica, atribui à fotografia o atestado de veracidade das análises espaciais. Como afirmado pelo geógrafo brasileiro Wenceslao Oliveira Jr., em nossa cultura elas parecem carregar uma “**aura de verdade irrefutável**” (OLIVEIRA JR., 2009, p. 21, destaques no original), por manterem uma verossimilhança visual com a realidade que foi capturada por um dispositivo ótico.

O uso corrente da fotografia pelos trabalhos geográficos nos preocupou ao longo da composição da tese. Buscamos ao máximo nos esquivar desse acordo tácito entre geógrafos, embora em alguns momentos isso nos pareceu pesado demais para subverter. A Geografia construída por este percurso aciona a máquina de rostidade descrita por Deleuze e Guattari (2012), à medida que constrói os próprios muros que limitam sua pluralidade.

Essa rostificação opera determinando os caminhos da escrita, ao tempo em que a cifra e a significa comparando ao modelo subentendido como base para ricochetar. Por isso, mesmo sendo a fotografia um recurso fundamental à elucidação de uma pesquisa cujo escopo seja o trabalho de campo, não é qualquer foto que serve a esta Geografia. Em vez de fotografias panorâmicas, amplas a partir de posições de distanciamento, cuja pretensão é a representação da totalidade, buscamos outra relação com a imagem registrada, seja no ato de fotografia em campo, seja no seu papel na escrita da tese.

A fotografia não é uma impressão da realidade em um papel ou mesmo a possibilidade de sua visualização em uma tela (OLIVEIRA JR., 2009). A imagem não se reduz ao campo da visão. Ela possibilita ressoar ritmo e musicalidade como categorias estéticas, à medida que formas e cores vibram, fazendo irromper o enquadramento de tal modo que se descontrói a pretensa exatidão da imagem, convertida em ressonância e temporalidade (FARIAS, 2007).

Um dos desafios da escrita desta tese foi o de trazer as fotografias na qualidade de imagens, ou seja, não como certificação da narrativa que enquadra a realidade, mas para tonificar sua musicalidade e potencializar a fissura na pretenciosa universalidade do olhar geográfico. Para isso, nos movimentamos pela senda fomentada por Oliveira Jr. (2009; 2013), assumindo a suscetibilidade de ritmos, de

rimas, de aliteração, etc., que podem ecoar do próprio murmúrio do silêncio provocado pelas imagens. As imagens aparecem como parte do texto, sem uma chamada, esperando que também sejam lidas, tecidas conjuntamente ao próprio texto. Esta articulação, no entanto, não se dá apenas na concordância/comprovação, mas também pela criação de linhas de fuga ou tensionamentos próprios da imagem. Elas aparecem ao longo do texto, portanto, como expressões do Dizer, não do Dito, movimento necessário a uma geografia metafenomenológica.

Os documentos históricos também convidam à reflexão sobre a alteridade, porém sob seu avesso, enquanto ferida aberta e afeccionada sob o signo da absorção do Outro. Tratam-se de documentos que descrevem estratégias de guerra de uma geografia colonial de despovoamento do sertão baiano, que tentou dissolver o diferente, tornando-o indiferente, mas sobretudo, que o trucidou sob tratos de clavina. São documentos históricos da Biblioteca Nacional, como ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências entre governadores gerais, capitães-mores e coronéis, no período de 1654 a 1721 e um manuscrito datado de 1676 de uma testemunha ocular de muitos acontecimentos da administração do governador do Brasil Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça.

A versão original desse manuscrito não provoca grande impressão, pois segundo o historiador norte-americano Stuart Schwartz, responsável por encontrá-lo e examiná-lo primeiramente, ele mede “21 centímetros por 16, com 112 folhas sem número encadernadas em pergaminho moderno” (SCHWARTZ, 2002a, p. 8). No entanto, trata-se de uma obra que revela o testemunho de detalhes das campanhas militares pelo interior brasileiro, não encontrados em quaisquer documentos históricos.

Embora o conjunto desses documentos apresente descrições dos colonizadores, ele é muito importante para a compreensão da geograficidade e historicidade dos Payayá na Bahia. Esse passado, tão detalhadamente descrito não determina o ser Payayá hoje, mas ajuda a compreender processos inerentes a totalidade imperialista que insiste em os oprimir. O passado é constituinte (DARDEL, 2014a) e articulá-lo “[...] não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”

(BENJAMIN, 1994, p. 224). Reminiscência por meio do qual tensionamos o próprio Dito.

A hermenêutica das relações e situações presentes nesses documentos, bem como dos processos de interlocução com os Payayá incita uma motivação ética. Há, pois uma tensão criadora entre essa hermenêutica e a fenomenologia transcendental, tal como proposto por Fabri (2007) a partir de aproximações entre Husserl, Lévinas e Gadamer, cuja tarefa é desenvolvida sob o amparo da fenomenologia do estrangeiro. A generalização e o conhecimento universal (o saber) só são possíveis graças à interlocução com o Outro, ou seja, à condição de pluralidade. Mas o saber é factível quando o Outro é incognoscível (BOOTHROYD, 2011) e incompreensível? A hermenêutica e a universalidade se dão justamente devido à reafirmação da alteridade irreduzível do Outro. Por isso elas se cumprem a partir de uma relação ética.

“A relação entre o *logos* universal e as diferenças culturais se tece a partir da responsabilidade do **um** pelo **outro**” (FABRI, 2007, p. 25, destaques no original). Esta é a direção da fenomenologia levinasiana, que põe em questão as ciências monológicas e a liberdade irrestrita de um eu transcendental. Para tanto, são necessários dois movimentos concomitantes e interdependentes: a) dessubstancialização da consciência e do ser; e b) redução intersubjetiva. Ambos movimentos são peculiares ao pensamento levinasiano e têm atraído uma celeuma sobre a radicalidade que eles encerram, sendo por isso, criticados por traição da fenomenologia.

A dessubstancialização é uma reinterpretação da *epoché* husserliana (redução eidética), que indicava a necessidade de suspensão do juízo como um momento metodológico, tendo em vista evitar decisões unilaterais. Para Lévinas, a *epoché* consiste em ir além das aparências, desestabilizando o aparecer, e consequentemente impedindo-lhe que se petrifique enquanto substância (SEBBAH, 2009). Neste caso, é preciso arrancar-se às descrições, pois elas, são uma forma do aparecer. Isto, porém, não significa negá-las, e nem tampouco sinalizar qualquer limitação do visível, conforme já destacamos.

A necessidade de ir além do aparecer, inclusive para a realização da hermenêutica, não é uma etapa em uma sucessão linear, como procedimento metodológico ou técnica, mas é um princípio fundamental da fenomenologia

levinasiana, que possibilita explodir o ser, evitando seu imobilismo. Entretanto, desocultar ou interromper o aparecer não é lançar-se em direção ao caminho teológico ou fazer uma metafísica especulativa em que a realidade humana seja, de acordo com Fabri (2007), compreendida como manifestação da estrutura do Ser e da Ideia. Paradoxalmente, exceder a fenomenalidade, na qual se constata a coincidência entre ser e aparecer, é alcançar a fenomenologia, porque rigorosamente é a própria possibilidade de reviravolta do ser e do aparecer (SEBBAH, 2009), a condição da significação.

As descrições são necessárias como ponto de partida, mas para sua interpretação é imprescindível uma situação hiperbólica, na qual por um certo ceticismo a interrupção do aparente leva ao renascimento ou à continuidade da fenomenologia. A tensão entre “[...] o Mundo em que aparecem os entes” *versus* “a necessidade de interromper o reino do ente em que soçobra o aparecer, já atraído por aquilo que leva ao aparecer: o ente” (SEBBAH, 2009, p. 128) é constituinte da fenomenologia. A intermitência da fenomenologia é uma característica fundamental, condição que permite o continuar fenomenológico.

O ato de pensar coincide com o esforço sempre recomeçado de lançar a fenomenologia no paradoxo de descrever, precisamente, aquilo que não se mostra ou resiste a todo aparecer. A alteridade irreduzível do outro põe em xeque toda pretensão de claridade do fenômeno. Paradoxo de uma fenomenologia que consiste em descrever sua interrupção ou seu próprio questionamento (FABRI, 2007, p. 69).

Os Payayá não podem ser emoldurados como petrificação do aparecido. Isso seria uma traição da fenomenologia do aparecer. Eles de certo modo, devem escapar ao aparecer, o que não significa que sejam como substância invisível devido a uma deficiência da visibilidade, mas que sua vibração desestabilizadora, não somente recusa seu confinamento, mas possibilita sua existência como movimento que não se deixa apreender. Sua deformação não significa ausência de formas, ou mesmo informe, mas a força vital que lhe dá a vida: rosto levinasiano.

O conceito de rosto proposto pela filosofia de Lévinas expressa a significância desse movimento de dessubstancialização, pois rosto rompe incessantemente as formas, significa “[...] para além das formas plásticas que não

cessam de o recobrir como máscara de sua presença na percepção” (LÉVINAS, 2010b, p. 173).

Um outro movimento igualmente importante para a hermenêutica da interlocução com os Payayá é o que Lévinas, no texto “A filosofia e o despertar”, denomina de redução intersubjetiva, na qual “a subjetividade do sujeito mostra-se no traumatismo do despertar” (LÉVINAS, 2010a, p. 113). O eu é desestabilizado e arrancado da sua primordialidade por Outrem, que introduz toda a significação. O face-a-face provoca um traumatismo egológico, questionando a liberdade incondicionada do eu.

Os Payayá enquanto Outro nos arrancam da nossa hipóstase, do nosso aqui, motivando-nos, especialmente, a “outramente que ser”, como proposto por Lévinas (2011) em sua tentativa de radicalização do sentido ético. “O aqui e o lá invertem-se um no outro” (LÉVINAS, 2010a, p. 113), não enquanto homogeneização do espaço, mas como exigência ética, necessária à afecção radical da subjetividade, que diz respeito à transcendência como vida.

Essa transcendência não tem um caráter teológico. Ao contrário, como sublinhado por Lévinas (2010a), ela é justamente “[...] o excesso de vida que toda teologia pressupõe. Transcendência, como deslumbramento de que fala Descartes no fim da **Terceira Meditação**: [...] o Mesmo desconsertado e mantido em vigília pelo outro que exalta” (LÉVINAS, 2010a, p. 115, destaques no original), ou seja, o Mesmo é inquietado pelo Outro. Mas esse processo não se trata de uma simples inversão, no qual o Outro deixa de ser dedutível pelo Mesmo, mas da latência da fenomenologia em sua radicalidade, que se traduz como imperativo ético.

A inquietação movente do um-para-o-outro orientou esta pesquisa no rompimento do definitivo do eu. Mas não se trata de dissolvê-lo pela assimetria da relação. A proximidade não é uma fusão. Ambos não conformarão uma mesmidade, e a alteridade será preservada, do contrário seria manifestação de colonialidade. A distância, que diz respeito à impossibilidade de domínio do Outro, ou seja, a condição de pluralidade, se faz necessária para o *logos*.

Os Payayá têm um papel docente, são condição para o ensinamento e para o percurso da razão, tal como aponta as reflexões de Lévinas (2016) acerca do Outro

em uma de suas grandes obras, “Totalidade e infinito”. Porém, esta atividade docente também é uma exposição, pois aquele que “[...] ensina só pode fazê-lo com condição de sair de si mesmo (*epoché*). Falar é expor-se, é responder ao outro” (FABRI, 2007, p. 24), a situação dialógica demanda uma organização e partilha do mundo para um interlocutor, o que implica um processo de excedência do próprio mundo daquele que fala. O falar é doação, “[...] porque oferece as coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, é criar lugares-comuns” (LÉVINAS, 2016, p. 66), pelo acordo entre diferentes, sem contudo, anular a alteridade.

Outrem ao expor seu horizonte, entendido segundo Gadamer (2014, p. 399) como “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”, nos movimenta, nos questiona e nos solicita, por meio de uma relação ética, que potencializa a coexistência de distintas espacialidades e temporalidades, expressas nesta tese pelo Dito, mas não reduzidas a ele.

A geografia que emerge deste esforço de alteridade é uma ciência que se converte em ética, não apenas como uma atitude, mas como um responder a um chamado: o “eis-me aqui” levinasiano. Trata-se de uma outra forma de pensar e fazer uma geografia (meta)fenomenológica. Esta tese, portanto, tem como propósito desdobrar este caminho, buscando o movimento hiperbólico de Lévinas ao continuar o projeto fenomenológico na geografia.

Isso implica, por exemplo, assumir o sentido ético da própria escrita, tal como afirma o filósofo Ricardo Timm de Souza, reverberando a filosofia de Lévinas. Segundo Souza (2018, p. 58), “Escrever é um ato ético por excelência. [...] O sangue da escrita é a fidelidade à sua própria exigência, e tal exigência se constitui, hiperbolicamente, na exigência do absoluto”. O autor destaca que não existe escrita de meio-termo, devendo ela voltar-se para fora de si mesma, na radicalidade ética.

Tomamos com afincos este sentido da escrita, enfrentando as traições da linguagem moderna e sua matriz racionalista, eurocêntrica, colonizadora e ontológica. Instigados por Lévinas, somos levados a assumir o decurso na linguagem de “outramente que ser”, o qual envolve justamente a radicalidade ética do escrever. Souza (2018, p. 59) aproxima o escrever ao inscrever: “Cada ‘escrissão’ verdadeira é uma inscrição definitiva. Inscrita no universo dos eventos, nenhuma força do universo

será capaz de desinscrever a escrita de sua posição inegociável. Esse é o referendo de sua esperança e a razão de sua confiança”.

Considerando que a Geografia, como ciência, participou ativamente do colonialismo, é crucial reconhecer a necessidade deste movimento hiperbólico também na composição da escrita desta tese. Buscamos assim uma escrita que não promova o enclausuramento do Outro ou negação da alteridade, mas que possa “inscrever sangue entre as palavras” (SOUZA, 2018, p. 9), em um comprometimento visceral com a escrita. De instrumento de dominação, a escrita se converte em inscrição que possa “tumuluar a inércia dos dias escritos em linguagens binárias e línguas afins” (SOUZA, 2018, p. 9). Isso se dá pelo resgate de narrativas Payayá, sem tentar estabelecer uma linearidade histórica ou coerência temporal alienante, antes, “escrever futuro no passado, e passado no futuro, para que o presente possa se dar” (SOUZA, 2018, p. 9).

No texto “Linguagem e proximidade” Lévinas (1997b) aponta para este movimento, quando afirma que a análise intencional se converte em ética. Aportamos por esta senda tomando seu projeto filosófico de radicalizar a fenomenologia como uma possibilidade de um pensamento de enfrentamento ao colonialismo e a colonialidade. Este pensamento está fundado na relação de alteridade radical que possui uma geograficidade latente, no caminho que Dardel começou a trilhar, ainda que sem os desdobramentos que o próprio pensamento levinasiano tomou nos anos subsequentes.

2. GEOGRAFICIDADE E NARRATIVAS DO AQUI PAYAYÁ

2.1. Yapira: Cabeceira do Rio

2.2 Ambiguidade do aqui: eviscerando e alimentando o movimento

2.3 A tragédia da inamovibilidade de um passado

2.4 Desterrados em sua própria terra

De Jacobina a tese nos leva para Utinga, mais ao sul na Chapada Diamantina, onde encontramos os Payayá no povoado de Cabeceira do Rio. Sua Yapira é o aqui Payayá. Este lugar não é mera proteção ou hospitalidade, pulsando em ambiguidade movida também pela hostilidade, pela guerra, pela tragédia da inamovibilidade de seu passado e pelo desterramento sofrido em sua própria terra.

Como ambiguidade, no entanto, é nesta mesma Yapira que há um retorno, uma retomada (que não se dá no mesmo ponto), agora, neste aqui, de um estar-um-com-o-outro, de ser um-para-o-outro, não apenas como Payayá, mas também com os movimentos indígenas, com a população de Utinga e com a região da Chapada Diamantina.

Estas narrativas do aqui Payayá, construídas no entrelaçamento entre historiografia, reminiscências e pela própria situacionalidade da aldeia, perpassam a sua geograficidade que legou Yapira como esta alteridade. Como nascente, Cabeceira do Rio alimenta e referencia, mas como rio, nunca é a mesma.

2.1 Yapira: Cabeceira do Rio

Após percorrermos longos trechos marcados pela alternância de diamictitos e arenitos das litofácies, de cores castanho-avermelhado e vermelho-ocre, característicos da Formação Bebedouro (GUIMARÃES, 1996), sob a intensidade de uma incidência solar abrasadora, a descensão a Yapira produz a sensação de um idílio que rompe a monotonia de um caminho cálido. A ocupação rarefeita e o silêncio predominante na rodovia estadual que dá acesso a Yapira – rodovia não pavimentada (BA-142) – potencializam a alacridade do encontro.



Figura 4: Descenso até Yapira, BA-142
Foto: Jamille Lima, 2016.



Figura 5: Paisagem de Ybikuí e sua granulometria
Foto: Jamille Lima, 2018.

A nascente do rio Utinga é referência para os Payayá, mas também para outros sertanejos agricultores que residem nas suas proximidades. Entre a rodovia considerada estrada rural e o rio que começa a se constituir, há um aglomerado de casas, uma praça pública, um campo de futebol, alguns estabelecimentos de serviços comerciais, tais como bares e pequenos mercados, quatro instituições religiosas, sendo uma católica e três protestantes, e uma instituição escolar municipal, que oferece a educação infantil e o ensino fundamental, bem como o Ensino Médio com Intermediação Tecnológica (Emitec) especificamente em parceria com a Secretaria da Educação do estado da Bahia (SEC). Trata-se do povoado batizado com o mesmo nome popularmente dado à nascente: Cabeceira do Rio.

A disposição e a estética das construções não diferem de outros povoados do interior baiano. Ora, mas onde estão as ocas indígenas? Não estariam os Payayá vivendo sob tetos de palha espacialmente contínuos? Não. Mas o que faz deste lugar uma aldeia? Não soa estranho dizer-se indígena vivendo em casas de alvenaria ou mesmo de adobe, entremeadas à população sertaneja?

A escritora cearense Rachel de Queiroz (1994) nos faz perceber que estranho seria não encontrar indígenas no sertão nordestino. Para ela, convencionou-se designar como sertão o ambiente da caatinga, enquanto uma atribuição dos portugueses a partir de um vínculo de similitude com o chamado desertão africano, que corresponde aos chapadões e às savanas. Com efeito, o habitante da caatinga são os sertanejos, cuja denominação não desagrada a escritora, ao contrário, reitera o júbilo da convivência peculiar com a semiaridez que, simplificada, se estende aos demais sertanejos, os quais são, para Queiroz, indígenas.

Embora nem todo sertanejo seja indígena, a afirmativa de Rachel de Queiroz não somente contrapõe a visão de um sertanejo lânguido sob o ar urente e o cautério das secas (apesar de algumas vezes ela certificar isso ao longo do texto), mas ataca a surdez visceral da colonialidade, pois permite que se perceba o óbvio: os indígenas se fazem presença no presente semiárido nordestino.

De certa forma, essa leitura encontra ressonância nas análises do antropólogo brasileiro Pacheco de Oliveira (2016), que argumenta que os povos indígenas da região Nordeste não apresentam forte contrastividade cultural, sendo,

pois, sertanejos pobres e sem acesso à terra, cujas posses atuais não diferem do padrão camponês. Essa realidade, por muito tempo, não condizia com o perfil habitual construído pelos indigenistas que, para o autor, caracterizava-se pelo foco em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que controlavam ou ameaçavam o controle de amplas extensões territoriais, os quais possuíam uma cultura manifestadamente distinta daquela dos não indígenas.

Apesar de algumas mudanças na política do órgão indigenista, há ainda um “certo incômodo e hesitação em atuar com os ‘índios do Nordeste’, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 200). Dessa maneira, o indígena parece ser refratário de um horizonte definido, “o de ser **idêntico** a um modelo” (CUNHA, 2012, p. 120, destaques no original), o que repercute nos estigmas construídos sobre as peculiaridades espaciais da então criada categoria “índios do Nordeste”.

A princípio essa unidade foi apresentada pelos antropólogos Beatriz Dantas, José Sampaio e Maria Carvalho para designar um “conjunto étnico e histórico”, que integra “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 433). Entretanto, os próprios autores que cunharam essa categorização reconhecem que após o século XVIII com “os incentivos aos casamentos inter-raciais e outras formas de integração entre a população indígena e os regionais”, sobretudo, a partir de meados do século XIX, os indígenas dos aldeamentos, notadamente do Nordeste, “passam a ser referidos com crescente frequência como índios ‘misturados’, agregando-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos ” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 451).

A expressão “índios misturados” comumente encontrada em documentos oficiais (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) foi associada ao Nordeste brasileiro, reverberando na estigmatização do arranjo espacial indígena predominante nessa região. Ao contrário do que revela a realidade, o olhar estrangeiro geralmente espera encontrar indígenas dormindo coletivamente sobre macas de cipó ou sobre redes

hasteadas no interior de ocas amplas, construídas com a utilização de argila, taquara e tronco de árvores.

Várias questões contribuem para alimentar o aquartelamento da identidade indígena, o que aprofundaremos no capítulo a seguir em torno do conceito de rostificação. Neste momento, ressaltamos a estreita correlação entre a idealização de um modelo determinante do indígena e a exigência de um arquétipo de moradia que não se encontra na Cabeceira do Rio, o que explicitamente pode provocar o questionamento da autenticidade do povo Payayá.

No povoado Cabeceira do Rio, os Payayá, divididos em unidades familiares, vivem em pequenas casas contíguas. A maioria delas tem as cores avermelhada e acobreada, tonalizada pela poeira da terra. Algumas possuem piso de cerâmica, outras apresentam o “chão batido”, expressão utilizada para se referir à ausência de revestimento no chão. Há casas muito úmidas e de superfície irregular, devido à proximidade a cursos d’água que provocam infiltrações.



Figura 6: Representação de um povoado sertanejo
Foto: Jamille Lima, 2018.

Como assinalado, essas casas, a princípio, não apresentam configuração distinta das demais casas do povoado. Casas antigas, de feições coloniais, ladeiam com casas mais recentes, de tijolos sem reboco ou mesmo com pisos nas paredes e muros, remetendo a representações do sertão baiano. Os varais de roupas coloridas em meio a pés de aipim ostentam o verde da época chuvosa, dominando a paisagem ocre e cinzenta de tempos de estiagem.



Figura 7: Sobreposição de cores, Cabeceira do Rio
Foto: Jamille Lima, 2018.

Cabeceira do Rio possui, além dos Payayá, população negra de um antigo quilombo nas cercanias, ciganos que chegaram no século XX, comprando terras dos Payayá, por exemplo, e aqueles que vieram de outros municípios da própria Chapada Diamantina. Com exceção dos ciganos, estes vários grupos estabeleceram múltiplas relações de proximidade ao longo dos anos, incluindo de parentesco, o que faz com que mesmo sem que se assumam como indígenas, os Payayá reconheçam neles laços com seu próprio povo, reforçando o sentido de casa-acolhimento de Yapira.



Figura 8: Casa Payayá: familiaridade e permeabilidade com a Terra
Foto: Jamille Lima, 2018.

No entanto, nos interiores das casas Payayá, um traço comum é a presença de cocares, confeccionados com penas de aves e palha vegetal, expostos como adornos nas paredes e nas molduras das portas, bem como a presença de sementes em vasos translúcidos utilizados como decoração, mas também como recurso medicinal. Seria fácil arrolar essas ornamentações a representações ou marcações exteriores, ou a um inatismo essencialista, no entanto, elas parecem ser expressão da familiaridade com a terra, ou seja, de uma geograficidade nos termos de Dardel (2011), como elemento mítico matriz da vida.

Mas a morada não é somente o espaço delimitado pelas paredes das casas. O povoado Cabeceira do Rio alimenta a vida Payayá. Consiste em sua interioridade, realizada concretamente pelo sentido de moradia que ele cumpre. As rugosidades que nele se manifestam aos olhos dos estrangeiros, a exemplo de grifos em tronco de árvores e ruínas de casas, são familiaridade e intimidade para os Payayá. Os caminhos sinuosos que conectam as casas direcionam o recolhimento da morada e simultaneamente, perfilam o esteio da abertura ao acolhimento.

Mas há cercas! Há literalmente cercas feitas de madeira e arame farpado, que não limitam a visão mas definem um recorte no terreno e às vezes balizam o domínio do Eu e do Outro, remetendo a um limite tênue entre acolhimento e manutenção das distâncias. Neste limite se sustenta o autodenominado “Território Indígena Payayá” e mais amplamente, um aqui. Que isto significa? Cabeceira do Rio possui uma conotação totêmica para os Payayá? Por quê? Seria ele um lugar como refúgio protetor das incisivas tentativas de desterramento? Por outro lado, que seria este aqui estando os Payayá espacialmente dispersos?

2.2 Ambiguidade do aqui: eviscerando e alimentando o movimento

O mundo moderno rompe as ligações dos indivíduos com os lugares e com as formas de poder centradas na hereditariedade (LÉVINAS, 2006; FABRI, 2007), concebendo a defesa de um aqui como incitação à guerra, ao aprisionamento e em certa medida, a uma evisceração do movimento enquanto força que inercia a mobilidade. Há uma explícita defesa da universalização que oblitera o lugar, o qual só é pertinente quando constatada a possibilidade de exploração da sua especialização ou diferenciação no âmbito do mercado global.

A alusão à homogeneização, especialmente cultural, implicar disjuntar as identidades dos lugares, sendo estas “desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’” (HALL, 2015, p. 43), como “[...] a *‘placeless’ geography of image and simulation*”⁵ (ROBINS, 1991, p. 29).

Entretanto há autores que reconhecem novas relações espaço-temporais, especialmente na globalização, a exemplo do geógrafo Rogério Haesbaert (2004) e sua discussão acerca das multiterritorialidades (negando a ideia do fim dos territórios) e da geógrafa Doreen Massey (2008), preocupada com o caráter múltiplo dos lugares e sua eventualidade.

Porém, apesar dessas contribuições, a lógica exclusivamente zonal de conceber a espacialidade associada a uma visão particularista do lugar é assídua em pesquisas acadêmicas, a exemplo da reverberação dos processos de des-localização

⁵ Tradução livre do original: “[...] uma geografia ‘sem lugar’ da imagem e da simulação”.

anunciados pelo sociólogo Kevin Robins (1991), o qual entende o global como relação e síntese de múltiplas localidades. Nesta abordagem, local e lugar se confundem e traduzem particularidades que se tensionam e se complementam como um quebra-cabeça do sistema global.

Nesse contexto, a associação entre lugar e identidade soa demasiadamente prisional, como uma potenciação sobre conceitos que por si só são condenados por essencialismo. Essa perspectiva alimenta a ideia de que lugares são espaços geométricos fechados que protegem culturas exóticas e idílicas da força centrífuga global. Por isso, as culturas que se abrem ao movimento e se hibridizam mediante relações socioculturais globais são acusadas de perda de identidade.

Ao pressupor essa perda, simultaneamente é denunciado uma concepção de identidade-objeto, como se perdêssemos um núcleo cristalizado. Essa leitura sequer tangencia a identidade tautológica argumentada por Heidegger (1999) em “Identidade e diferença”, pois esta admite a verbalidade de ser, ao contrário daqueles que pressupõem a perda fantasiosa de tão somente uma substância pura.

Que dizer de indígenas, como os Payayá, que nutrem a relação entre terra e vida e que constituem sua identidade na proximidade com lugares? O anseio pelo desenraizamento, característico do pensamento moderno, “requer uma reavaliação do problema das relações entre pensamento e cultura, entre conhecimento e tradição, pois esta ‘liberdade’ termina, paradoxalmente, invertendo-se em despersonalização e indiferença” (FABRI, 2007, p. 22).

Um dos caminhos que corroboram com essa reavaliação perpassa a discussão da geografia existencial, na qual a espacialidade é apontada como condição de identificação e fundamento do sujeito, muito na chave da consciência, como já destacado, expresso em “O homem e a terra”, de Dardel (2011), cuja influência de “Da existência ao existente”, de Lévinas (1998), se faz preponderante.

Como espacialidade ontológica fundamental à irrupção do sujeito, o lugar é concebido por Lévinas (1998) como posição que norteia a relação com o mundo, mas não somente enquanto base material, pois é, sobretudo, existencial. Ele é ponto de partida para o pensamento, que “não se trata somente de uma consciência de localização, mas de uma localização da consciência” (LÉVINAS, 1998, p. 84), sendo por

isso, imprescindível à hipóstase, caracterizada pela saída do radical anonimato do ser e pelo nascimento do sujeito. Trata-se de uma contribuição original do filósofo francobelga no debate sobre a relação entre consciência, subjetividade e lugar.

Desse modo, Lévinas instiga a compreensão fenomenológica da existência humana a partir da sua geografia, manifesta na experiência que estabelecemos com o lugar. “Da existência ao existente” é uma obra importante para considerar a materialidade do lugar, sem, contudo, reduzi-lo à geometria. Para o filósofo a relação que estabelecemos com os lugares não se trata do simples contato com a terra, mas do onde nos refugiamos e nos apoiamos, a tal ponto, que o lugar é base, traduzido em condição do sujeito.

A geograficidade ecoa dessas proposições levinasianas, pois ela se fundamenta no abandonar-se às “virtudes protetoras do lugar”, no qual “firmamos nosso pacto secreto com a Terra, expressamos, por meio de nossa própria conduta, que nossa subjetividade de sujeito se encolha sobre a terra firme, se assente, ou melhor, ‘repouse’” (DARDEL, 2011, p. 40).

Para o geógrafo, a Terra, experimentada como base, é lugar, de onde despertamos e tomamos consciência: “ela é para o homem aquilo que ele surge no ser, aquilo sobre o qual ele erige todas as suas obras, o solo de seu hábitat, os materiais de sua casa, o objeto de seu penar, aquilo a que ele adapta sua preocupação de construir e de erigir” (DARDEL, 2011, p. 41). Mesmo quando mudamos de lugar, desalojando-nos ou sendo desalojados, precisamos de uma base, “um **aqui** de onde se descobre o mundo, um lá para onde iremos” (DARDEL, 2011, p. 41). Mas poderia então ser qualquer lugar? Possuímos uma perspectiva terrestre que nos é própria (DARDEL, 2011), fruto das relações que entretemos com os lugares. As determinações concretas do meio, os apelos do hábito e da história, conferem um caráter individual aos lugares (LÉVINAS, 1998), possibilitando que a localização não seja uma presença em uma extensão abstrata.

Os exilados, como salienta Dardel (2011), afligidos pela expropriação das bases concretas, por quaisquer razões não recuperam o valor do que foi perdido, pois mesmo que lhes reste uma determinada quantidade de “objetos”, é sua própria

subjetividade que foi dilacerada, carecendo-lhes poder “possuir” a partir de um suporte o que outrora lhes fora violentamente retirado.

No entanto, apesar das feridas abertas e das irremediáveis perdas, é possível refazer-se, assentando-se sobre um novo aqui que reestabeleça a subjetivação do sujeito. Ainda que fisicamente distante dos espaços de referência identitária, é comum que migrantes (de natureza compulsória ou não) reforcem laços de solidariedade que contribuam para vigorar suas raízes culturais e relações com seus lugares de origem, tal como ratifica a pesquisa de doutoramento de Haesbaert (1997) sobre a rede “gaúcha” no Nordeste brasileiro.

Mas, essas relações não necessariamente são direcionadas ao espaço geométrico de referência, pois podem estar no âmbito das relações sociais, na medida em que nós também somos os lugares, pois como destacado por Casey (2001), eles estão em nós, constituindo-nos por meio de um processo de somatização.

Esse filósofo norte-americano dedica-se aos estudos sobre as relações entre lugar, corpo e identidade, argumentando uma interface entre Filosofia e Geografia, tendo por inspiração os intentos do historiador, geógrafo e filósofo grego Estrabão, que celebrava a convergência entre esses dois campos, mas sobretudo, a senda aberta pelos geógrafos Edward Relph, em *“Place and Placelessness”* (RELPH, 1976) e Yi-Fu Tuan, em *“Espaço e Lugar”* (TUAN, 2013), originalmente publicado em 1977, que enfatizam as características experienciais do lugar.

Casey (2001) defende que corpo e lugar se transformam continuamente, um em relação ao outro, não como resultado de puras formas determinadas que se encaixam coerentemente, mas como transformação mútua, marcada pelos traços dos lugares no corpo e pela alteração dos lugares em razão do que tem estado neles. O corpo é com efeito lugarizado, o que remete para o autor a uma questão de tenacidade e de sujeição. A tenacidade está relacionada à intensidade da experiência que temos em determinados lugares, possibilitando a sua inscrição em nós como presença por tempo indeterminado, manifesta de maneiras sutis demais para nomearmos. A sujeição refere-se a uma contraposição à leitura kantiana de que construímos espaço por meio de uma atividade transcendental formal, dada a nossa condição de súditos do lugar, variando da docilidade, quando somos simples criaturas do lugar, a

apreciação, quando ocorre uma estreita identificação, culminando na mudança de nós mesmos em função da experiencição de um determinado lugar.

Combinando fenomenologia com psicanálise, Casey (2001) afirma que a natureza do sujeito humano é situada e orientada pelo lugar, o que conflui para a nomeação desse sujeito como “*geographical self*” (CASEY, 2001, p. 683). Contestando as dicotomias que separam o *self* do corpo e lugar, o filósofo sustenta que somos os lugares. Esta perspectiva tem sido reafirmada por alguns geógrafos, a exemplo de Marandola Jr. (2012; 2017) que estabelece a relação lugar-ser e ser-lugar como fundamento da existência e De Paula (2017), que recorre à dialética do corpo-mundo proposta na ontologia do sensível de Merleau-Ponty (2007) para defender o que ela denomina de uma geografia encarnada por meio do corpo-lugar.

Essa compreensão nos leva a dois questionamentos: a) Se o lugar está em nós, somos nós, a espacialidade é de natureza estritamente subjetiva? A motivação desses autores para a eleição desses conceitos ou expressões hifenizadas é justamente opor-se à polarização que separa corpo-mundo e identidade-lugar, entrevedo seu desvelamento como relação indissociável, que inclui objetividade e subjetividade, materialidade e imaterialidade; b) A noção de corpo lugarizado não vivifica um aprisionamento do sujeito? A inscrição do lugar como parte do nosso eu, expressa pela tenacidade e sujeição do corpo indica uma relação de submissão. Porém, não significa que a identidade se reduza a uma fixação em um determinado lugar considerado originário. A liberdade, contraditoriamente, reside no movimento de submissão do corpo na sua travessia entre lugares, instigado pela inquietude geográfica que conduz ao distante, como abertura do sentido entre um aqui e um ali.

Mas, a luta por um aqui dos povos indígenas caracterizaria o encerramento em um lugar? Os Payayá têm Território na Cabeceira do Rio (BAHIA, 2018), mas este povoado e mais amplamente a Chapada Diamantina não são somente via para reprodução material da vida ou condição de r-existência, mas a alteridade que os constituem.

Estariam eles apegados ao lugar como “*l'éternelle séduction du paganisme*”⁶ (LÉVINAS, 2006, p. 301)? Após mais de uma década da publicação do livro “Da

⁶ Tradução livre do original: “a eterna sedução do paganismo”

existência ao existente”, Lévinas, no texto *“Heidegger, Gagarine et nous”* (LÉVINAS, 2006), recusa impetuosamente qualquer forma de apego ao lugar, qualificando-o como *“enracinement”*, *“paganisme”* e *“infantilisme de l’idolâtrie”*⁷ (LÉVINAS, 2006, p. 301). Ele critica fervorosamente a sacralização dos lugares, sem os quais o universo parece não ter significância.

A defesa do lugar, em sua conotação superlativa, cria, segundo o autor, fragmentações que dividem a humanidade em autóctones e estranhos. Para ele, não se trata de defender o nomadismo, que se mostra incapaz tal qual a existência sedentária, mas de negar as superstições dos lugares, desmitificando o universo e a natureza, percebendo o homem fora de sua situação, para que seu rosto brilhe em sua nudez.

Esta compreensão de rosto difere daquela que envolve o debate em torno da rostidade em Deleuze e Guatarri (2012), já mencionada, a qual está centrada nos processos de representação. Para Lévinas, rosto (*visage*) é despojamento, independente de um engajamento assumido, uma escuta irreduzível ao conhecimento, “sem correlação noemática de qualquer presença tematizável” (LÉVINAS, 2010c, p. 194), sendo pelo rosto que se realiza a ética. Ao contrário da rostidade de Deleuze e Guatarri, em *“Totalidade e infinito”* Lévinas (2016) reafirma que o rosto não se dá à visão: não pode ser englobado nem apreendido, recusando-se a virar conteúdo. O rosto não expressa algo negativo, mas uma ambiguidade, uma exposição e vulnerabilidade pura, uma passividade diante do Outro, um fazer-face que não se dá à apreensão. Sua nudez se faz pela des-situação, como um pele-a-pele na proximidade.

O rosto está para além da sacralização, algo sempre combatido em seu pensamento. No entanto, em publicação posterior, Lévinas acaba por defender a sacralização da terra, especificamente em uma dentre as quatro lições talmúdicas que foram reunidas sob a forma de textos a partir de conferências proferidas pelo filósofo entre os anos de 1963 e 1966 em colóquios de intelectuais judeus. Trata-se de uma apreciação do Talmude, “transcrição da tradição oral de Israel” (LÉVINAS, 2003, p. 10), que não se limita a um exercício religioso, pois como assume o próprio Lévinas (2003), ela combina seu pensar filosófico.

⁷ Tradução livre do original: “enraizamento”, “paganismo” e “infantilismo da idolatria”.

Os comentários de Lévinas sobre a terceira lição talmúdica constitui um gargalo face a direção do outramente que ser sugerido por suas obras mais maduras. Ao falar da marcha que os filhos de Israel realizaram desde o Egito até Canaã, Lévinas (2003) destaca a erraticidade que os judeus conheceram ao longo da história. Dez dos doze homens enviados para explorar a terra prometida, Canaã, adentraram uma crise de ateísmo, desmistificando a história santa e contestando os próprios atributos divinos. Lévinas compreende os possíveis motivos que os levaram a olvidar da promessa, tais como uma factível derrota devido à força dos povos que viviam na região almejada, ou uma consciência da realidade histórica daqueles povos, que adquiriram o direito à terra por seu uso.

Nesse percurso, ele tensiona a soberania da moralidade de Israel, cujo direito à terra também está relacionado à história, pois na antiga cidade canaanita de Hebrom, estão os túmulos dos patriarcas judaicos: Abraão, Isaac e Jacó, os quais conferem à terra um incomensurável valor espiritual para o povo judeu: uma sacralização que não é lida pelo filósofo como idolatria.

Entretanto, apesar de toda a repugnância contra a expropriação e demais atos imperialistas, Lévinas defende que a terra de Canaã é sagrada em nome de uma justiça universal que notadamente se sobrepõe a qualquer direito local-nacional. Esta sacralização admitida pelo filósofo está ligada a um outro uso da terra, não para sua apropriação ou expropriação, mas para “conhecer a vida celeste” (LÉVINAS, 2003, p.130). Lévinas corrobora com a ideia do professor Baruk (palestrante no colóquio no qual originalmente a terceira lição foi proferida), que afirmou que “sacralizar a terra é nela construir uma sociedade justa” (BARUK apud LÉVINAS, 2003, p. 130). O problema, no entanto, não consiste na sacralização ou não da terra, mas na proposição de uma universalidade que pode ferir o direito do Outro, ainda que por malabarismos argumente-se o contrário. Este imbróglio conforma uma limosidade que dá peso à necessidade de situacionalidade, ainda que esteja sempre tensionada pelo Dizer na constituição dos lugares. Embora a ética exija o desinteressamento ou arracamento à essência e preceda o Dito, ela não elimina a semântica dos contextos nos quais se encontram nossos interlocutores.

O próprio pensamento levinasiano se dá na fertilidade do entrecruzamento de mundos: o hebraico, por sua origem familiar e religiosa judaica; o francês, enquanto país que viveu boa parte do seu tempo e língua que escolheu para escrever; e o russo, tanto por ser a língua falada em seu país de origem, a Lituânia, quanto pelas influências literárias instigadas por sua mãe (notadamente Fiódor Dostoievsky) (CINTRA, 2002; SAYÃO, 2018).

A significação da relação com o Outro não se reduz ao contexto (LÉVINAS, 1993), mas o para lá da essência destacado por Lévinas (2011) não pode descartar a situacionalidade, manifesta e possibilitada pelos lugares, sobretudo quando se trata do esforço de intelecção de um fenômeno.

Em algumas de suas publicações, segundo Chrétien (2007), a ausência de um lugar indicava para Lévinas, “desumanização”, “mundo inabitável”, marcado pela incerteza do eu de sua identidade. Essas reflexões corroboram para uma significação privativa e má do não-lugar. No entanto, o decurso de seu pensamento vai da positivação do lugar, como fundamento espacial da existência (em especial à época de “Da existência ao existente”), à positivação do não-lugar, como necessário para a evasão de si e a radicalidade da alteridade, como vemos em “Totalidade e Infinito” e “De outro modo que ser ou para lá da essência” (LÉVINAS, 2016; 2011), nos quais o não-lugar parece ser condição necessária à proximidade do Outro. Lévinas (2010a, p. 113) salienta que “outrem me arranca da minha hipóstase, do aqui”. Especialmente ao buscar outramente que ser, o não-lugar para Lévinas (2011) significa inquietação que conflui para a subjetividade como substituição, ou seja, o não-lugar consiste em um movimento de despojamento de si e conseguinte exposição e abertura ao Outro. Essa substituição implica a desestruturação ontológica do sujeito, na qual o si mesmo hipostasia-se de outra maneira, pois não repousa na identidade tautológica, fora de qualquer coincidência do si consigo.

O não-lugar é um conceito fundamental na filosofia da diferença e da ética levinasiana, pois o arrancamento à essência proposto nessa filosofia é justamente o não-lugar. Para Lévinas (2011), é preciso ir para além da essência, porque ela é interessamento e incita uma multiplicidade de egoísmos alérgicos, no qual uns lutam contra outros e todos contra todos, gestando uma guerra, em que ninguém espera por

sua vez. Por isso o além da essência é desinteressamento, que também se traduz por não-lugar.

A contestação do privilégio do aqui é um princípio da filosofia da diferença levinasiana, mas também está presente nas discussões contemporâneas, sobretudo no pensamento pós-estruturalista. Essa perspectiva de uma certa maneira, criminaliza aqueles que têm no “aqui” a própria alteridade e diástase da identidade, como os Payayá. Defender um lugar seria o mesmo que se assumir essencialista e egoísta, uma incitação à guerra, cuja situação é exponenciada quando correlacionada à identidade. A Cabeceira do Rio é o Lugar Payayá? Ou a sua saída do lugar encerra uma violência gestada pelo imperialismo do Outro? Essas questões serão desenvolvidas a partir da problematização das narrativas do que porventura pode ser esse aqui.

2.3 A tragédia da inamovibilidade de um passado

A aldeia de Utinga, não raro também nomeada nos documentos coloniais pelos vocábulos Otinga, Outinga, Hotinga e Ytinga, e até mesmo pelo seu próprio significado “Água Branca” (SAMPAIO, 1987, p. 242), sofreu incisivos ataques adventícios. Os Payayá foram aviltados em seu aqui, sob o julgo de seu escasso préstimo à civilização. A luta colonial legitimada no século XVII pela declaração de guerra justa nos termos da lei de 1611 (DH 5, p. 207-216; ABREU, 1960), fomentou os movimentos de expulsão dos Payayá de seus respectivos lugares.

A aldeia de Utinga, assim como outras aldeias Payayá da região das Jacobinas, ganharam notoriedade nos documentos oficiais por sua resistência ao ostensivo colonialismo. Elas consistiam em nós centrais de uma ampla articulação que protagonizou uma frente tenaz aos intentos da colonização portuguesa.

No século XVII, a Bahia, que integrava “os sertões de dentro” (ABREU, 2006, p. 137), ficou conhecida pela forte presença dos Payayá. Apesar da existência de outros povos, tais como os Cariri, no ano de 1669, acreditava-se “não haver outra nação mais do que a dos Payayases” (DH 5, p. 211), como também eram chamados. “Tratava-se, sem dúvida, de uma nação forte e numerosa e é provável que existissem ligações

sociais entre vários grupos, pois de outra maneira não se explicava a sua resistência contra o português [...]” (OTT, 1958, p. 19).

Além de serem numerosos, articulados e políglotas, eles transitavam por distintos domínios morfoclimáticos e fitogeográficos, entendidos segundo a proposição do geógrafo brasileiro Aziz Ab’Sáber (2003, p. 11-12) como “um conjunto espacial de certa ordem de grandeza territorial [...] onde haja um esquema coerente de feições de relevo, tipos de solos, formas de vegetação e condições climático-hidrológicas”.

Habitando grandes domínios paisagísticos baianos, os Payayá conheciam muito bem regiões de depressões intermontanas e interplanálticas semiáridas, caracterizadas por Ab’Sáber (2003) por suas planícies de erosão, pelas drenagens intermitentes sazonais extensivas, pela irregularidade das chuvas, pela fraca decomposição de suas rochas e pela presença de áreas pedregosas; e regiões mamelonares tropical-atlânticas florestadas, caracterizadas genericamente por processos de convexização em níveis intermontanos, pela frequente presença de solos superpostos e pela intensa decomposição de rochas cristalinas.

No século XVII, os Payayá habitavam uma ampla região com limites difíceis de precisar. Segundo o historiador baiano Solon Santos (2011), a área de vivência deles, compreendia provavelmente, no sentido norte e sul, a área entre dois rios considerados muito importantes para as expedições coloniais empreendidas no interior baiano, os Rios Itapicuru Açú e Paraguaçu, e no sentido oeste e leste, abrangia a extensão entre o Médio São Francisco e o Recôncavo Baiano. No entanto, sua área de atuação era ainda maior, como apontado por vários documentos que registraram sua expressiva presença nas proximidades do Rio Jiquiriçá (DH 7, p. 389), localizado ao sul do rio Paraguaçu, nas capitanias de São Jorge dos Ilhéus e de Porto Seguro (DH 5, p. 207-216) e por todo Recôncavo Baiano (DH 4, p. 49-54; DH, p. 321-327).

A Figura 9 expressa essa espacialidade Payayá, para a qual, além das fontes mencionadas, utilizamos o manuscrito “Panegírico fúnebre”, de autoria de Juan Sierra (2002), de 1676, que narra muitos eventos relacionados à administração Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça na condição de governador do Brasil. A composição do cartograma foi orientada para indicar os limites da espacialidade dos

povos Payayá no século XVII (em que pese sua imprecisão), a qual se organizava a partir dos vales dos rios (no sentido leste-oeste), desde a proximidade do litoral até as margens do rio São Francisco, incluindo a Chapada Diamantina. A atuação dos Payayá está registrada também pela indicação tanto das aldeias de Utinga e de Jacobina (os documentos mostram que havia várias no amplo território da região das Jacobinas), quanto dos conflitos promovidos pelos Payayá durante a Guerra dos Bárbaros.

O conjunto dos documentos históricos localiza ataques de enfrentamento ao processo de colonização portuguesa atribuídos genericamente aos chamados povos bárbaros do sertão, mas que, posteriormente, no ano de 1669, foram adjudicados aos Payayá, como destacado no DH 5 (p. 207-216). Concentrados na área do recôncavo e nas capitais das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, os ataques marcaram uma geograficidade oscilante no movimento constante entre litoral-interior, acompanhando os vales, entre os ataques (concentrados nas fortificações litorâneas) e os refúgios no piemonte da Chapada. Sentido histórico de uma geografia que constitui a própria colonização, o cartograma projeta a representatividade dos Payayá no espaço colonial, sustentada por uma intensa mobilidade e por seu diálogo com outros povos indígenas que habitavam ou compartilhavam áreas comuns.

Essa versatilidade, da Mata Atlântica litorânea, passando pela caatinga sertaneja e subindo as vertentes da Chapada Diamantina constitui a geograficidade Payayá, marcadamente em movimento, longe de um sentido de fixação a um ambiente ou ecossistema único.

Outra forma de associar os Payayá à espacialidade é por meio dos muitos topônimos atuais que localizam uma homenagem aos Payayá e, ao mesmo tempo, linguisticamente, os colocam em circulação, abrindo possibilidades semânticas, enunciando sua re-presentação e sua referencialidade. Há um efeito de referencialidade produzida nessa nomeação, como insistiu Carlina Fedatto (2013), afirmando que os nomes dos lugares não se reduzem à etiquetagem, pelo contrário, eles recortam e significam o mundo a partir de sua referência construída pela língua em uma história.

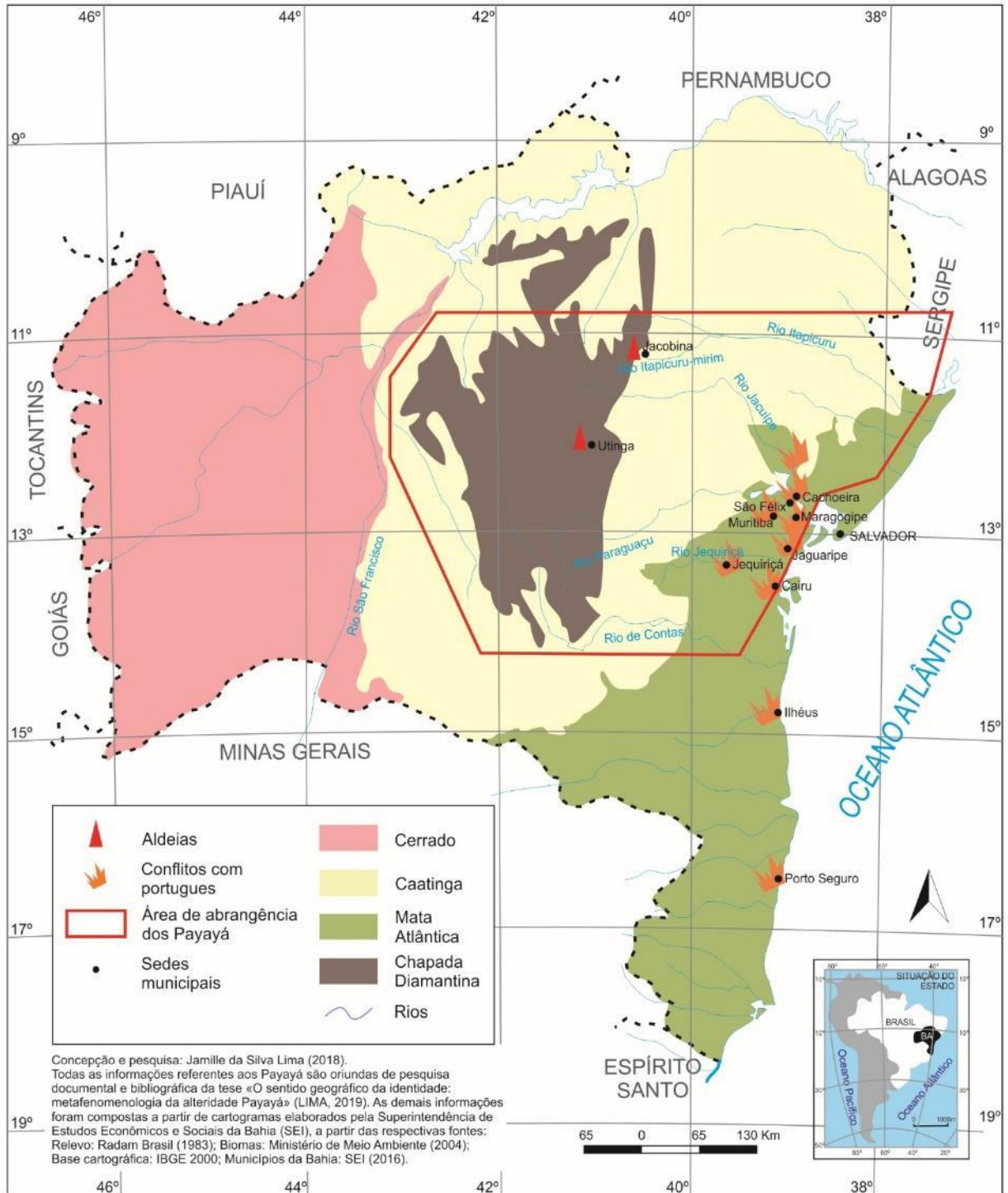


Figura 9: Espacialidade dos povos Payayá no século XVII

Tratam-se de topônimos atribuídos a aspectos morfológicos da paisagem (cachoeiras, rios, barragens, morros, etc.), coletividades (time de futebol, etc.), sítios particulares (empresas, fazendas, etc.) e sítios públicos (ruas, travessas, povoados, balneários, etc.). Encontram-se concentrados na região apontada no cartograma como sua espacialidade no século XVII, no entanto, encontramos registros de topônimos

honoríficos também no estado de Sergipe, ao norte do rio Itapicuru, o que indica sua presença na região, assim como no Estado de São Paulo, para onde muitos migraram, forçados ou não (Figura 10).

Aspectos morfológicos da paisagem		Coletivos	
Topônimo	Município, Estado	Topônimo	Município, Estado
Riacho Paiaiaá	Nova Soure, Bahia	Coletivo Paiaiaá	Ipirá, Bahia
Cachoeira Payayá	São Félix, Bahia	Paiaiaá Futebol Clube	São Paulo, São Paulo
Barragem do Paiaiaá	Saúde, Bahia		
Cachoeira dos Payayá	Saúde, Bahia		
Riacho Paiaiaá	Saúde, Bahia		
Morro Paiaiaá	Serra Preta, Bahia		
Sítios particulares		Sítios públicos	
Topônimo	Município, Estado	Topônimo	Município, Estado
Fazenda Paiaiaá	Cristinápolis, Sergipe	Rua Paiaiaá	Cristinápolis, Sergipe
Drograria Paiaiaá	Guarulhos, São Paulo	Travessa para a estrada do Paiaiaá	Cristinápolis, Sergipe
Galeria Paiaiaá	Ipirá, Bahia	Avenida São José do Paiaiaá	Nova Soure, Bahia
Cinema Payayá	Jacobina, Bahia	Biblioteca do Paiaiaá	Nova Soure, Bahia
Galpão Payayá	Jacobina, Bahia	Escola Municipal Paiaiaá	Nova Soure, Bahia
Imobiliária Payayá	Jacobina, Bahia	Povoado São José do Paiaiaá	Nova Soure, Bahia
Mercadinho Paiaiaá	Rafael Jambeiro, Bahia	Rua Paiaiaá	Nova Soure, Bahia
Paiaiaá Lanches	Rio Claro, São Paulo	Posto de Saúde Paiaiaá	Santo Estêvão, Bahia
Paiaiaá Mineração e Transportes, Pedreiras	Salvador, Bahia	Povoado Paiaiaá	Santo Estêvão, Bahia
Paiaiaá Produtora	São Paulo, São Paulo	Balneário Paiaiaá	Saúde, Bahia
Fazenda Paiaiaá	Saúde, Bahia	Estação Ferroviária Paiaiaá	Saúde, Bahia
Garimpo Paiaiaá	Saúde, Bahia	Povoado Paiaiaá	Saúde, Bahia
Rádio Paiaiaá 101,9 FM	Saúde, Bahia	Rua Paiaiaá	Tapiramutá, Bahia
		Travessa Paiaiaá	Tapiramutá, Bahia

Figura 10: Topônimos com referência aos Payayá
Elaboração: Jamilye Lima, 2016-2019.

Há uma geografia cultural e histórica na construção das toponímias. Perseguí-las, como mostrou o geógrafo Jörn Seemann (2005), pode desvelar um intrincado processo de disputas simbólicas e políticas de diferentes escalas. No caso dos topônimos com referência aos Payayá, poderiam ser denominados de etnotopônimos, por referir-se aos povos anteriores à colonização, no entanto, não se refere à automeação, nem à atuação do Estado, que tem o monopólio da memória e da história oficial, mas a uma iniciativa que está ligada a um outro poder, chamado por Fedatto (2013) de “saber das ruas”, o qual atua neste nomear os lugares como expressão de sentidos do poder de outras práticas do conhecimento.

A ligação entre os indígenas Payayá e os topônimos na Bahia presume a ligação homem-terra e sinaliza uma geografia que escapou ao curso ordinário da imposição colonial. Esses topônimos não servem à memória do europeu, tão

enfaticamente destacada na projeção e unificação da nação brasileira. Eles marcam a existência incontornável dos Payayá.

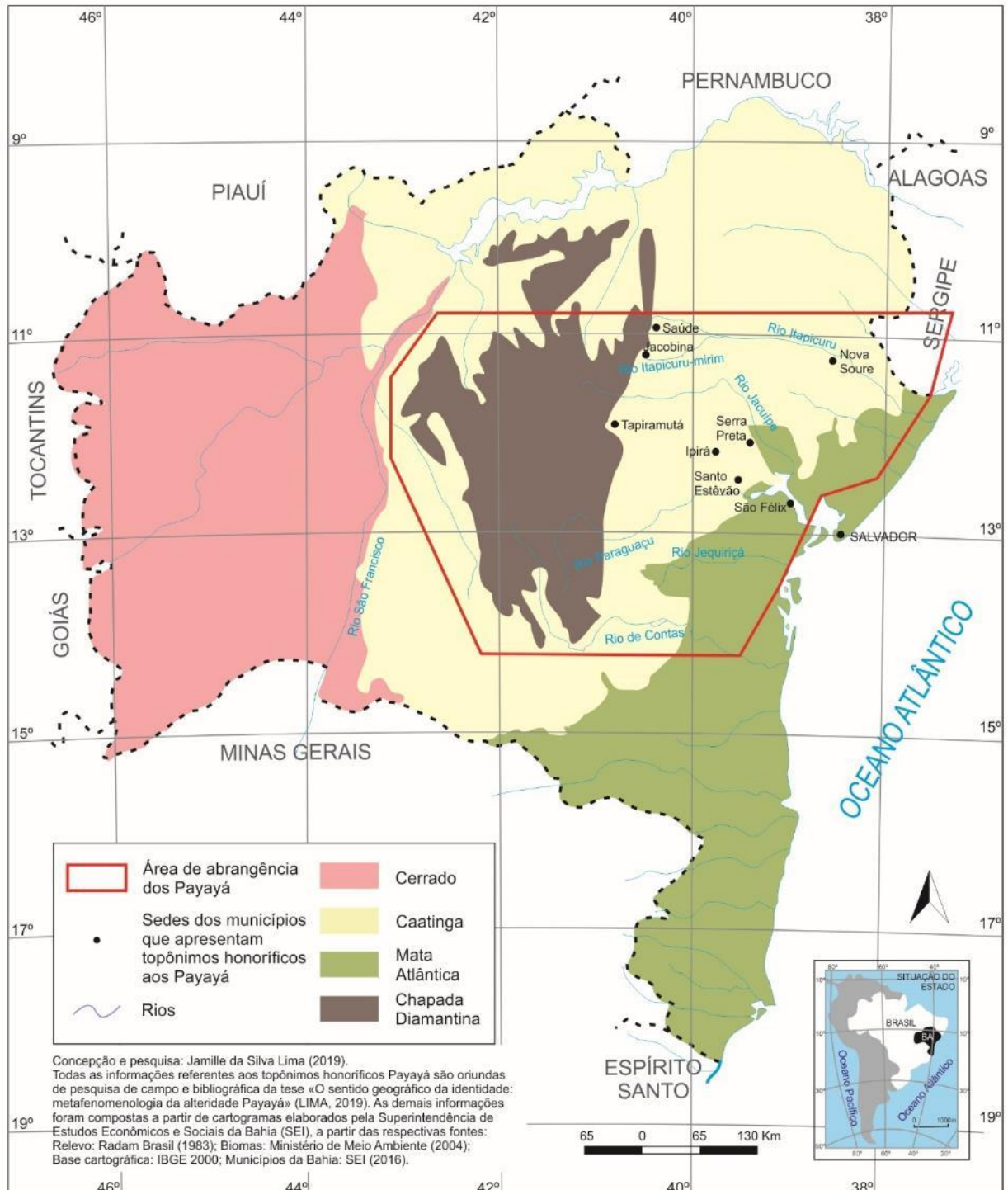


Figura 11: Espacialidade dos topônimos honoríficos aos Payayá – Bahia (2019)

A associação entre a espacialidade desses topônimos e a ampla área de atuação dos Payayá no século XVII, destacada na Figura 11, não se resume a uma

sobreposição de tempos, pois anuncia uma convergência que ecoa entre aqueles que atualmente vivem na aldeia da Yapira, mediante a veemente alusão da assertiva “a Bahia é Payayá”. Assim, a concentração de topônimos que indicam a presença Payayá nos séculos da guerra colonial, ao mesmo tempo expressa sua ausência no presente, pois sua atribuição não foi feita pelos próprios Payayá, antes, indicam uma relação de alteridade que reconhece uma presença que já não se faz. Não à toa, em Utinga, propriamente, não há topônimos registrados com esta indicação que, no fundo, é mais geral do que específica.

O espraiamento dos Payayá no sertão da Bahia e seu conhecimento sagaz sobre esse território corroboraram para redefinir a história e a geografia gestada no processo de interiorização colonial portuguesa no semiárido baiano. Por algum tempo, seu papel nas entradas do sertão as tornou um negócio ignóbil. Ainda que acossados pela cobiça do imperialismo colonial e pelo cano da carabina, os Payayá, por muitas décadas no século XVII, falsearam uma hospitalidade ao invasor, escamoteando as investidas de interiorização por meio da emulação de vários acordos selados pela comutação de presentes e recebimento de resgates. Segundo Alencastro (2000, p. 119), historiador e cientista político brasileiro, os “resgates consistiam na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios”.

É provável que a pseudocomplacência dos Payayá em relação ao projeto colonial tenha sido delineada pela experiência oriunda de muitos massacres a si próprios e a outros povos, a exemplo dos Tupinambá que viviam em uma faixa estreita no baixo Paraguaçu um dos rios referenciais para os Payayá. No período do governo geral de Mem de Sá, compreendido entre os anos de 1558 e 1572, 160 aldeias foram destruídas nas margens do Paraguaçu (ABREU, 1960), que a julgar pela localização específica dos ataques, eram os Tupinambá (OTT, 1958). O próprio Mem de Sá chegou a comandar uma campanha no Paraguaçu e recebeu o epíteto “mão resoluto” (LEITE, 2006b, p. 122) por sua tenacidade colonial.

Em seu governo, muitos indígenas foram torturados e mortos ou escravizados e obrigados se sujeitar ao processo de catequização (LEITE, 2006b). Em um poema, o Cacique Juvenal Payayá expressa sua indignação com toda essa violência, marcada “nos anais da nossa história”:

Tributo aos heróis: Men de Sá

Men de Sá, de sá...
 Ou Mem, estais escrito na memória
 Nos anais da nossa história
 Como herói deste torrão,

Pobre memória, pobre nação!
 Kurumin, crianças, mulheres
 Léguas em mares -, triste aflição
 Cobriste afogados corpos de *abá*
 Para mais de mil tupinambá.
 Oh! Mem de Sá,
 Deixo para ti
 Este hino obscuro,
 Fútil lembrança:
 A marca de Caim,

Ainda outra:
 A do mais imundo escarro
 Sobre o teu
 Sanguinário túmulo,

E no juízo final
 Ao despertar do sono vil
 Verás parentes de cocares,
 Sedentários credores,
 Acusando na pedra fria
 Em letras garrafais:
 Assassino contumaz!

(PAYAYÁ, 2016, p. 81-82)

Como sobrevivente de múltiplos massacres, os Payayá astuciosamente desenvolveram estratégias de guerra. Ao longo das jornadas rumo ao sertão, eles foram presenteados pelos colonizadores com ferramentas, tais como anzóis e facas (DH 5, p. 321-327; DH 7, p. 193); vestidos (DH 7, p. 127-128; DH 7, p. 430; DH 4, p. 211-212); chapéus (DH 7, p. 430); dentre outros itens materiais. A entrega dos presentes visava uma aquiescência passiva aos ditames coloniais (DH 5, p. 207-216). Os Payayá aceitaram os presentes e asseguravam a concórdia, inclusive prometendo abandonar suas aldeias para ir morar próximo aos núcleos portugueses. No ano de 1656, eles entregaram uma filha de um dos seus líderes ao capitão Tomé Dias Laço como certificação do pacto (DH 5, p. 207-216).

Por conta desses acordos, os colonizadores consideraram que os Payayá eram diferentes das demais aldeias hostis do sertão brasileiro, pois eram eles “amigos”, ainda que presumida uma relação de muita prudência, tal como relatado nos documentos históricos, especificamente no regimento que levou o capitão Bartolomeu Aires a guerra, publicado no ano de 1658 (DH 4, p. 64-75). Tal “dileção” não retirava a condição tapuia dos Payayá, que genericamente foram designados por esse termo, mesmo quando acompanhado pela individuação da sua tribo. Tapuia era uma classificação colonial usada para se referir aos indígenas que viviam no sertão, empregada no mesmo sentido com que os gregos chamavam “bárbaros” os não-gregos: os selvagens (LEITE, 2006b). Em tupi tapuia significa “cativo, escravo” (SAMPAIO, 1987, p. 69).

Os Payayá eram muito rápidos e tinham destreza para se localizarem e se movimentarem em terras de afronte caiporismo. O caipora é aquele “que tem fogo” e “que queima”, “o habitante da mata, agreste”, “um gênio da mitologia selvagem” (SAMPAIO, 1987, p. 212) que pode fazer perecer o forasteiro. Mas os Payayá destemiam os espíritos da caatinga, dominavam a faina no sertão semiárido, e sempre faziam “[...] tanta vantagem aos mais em qualquer serviço” (DH 9, p. 76).

Caso o nome dos povos Payayá seja uma heterodenominação, é provável que tamanha agilidade seja a raiz para sua designação, pois para Teodoro Sampaio (1987), dedicado dentre outras questões ao estudo dos sertões da Bahia (SAMPAIO, 2002; SANTOS, 2010) e dos indígenas, o sufixo “Yá” tem a função adjetiva que qualifica aquele que supera, e que é destro, muito hábil.

O padre jesuíta Serafim Leite ressalta que os Payayá possuíam uma agilidade formidável. Eram exímios corredores, cuja ligeireza chegava a ser considerada como superior à de muitos animais velozes (LEITE, 2006a). O catequizador português acredita que se trata de uma arte impetuosa, aprendida desde a adolescência, quando “colocam aos ombros grande pêso, e logo se põem a correr, indo outros atrás dêles, e com um feixe de ortigas lhes fustiga sem cessar as espáduas nuas; obrigados pela dor, correm acima de suas fôrças, sem deixar rastro” (LEITE, 2006a, p. 20). Ao longo do livro que trata da Bahia e do Nordeste nos séculos XVII e

XVIII, Serafim Leite descreve os Payayá como bárbaros, de corpo grande, ferozes, velozes, insignes corredores inclinados à guerra.

Em contraposição estavam os adventícios compelidos a guerrear contra os “tapuias”. Eles eram muito mais lentos dadas as dificuldades impostas pelas condições adversas dos sertões. Geralmente tratavam-se de homens de origem humilde, que se viram obrigados a se alistar, “pois, na puberdade, ficavam com vergonha de se apresentarem seminus, alistando-se com vistas a angariar alguma comida, roupas e um lugar para viver” (SCHWARTZ, 2002b, p. 320). Segundo Teodoro Sampaio, em carta de 1899, os combatentes estrangeiros se viam desnorteados em meio a caatinga:

Se o perigo da mata virgem é a solidão ser veredas e sem saídas, escreve êle, **o terror da caatinga é o desnorteamento infalível pela multiplicidade delas**. O bruto com o seu instinto rasga horizontes sem vacilar; o homem, porém, que de uma vez penetrou a caatinga e lhe falhou a memória na escolha da vereda, é uma vítima que só um milagre o salvará (SAMPAIO apud ABREU, 1960, p. 89, destaques acrescentados).

Nesse contexto, persuadir os Payayá era uma tarefa fundamental para as jornadas. Só era possível caminhar na caatinga guiados pelos indígenas. Se por um lado era cabível orientar-se pelo céu, como destacou o historiador Francisco Adolfo Varnhagen (apud ABREU, 1960), argumentando o sentido de abertura particular na mata branca, por outro, o solo, as falsas veredas, as trincheiras praticamente intransponíveis das bromélias, a excrescência pontiaguda da vegetação, obstam a trajetória. Na caatinga era impossível calcular as marchas diárias (ABREU, 1960), pois se tratava de um movimento de difícil regulação, ao contrário do que foi experienciado em outros domínios morfoclimáticos e fitogeográficos.

Mesmo quando orientados pelos “caminhos que andam” (HOLANDA, 2014a, p. 46), sobretudo, pelos rios Paraguaçu e Itapicuru, os soldados temiam o insólito e as margens incógnitas. Ansiavam a hora de encontrar as aldeias de Jacobina e Utinga para ter com elas um guia e um protetor na vastidão “Tapuirama”, termo que segundo Sampaio (1987) designava a região dos tapuias.

Soma-se a isso o fato dos Payayá falarem a língua de tronco tupi-guarani (SIERRA, 2002), utilizada pelos portugueses para a interlocução com os povos

indígenas de maneira geral. No entanto, o domínio dessa língua não era comum àqueles genericamente chamados de tapuias. Mas, além do tupi, os Payayá dominavam outras línguas ininteligíveis aos portugueses, o que foi fundamental para a mediação com outros povos indígenas do sertão, que a supremacia colonialista pretendia exterminar.

Mas ao contrário do que se imaginava, os Payayá “amigos” de nada ajudaram (ABREU, 2006). “Não havia outros inimigos senão eles, e como taes, a desacompanharam, e obraram todos estes excessos, debaixo da amisade que conosco tinham feito; e que os poucos que tinham escapado, não podiam tomar satisfação alguma deles”, conforme expresso em reunião extraordinária do Tribunal da Relação realizada em março de 1669 (DH 5, p. 212).

Além dos portugueses, compunha a infantaria de guerra vários membros oriundos da Capitania de São Vicente, especialmente da vila de São Paulo. Os paulistas foram convidados a juntar-se à guerra desde o final da década de 1650, a exemplo de Domingos Barbosa Calheiros (ABREU, 2006; TAUNAY, 1961), nomeado capitão-mor pelo governador geral Francisco Barreto de Meneses, segundo regimento de 5 de setembro de 1658 (DH 5, p. 321-327).

Esses colonizadores demoraram muitos anos para perceberem a arapuca⁸ em que se encontravam. Tamanha arrogância ao subestimar a astúcia dos Payayá, os levaram a sucessivas derrotas, a exemplo da Guerra do Orobó⁹, cujo intervalo de tempo é compreendido, segundo Puntoni (2002), entre os anos de 1657 e 1659.

O manuscrito espanhol de Juan Sierra elucida o grande insucesso dos portugueses (e paulistas) nessa guerra, pois todo o trabalho e dispêndio empreendido para capturar indígenas da Tapuirama foi em vão. Ao invés de surpreender “os tapuias” como se pretendia, eles é que foram surpreendidos, culminando em muitas mortes e enfermidades de suas tropas:

⁸ Palavra de origem indígena que quer dizer “armadilha”.

⁹ “Orobó (*Cola acuminata*) é o nome de uma pequena árvore de flores amarelas e fruto em forma de estrela, cujas sementes contêm cafeína. Provavelmente abundante, designava a região de serras situadas entre os rios Paraguaçu e Jacuípe. Apesar de existir atualmente uma serra do Orobó, situada perto do município de Rui Barbosa, o mais correto é entendermos que, no século XVII, a chama “serra do Orobó” compreendesse de fato a região de serras que incluíam as serras de Santa Brígida (no município de Itaberaba), do Camisão (Ipuá) e de São Francisco (serra Preta), entre outras que compõem o planalto leste anterior à depressão do rio São Francisco” (PUNTONI, 2002, p. 98, nota de rodapé).

E escravos da terra, com ordem de que, desembarcando no porto de Cachoeira, marchassem abrindo uma estrada Real por entre os intrincados matos, tal que servisse para carro, sessenta léguas ao norte, até chegar a um sítio chamado Orobó, onde fabricavam uma praça-forte capaz de alojamento, havendo deixado outra na metade do caminho, no sítio das Piranhas, com grandes Paióis para guardar os socorros dos mantimentos. **O que tudo se fez com intolerável trabalho**, que houve dia de não abrir duas braças de caminho, e **grandíssimo dispêndio de fazenda dos moradores** e sem que tanta diligência resultasse em colher sequer um índio e **só serviu para morrer e enfermar mais gente**, com que foi necessário mandá-la retirar. **Estas e outras experiências deixavam o governador perplexo, não sabendo como se havia de haver com uns bárbaros que são como aves de rapina que apenas colhem a presa Quando a trinçam, Não deixando em sua retirada rastro do caminho que tomam** (SIERRA, 2002, p. 95-96, destaques acrescentados).

Os paulistas, além de conhecerem vários costumes indígenas, falavam muito bem o tupi-guarani, sendo maioria de mestiços, oriundos da união entre portugueses e indígenas (SCHWARTZ, 2002c). Eles ficaram afamados entre colonos e administradores das capitanias do Norte do Brasil “como sertanistas e predadores de índios” (SCHWARTZ, 2002a, p. 21). No entanto, apesar dessa reputação, eles não lograram êxito em suas primeiras bandeiras na Bahia.

As bandeiras constituem uma das maneiras de nomear as expedições coloniais que os paulistas integraram. “Bandeiras eram partidas de homens empregados em prender e escravizar o gentio indígena. O nome provém talvez do costume tupiniquim, referido por Anchieta, de levantar-se uma bandeira em sinal de guerra” (ABREU, 2006, p. 108). Além de capturar indígenas para escravizar, enquanto trabalhadores domésticos ou agrícolas, os paulistas seguiam os caminhos do sertão rumo à procura de riquezas minerais. Para isso, muitas vezes, matava-se elementarmente, segundo um procedimento paranoico por excelência. Para o francês Jacques Sémelin (2009), pesquisador de violências extremas e assassinatos em massa, na situação de guerra, matar o inimigo é a certificação da manutenção da própria vida, acreditando-se por isso vencer a morte.

Mas “enquanto um bandeirante levantava o clavinote, sustentando uma forquilha, e armava o complicado disparador, o índio mandava três a cinco flechadas” (RIBEIRO, 2015, p. 85). As sucessivas derrotas coloniais só aumentaram o vigor dos

indígenas, como ressaltado pelo governador Francisco Barreto em carta aos oficiais de guerra (DH 86, p. 138-142).

Cientes de suas habilidades, os Payayá costumavam agir de súbito e fugiam sem deixar rastros. Porém, com as contínuas vitórias, no ano de 1669 “se deixaram estar á vista, e depois daquelle successo foram investindo, e roubando varias casas, cercando, e pondo fogo ás que lhe resistiam” (DH 5, p. 213).

Esse fato cometido nas proximidades da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Cairú, corroborou para que o governador Alexandre de Sousa Freire convocasse uma sessão extraordinária do Tribunal da Relação, no ano de 1669, com o objetivo de discutir os prejuízos nas jornadas e a traição dos Payayá. Estes, juntamente com o crioulo do Padre Antônio Pereira, cúmplice de tamanha farsa, foram responsabilizados por provocar o esvaziamento de regiões muito povoadas e economicamente dinâmicas do Brasil, especialmente o Recôncavo Baiano.

Esse “crioulo” a que alguns documentos históricos se referem (a exemplo do DH 4, p. 57-59, do DH 5, p. 207-216 e do DH 5, p. 321-327) era um escravo do padre Antônio Pereira e importante elo entre a administração portuguesa e os indígenas Payayá. Há quem afirme tratar-se de um negro, como o historiador Vieira Filho (2009) e há quem se refira a ele como indígena, tal como o biógrafo Francisco Franco (1989) ao apresentar a trajetória do paulista Domingos Barbosa Calheiros. Os documentos históricos indicam que esse “crioulo” contribuiu para o fracasso de algumas jornadas no sertão baiano, notadamente a expedição de Domingos Calheiros em 1658. Ele usou do seu papel de comunicação com os indígenas e do seu conhecimento sobre as serras ínvias das Jacobinas e seus arbúsculos, para urdir o plano dos Payayá, já que nunca levou os colonizadores a encontrar nenhuma aldeia dos “tapuias inimigos” (DH 5, p. 207-216).

O padre Antônio Pereira não partilhava dessa traição. Ele era um “**bandeirante** de sotaina. O pai legara-lhe a fome de terras, que o devorou toda a vida. Na misantropia de capelão sertanejo, sonhava a ocupação de todo o nordeste [...]” (CALMON, 1958, p. 41, destaques no original). Segundo Pedro Calmon (1958), o padre era cunhado de Francisco Dias d’Ávila, cujo casamento ele mesmo celebrou assim que sua irmã atingiu a idade núbil. Este casamento lhe foi muito conveniente, sobretudo

para potencializar a conquista de grandes extensões de terra. Francisco D'Ávila era bandeirante e senhor da importante mansão colonial Casa da Torre, localizada na Praia do Forte, atual município de Mata de São João-BA. Sob várias patentes, ele foi autorizado a destruir mocambos de negros fugidos e aldeias tapuias, dentre elas Payayá em 1669 (DH 7, p. 77; DH 12, p. 40-42; DH 12, p. 43-44). Seu mentor era o padre Pereira, que atuava nas sombras da casa-forte (CALMON, 1958).

Os colonizadores foram surpreendidos. Não se cogitava que a aleivosia encontrasse ressonância em um súdito direto de um grande preceptor colonial. A redação da proposta de intervenção do então governador geral é bastante elucidativa do imbróglio no qual eles se envolveram. O documento, datado de março de 1669, demonstra a indignação do governador, do capitão e do ouvidor gerais, de vários oficiais e de ministros de guerra, e de alguns representantes da Igreja Católica:

Não resultou desta jornada maior utilidade que das passadas; antes maior prejuizo que o das mesmas hostilidades que os moradores recebiam; **porque promettendo os payayases guiar aos nossos para as Aldeias dos Inimigos que elles diziam nos faziam o damno; e segurando-os de que em cinco dias as veriam, os trouxeram mais de sessenta enganados, em companhia de um crioulo do Padre Antonio Pereyra, de quem tambem os nossos se fiaram, guiando-os ao redor por serras invias, e montanhas asperas sem jamais nunca poderem chegar ás ditas Aldeias, que buscavam, usando da industria de aconselharem aos nossos que não atirassem, para matar caça, nem cortarem pau para tirar mel,** por não serem sentidos dos Tapuyas que nos faziam mal, e nunca estes Tapuyas, que elles diziam, se acharam; nem se podiam achar, por não haver outra nação mais que a dos Payayases: os quaes por aquelle engano ... baratando, cansando, e matando á fome a nossa g... foram muito embora; e desampararam naquelles desertos, e mattos, depois de consumida, e acabada, com as doenças miserias, e trabalhos da Jornada: e vendo o resto da nossa gente a perfidia destes Payayases, e que ficando alguns homens de guarda ás munições na Aldeia de Tapurice, elles os mataram e comeram; e o mesmo fizeram a outros [...] (DH 5, p. 211-212, destaques acrescentados).

Os Payayá, juntamente com o escravo do padre Antônio Pereira, embaíram os adventícios que desconheciam a geografia do sertão, fazendo-os por isso, perecer. Pontos coloniais já estabelecidos foram atacados, a exemplo das hostilidades cometidas no distrito de Juquiriçá, nos currais do comerciante e latifundiário

português João Peixoto Viegas, região das Itapororocas, nas estâncias da vila de Cairú, no de 1668 (DH 5, p. 207-216).

No entanto, uma das regiões mais afetadas com os ataques atribuídos aos Payayá foi o Recôncavo baiano, que, além de concentrar muitos engenhos e a produção de farinha de mandioca, abrigava a capital da colônia, Salvador. Houve uma severa crise econômica. A farinha, produzida pelos indígenas cativos (DH 4, p. 75-79) ficou escassa. Ela era um alimento basilar à população brasileira, principalmente, para o provimento da própria guerra. Vários documentos atestam sua importância enquanto suprimento dos soldados (DH 4, p. 64-75; DH 4, p. 75-79; DH 7, p. 193-194; DH 8, p. 326-328; DH 8, p. 333-335). “Sem essa farinha seca do índio o sertanista não descobria os sertões” (CALMON, 1935, p. 188). Por isso, ela foi designada como “farinha de guerra” (SILVA, 1919, p. 243), expressão que se faz corrente até os dias de hoje no sertão baiano.

Como resultado, obstinados pelo desejo de vingança, os colonizadores, propuseram ações mais incisivas sobre estratégias já anunciadas no bojo da guerra considerada justa desde a Lei de 1611. A política da guerra foi sublinhada por múltiplos massacres sobre os Payayá, que concomitantemente objetivavam sua submissão, seu desbaratamento e seu extermínio. Iniciava-se a Guerra do Aporá, compreendida entre os anos de 1669 e 1673.

Suscitar a submissão absoluta de todos os povos que não faziam parte da unidade totalitária ensejada pelo projeto colonial sempre foi preceito da guerra. A rejeição do Outro pelo Mesmo tentava obstar a coexistência de distintas temporalidades e espacialidades. A paz denotava a obediência radical as armas (DH 4, p. 27-42; DH 4, p. 172-174): “e não se querendo sujeitar a viver debaixo das armas, e domínio de Sua Majestade lhe fará guerra, usando de toda a força e violência até as destruir ou prender [...]” os ditos gentios, sendo ainda necessário listar “[...] todos os que vierem com separação de machos, fêmeas e crias” (DH 54, p. 170), já que estes dois últimos geralmente eram capturados para serem usados sob distintas maneiras de escravização, ou para viabilizarem oportunos resgates. Este foi um princípio que orientou todo o totalitarismo colonial, pautado na obediência incondicional dos seus

representantes, cabendo aos indígenas guardar as ordens como obrigatoriedade, segundo aponta vários documentos históricos, a exemplo, do DH 12 (p. 150-151).

Diferente da Guerra do Orobó, a Guerra do Aporá foi muito exitosa em relação aos intentos coloniais. Ela anuncia a concretude de antigos desígnios: o desbaratamento dos Payayá. O verbo desbaratar e suas conjugações são recorrentes nos documentos coloniais, datados desde a década de 50 até a década de 70 do século XVII, tais como consta no DH 4 (p. 37-42), no DH 86 (p. 138-142), no DH 4 (64-75), no DH 6 (p. 237-238) e no DH 6 (p. 239-241). Derivado do vocábulo composto por “des” e “baratar”, significa “dissipar, destroçar” (NASCENTES, 1955, p. 153), ou seja, provocar o desprovimento do lugar e das relações que nele se fundamentam.

Os ministros oficiais de guerra tentaram durante a Guerra do Orobó, desbaratar os Payayá, por meio do estímulo aos descimentos (DH 4, p. 57-59; DH 4, p. 64-75), mas não obtiveram algum sucesso. Os descimentos, segundo o historiador brasileiro Alencastro (2000), correspondiam a um triplo objetivo: criar aldeamentos dos indígenas “domesticados” fundados nas vizinhanças dos enclaves coloniais; manter em pontos estratégicos um contingente de mão de obra compulsória, ao tempo em que se dificulta a fuga dos indígenas para sertão adentro; e acentuar a dessocialização dos indígenas, tornando-os permeáveis ao processo de catequização.

No entanto, eles não resistiram aos ataques ininterruptos que ocasionaram sua deslugarização compulsiva a partir da década de 1670. Mesmo no período de contínuas derrotas portuguesas, algumas estratégias fundamentais à consecução da deslugarização dos chamados tapuias vinham sendo fomentadas, a exemplo da construção de casas fortes em pontos difusos do sertão, que foi considerada desde o governo de Francisco Barreto de Meneses (20 de julho de 1657 à 24 de junho de 1663) uma arquitetura basilar para a peleja da infantaria na guerra e para instrumentalizar o desbaratamento dos povos indígenas, conforme DH 86 (p. 138-142).

Desbaratar é o mesmo que provocar um desterramento, e encontrar-se desterrado, põe em questão a nossa subjetivação enquanto sujeito, pois é como “[...] se ver desprovido de seu ‘lugar’, rebaixado de sua posição ‘eminente’, de suas ‘relações’, se encontrar, sem direções, reduzido à impotência e à imobilidade” (DARDEL, 2011, p. 14). Ser expulso da sua própria terra é, pois, correlato do extermínio. Este

substantivo masculino, derivado do vocábulo latim *exterminium* (NASCENTES, 1955), designa por sua etimologia o “desterrado, deportado, banido” (SARAIVA, s/d, p. 464).

No entanto, essa consonância entre desbaratar e exterminar, via o desterramento, não nos leva a reafirmar o desaparecimento dos Payayá quando foram arrancados do seu aqui? Foram eles dizimados? Não estamos, pois, vivificando a história do seu genocídio? Por genocídio entendemos tal como Sémelin (2009), que retomando um dos pioneiros na discussão sobre o assunto, o advogado polonês Raphael Lemkin, defende o sentido da noção como destruição de um grupo como tal.

Que aconteceu com os Payayá durante e após a Guerra do Aporá? Os documentos coloniais, que por sua vez, apresentam apenas uma narrativa ótica factual, nos possibilita uma incursão em reminiscências que nos ajudam a refletir acerca do movimento de deslugarização dos Payayá.

Esse movimento envolve a combustão provocada por um novo conteúdo na colonização do sertão baiano: a partilha das terras entre aqueles que atenderam à finalidade da guerra: ir “em direitura a dar no sertão desta Bahia donde V.M. degollará e captivará todos os barbaros que achar, de tal maneira que fiquem totalmente extinctas quantas Aldeias o habitam” (DH 6, p. 137). Essa novidade, também apresentada por Puntoni (2002), potencializou a avidez paulista nas expedições para o sertão.

Geralmente pobres em riquezas materiais (SCHWARTZ, 2002a) e considerados fundamentais no processo de colonização indígena (DH 6, p. 189-190), os paulistas viram nas missões a oportunidade de ascensão político-social e econômica, pela promessa de receber tanto os “bárbaros” como cativos quanto o controle das terras conquistadas, conforme consta na carta enviada em novembro de 1669 pelo governador Alexandre de Sousa Freire enviada ao capitão Pedro Vás de Barros (DH 6, p. 135-137).

Para liderar o novo ímpeto contra os Payayás, em maio de 1669, dois paulistas se dispuseram: Estevão Ribeiro Baião Parente e Brás Rodrigues de Arzão (TAUNAY, 1950). O primeiro, o qual se prometeu a nomeação de capitão-mor, era, segundo Schwartz (2002b), conhecido por sua falta de escrúpulos em relação às aldeias indígenas, sejam as classificadas como hostis, sejam amigas. O segundo, previsto para

ser sargento-mor, já havia ido à Bahia em 1658 integrando a tropa do capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros, que na época foi derrotada pelos Payayá.

Cartas de setembro de 1670, escritas pelo governador Alexandre de Sousa Freire ao capitão de São Vicente e aos oficiais da Câmara de São Paulo, revelam que as expedições paulistas seguiram por mar de Santos até a Bahia em duas embarcações (DH 6, p. 148-149; DH 6, p. 150-151). Nesse ínterim, movido pela urgência em castigar o “gentio bárbaro”, o governador passou carta patente de capitães-mores para Agostinho Pereira, Francisco Dias (DH 12, p. 40-42), Manuel Garro da Câmara (DH 12, p. 44-46) e Guilherme Barbalho Bezerra (DH 12, p. 48-49). Eles foram nomeados nos meses de julho e agosto de 1669 para liderar outras companhias, almejando fortalecer a ação.

Entretanto, essas múltiplas entradas persistiam na condição de derrotadas, justificadas pela vastidão do sertão e numerosidade dos indígenas (DH 6, p. 141-143), sobretudo os Payayá, que além de expressivos, não deram trégua aos colonos, e em defesa da sua terra, aprenderam a fazer uso das armas de fogo (OTT, 1958), retribuindo ao estrangeiro o trato de clavina. O Cacique Juvenal Payayá assegura que outras lideranças indígenas, a exemplo do atual cacique dos Tupinambás no sul da Bahia, revelaram que os Payayá foram os primeiros indígenas a lidar com o clavinote.

A agilidade, a perspicácia e a numerosidade dos Payayá apresentavam-se como condição inexpugnável. Por outro lado, os colonizadores viviam à porfia e, por isso, não cessaram esforços em trucidá-los.

Em meados do ano de 1671, já no governo de Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça, uma das embarcações na qual se encontrava Brás Rodrigues de Arzão chegou à Bahia. Baião Parente, que havia partido de Santos junto com ele, mas em uma embarcação diferente, tardou a chegar (DH 6, p. 188-189), o que levou à nomeação de Brás Rodrigues de Arzão como capitão-mor. Não se tinha mais esperanças que Baião Parente desembarcasse no porto de Cachoeira na Bahia (DH 6, p. 191-193), pois supunha-se que houvesse naufragado (TAUNAY, 1950).

Quando Baião Parente chegou às terras baianas foi erguido a condição de governador da Conquista (DH 6, p. 188-189; DH 6, p. 191-193). Apesar de sua demora, ainda era tempo de integrar-se à tropa que havia chegado primeiro. Formou-se um

grupo totalizando mais de 400 homens (DH 6, p. 188-189); DH 6, p. 190-191; DH 6, p. 191-193), entre brancos e índios (DH 9, p. 433-435). Este último documento, de autoria do visconde de Barbacena¹⁰, destaca que a tropa se encontrava reunida em 27 de agosto de 1671 nos campos do Aporá. Juntos, marcharam sentido Orobó por caminhos abertos pelo português mestre de campo Pedro Gomes (SIERRA, 2002), no período do governo de Francisco Barreto de Meneses.

A narrativa do famoso manuscrito de Juan Sierra destaca que eles buscavam uma aldeia denominada Tauaçu, que foi encontrada, tal qual outras duas, sem a presença dos indígenas que as habitavam, com exceção de um espião, que os vendo, avisou ao seu povo, que subitamente fugiu sem deixar rastros:

Arrojou o Bárbaro uma flecha e levou aos seus a tempo que os cavalos do Sol fogosos se banhavam não menos que nas claras águas de todo um oceano. **Ali então, entre o horror das sombras, achou a necessidade aos bárbaros sendas por onde escapar ao rigor do açoite**, deixando entre temor e dor, abrasadas suas pobres choupanas, ao som de repetidos clamores de mulheres, velhos e crianças. Mas é de admirar que o mesmo motivo que aos bárbaros abriu sendas para escaparem, que foram as sombras, estas mesmas as cerraram a nossa gente, para não saber por onde haviam de avançar. Passou a noite e, com a luz, divisaram os Míseros estragos, mas **não viram rastro do caminho que tomaram, porque, como dita fica, sua retaguarda vai tapando os vestígios de suas pisadas** (SIERRA, 2002, p. 121, destaques acrescentados).

Desconhecendo os sulcos por onde fugiram os indígenas e assolados pela fome, os paulistas tiveram que voltar, levando consigo apenas sete cativos (SIERRA, 2002). Os esforços em exterminar os Payayá pareciam infrutíferos e muito dispendiosos. Muito hábeis e exímios conhecedores da geografia baiana, eles seguiam por caminhos indiscerníveis aos alóctones.

O relevo cárstico da Chapada Diamantina era seu amparo. Os Payayá escondiam-se em cavernas, por eles chamadas de “Jabaquara”. Correlato do Yabáquara (SAMPAIO, 1987), esse vocábulo indígena significa refúgio ou lugar absconso que fornece abrigo. Segundo narrativas dos Payayá, era costumeiro esconder-se na

¹⁰ Visconde de Barbacena foi um título nobiliárquico (título de nobreza) instituído por decreto do rei D. Afonso VI de Portugal, em benefício de Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça.

Jabaquara localizada no atual município de Jacobina, sendo popularmente conhecida por Toca da Areia. Ela possui amplas dimensões, excelente acústica e está situada adjacente a um curso d'água, sob o caminho colonial delineado pelo muro construído por mãos dos próprios Payayá e de negros que engastaram os fragmentos de rochas. Sua posição e configuração permitem ainda uma percepção da presença e do fervor daqueles que ao caminhar na estrada acima, provocam vibrações nas rochas. Escondidos sob camadas de rocha e terra, o terror provocado pela presença do colonizador, que implicava ameaça à própria existência, limita o olhar. No escuro da Jabaquara, com ouvidos atentos ao som de cavalariços, o corpo se acostuma com a escuridão, aprendendo a urdidura da ameaça que passa a tonalizar dia e noite o irremissível convívio com o colonizador.



Figura 12: Escuridão na Jabaquara sob estrada colonial, Jacobina (BA)
Fotos: Jamille Lima, 2016.

Em Cabeceira do Rio há uma outra Jabaquara, com um conjunto de túneis subterrâneos de quilômetros de extensão. Segundo os Payayá, ela também fora utilizada para fuga ou como esconderijo frente as incursões coloniais. É provável que houvesse muitas outras na região da Chapada Diamantina, o que dificultava o empenho colonial de conquista e erradicação dos Payayá.

No entanto, nem sempre foi possível abrigar-se em Jabaquaras. No último mês do ano de 1671, por exemplo, vários indígenas que fugiram da jornada do sertão foram presos (DH 8, p. 73; DH 8, p. 74). Outros que já se encontravam sob o domínio colonial foram tornados instrumentos da própria guerra, inclusive os Payayá tutelados por João Peixoto Viegas, conforme ordem de 21 de fevereiro de 1672 emitida pelo governador Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça (DH 4, p. 211-212).

Em maio de 1672, coagidos por paulistas e pela administração colonial, os Payayá compuseram a tropa do governador da conquista Estevão Ribeiro Baião Parente, que novamente adentrou o sertão pelos caminhos conhecidos do Orobó, marchando em direção ao sul. Nessa jornada, os Payayá ficaram sob a diretriz direta de Manuel de Hinojosa, nomeado particularmente como “Capitão de todos os Payayas, e Tapuyas da Cachoeira” (DH 12, p. 225).

Após um período de dois meses percorrendo a trama espinescente da caatinga, hidratando-se sumariamente pela água extraída de algumas plantas bromeliáceas, o grupo chegou ao som de clavina à aldeia de Utinga (SIERRA, 2002). O nome desta aldeia é, segundo o autor, uma autodenominação dos chamados bárbaros.

Na noite do dia dois de julho de 1672, segundo testemunho de Sierra (2002, p. 144), os indígenas de Utinga perceberam a chegada das tropas e fugiram, mas voltaram “em som de paz” à luz do dia subsequente. Em língua tupi, conversaram com o capitão Manuel de Lemos, o qual afirmou aos indígenas “que eles não eram gente brasílica, mas muito diversa e parentes seus, que poderiam pastar com eles, casando suas filhas com seus filhos, e eles as suas com os seus” (SIERRA, 2002, p. 145). No entanto, após selado o pacto, muitos indígenas fugiram e cinco homens integrantes das bandeiras foram flechados.

A tropa aguardou reforços, que chegaram com o governador da conquista, Baião Parente, corroborando para morte de dois indígenas e apreensão de um filho dos líderes da aldeia, um “Sa Cambuasú” (SIERRA, 2002, p. 147), que quer dizer peixe grande, ou seja, alguém importante. Sob um suplício mais horrendo que a mera privação da vida, este guiou os paulistas para entregar sua aldeia e outras duas. São elas: “Jaca asui, Joiaicá Capitua Topins, Otinga” (SIERRA, 2002, p. 147). Surpreendidos, eles se renderam e seguiram em marcha um após outro, tocando instrumentos que

dedilhavam sua tristeza que, segundo Sierra (2002), soavam como melodia alegre aos conquistadores, que vibravam ao ver a fila de corpos escamoteados: homens “[...] pintados os corpos, alguns de azul, outros de plumas brancas, por gala, ora, dados os lábios baixos e tapados com brancas lâminas de gesso”, e mulheres descritas pelo autor do “Panegírico fúnebre” como “qualquer galinha, que com suas asas cobre todos os seus filhotes” (SIERRA, 2002, p. 149-150).

O líder das aldeias foi erguido pelo governador da conquista como um troféu (SIERRA, 2002), reduzido ao estado de objeto, que outrora suplica clemência ao adventício, dando-lhe o êxtase da onipotência. “Abraça-me, que também eu em minha terra era governador, como tu o és aqui” (SIERRA, 2002, p. 151), disse o líder das aldeias, exasperando sua personalização em face ao horrído sofrimento que o acorrenta.

O governador Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça em correspondência destinada a Estevão Ribeiro Baião Parente em novembro de 1672, orientou que os paulistas descessem com os reféns, ora convertidos em mercadorias, pois “Ihe será mais custoso o sustental-a ainda que esses mattos sejam mais povoados de caça” (DH 8, p. 307). Os paulistas não deram ouvidos,

[...] e divertindo-se o resto em comboiar divididamente uns da Cachoeira até o Currálinho, e outros do Currálinho ás Piranhas a farinha, e estes sem armas e com **grande (guarda)** sufficiente nem terão espiritos para se atrever, nem as mulheres que estiverem no Arraial seguras e ausentes de seus maridos para fugir. [...] e com cuidado de ir socorrendo com farinha [...] (DH 8, p. 327-328, destaques no original).

Entretanto, apesar do império das armas, alguns Payayá que marchavam junto com os paulistas fugiram, conforme portaria na qual se diz ser necessário reforço “para acudir á fugida dos payayases, [...] para os contentar e depois reduzil-os” (DH 8, p. 126). Ainda assim, intumescidos com tamanha vitória, os paulistas seguiram à conquista de 14 aldeias (DH 6, p. 237-238) localizadas ao sul do Paraguaçu, atribuídas aos povos denominados Maracá.

Como soldo das jornadas os cabos da conquista trouxeram no ano de 1673 quase 750 prisioneiros (DH 6, p. 239-241), que sobreviveram ao “castigo-espetáculo” – no sentido foucaultiano da exposição pública do corpo ferido, esquartejado, marcado

pela violência (FOUCAULT, 2011, p. 14) – que levou à morte dos seus semelhantes. Estes padeceram por fome, por pandemia, ou mesmo pelos tratos de clavina tão enfaticamente apontados nas cartas entre governadores e capitães, e por decapitação, na qual “o corpo e o sangue, velhos partidários do fausto punitivo” (FOUCAULT, 2011, p. 21), assim como a cabeça e o tronco, perdendo sua unidade formal, rolaram pela terra. Mais do que a integridade do corpo, Farinelli (2012) lembra que quitar a cabeça rompendo a garganta simboliza cortar o órgão da linguagem: uma forma definitiva e violenta de silenciamento.

Os que resistiram às sevícias após capturados e que não chegaram nas muitas embarcações que saíram do porto de Cachoeira, no rio Paraguaçu, para a capitania de São Vicente, foram vendidos para sanar despesas particulares, conforme descrito em carta de Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça aos oficiais da vila de São Paulo em fevereiro de 1673 (DH 6, p. 239-241). Numerosos e abatidos, eles foram comercializados por valores irrisórios (TAUNAY, 1961).

O ano de 1673 foi, portanto, de muitas comemorações para os colonizadores, expressas em vários documentos que festejam a libertação da opressão que assolava a Bahia (DH 8, p. 339-340; DH 6, p. 241-242) e que glorificam os paulistas que “acabaram” com a guerra (DH 6, p. 265-266). A celebração do fim da guerra foi assumida não pelo extermínio propriamente (no sentido de genocídio), afinal, os números registrados nos documentos eram não apenas bem inferiores (ou irrisórios) diante do contingente da população Payayá, mas sobretudo porque o próprio número era uma subestimação do montante do massacre. Neste sentido, não é o número registrado nesta vitória que alça o colonizador à proclamação do seu êxito. É o desbaratamento, enquanto fenômeno geográfico, que assegura a vitória. Em fevereiro de 1673, Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça escreve aos oficiais paulistas: “Ficaram desbaratadas todas as aldeias e extinctas as nações que mais frequentavam as violencias, que o Reconcavo, e villas vizinhas padeciam” (DH 6, p. 240).

Mesmo com desbaratamento proclamado, as tensões e os enfrentamentos continuaram. As terras conquistadas foram repartidas entre os paulistas, considerando-se que era de seu direito a posse: “E é razão que já os paulistas restauraram as terras sejam elles quem as logre” (DH 6, p. 266). Estes trataram de

fundar povoações nas terras conquistadas (DH 6, p. 247-250; DH 6, p. 265-266), seja como maneira de controle e apropriação do espólio conquistado, seja para evitar retomadas ou para acenderem a uma condição social que não gozavam anteriormente.

Em vista disso, muitos paulistas não voltaram para o sudeste. Como mostra Abreu (2006), fixaram-se nas terras conquistadas (mesmo antes das descobertas das minas) e ali reescreveram sua própria história: de conquistadores a “povoadores”, de bandeirantes a grandes proprietários de terra, ocupados com a criação de gado.

Os Payayá colonizados ficaram sob a posse de João Peixoto Viegas que recebeu o título de administrador da nação Payayá. Entre os motivos expostos está sua relação com os Payayá, que segundo Registro da Provisão (DH 25, p. 397-404), obedeciam às suas ordens e defendiam a sua fazenda de ataques diversos. João Peixoto Viegas reconheceu o valor deles enquanto guias pelo sertão, mostrando e abrindo caminhos e permitindo, assim, penetrar o sertão ainda não conhecido. O registro dá a saber ainda que ele se afeiçãoou aos contínuos benefícios dos Payayá, apresentando as qualidades exigidas para o pleito: “uma pessoa de satisfação e limpesa de sangue, abastada de bens [...]” (DH 25, p. 400).

No entanto, este arranjo de recompensa aos bandeirantes paulistas gerou um forte conflito com a igreja católica sobre a posse dos Payayá. Segundo Serafim Leite (2006a), em 1675 António de Oliveira havia estabelecido a Aldeia dos Payayá no sertão da Bahia para evitar o enfrentamento com os sesmeiros, enquanto João Peixoto Viegas tencionava muda-los para mais longe, utilizando-os inclusive para fazer fronteira com outros indígenas ainda não dominados. O governador não era afeito às missões, enquanto os donos de terras não estavam de acordo com os métodos dos religiosos, que pretendiam catequizar os indígenas em liberdade.

Em carta escrita ao provincial da Companhia José de Seixas, em 1676, os missionários cobram do governo geral a pertinência de atribuir às suas missões os aldeamentos conquistados, não por conta da catequização em si (fato incluído nas orientações dadas a João Peixoto Viegas para, em sua condição de administrador, instruí-los na fé católica e na doutrina cristã - 8 de março de 1675 - DH 25, p. 397-404), mas pelos serviços prestados por eles aos interesses da coroa, não apenas na colônia, mas no mundo todo (DH 9, p. 23-25).

Na realidade, a própria liberdade dada aos indígenas é questionada tanto pela igreja quanto por lideranças políticas de São Paulo, os quais acabaram se unindo para continuarem, mesmo após a declaração do fim da guerra contra os bárbaros do sertão baiano, a incursionar por essas terras em busca da captura e sequestro do povo Payayá e demais indígenas da Tapuira (DH 33, p. 446-448).

Estando nestes termos o negocio vieram dois Padres Capuchos de Varatojo Missionarios [...], disseram na pregação, que bem podiam ir os homens de S. Paulo ao Sertão buscar o gentio, porque era trazel-o ao grêmio da Igreja, e que entendessem os Indios que eram verdadeiros Captivos, e os Paulistas seus verdadeiros Senhores [...] e com isto logo partiram umas tropas, para captivar Indios, sendo que já que se não falava mais que ir a buscar ouro para comprar negros (DH 33, p. 447).

A caça aos Payayá, portanto, continuou mesmo após o processo de desbaratamento, mudando de caráter e estatuto jurídico no contexto colonial, mas permanecendo no mesmo sentido de negação do Outro, produzindo como principal efeito a permanência do processo de desterramento, ação contínua que visa a manutenção da subjugação e da condição de excluídos. O poema “Balada do cativo”, de autoria do Cacique Juvenal Payayá, expressa a profundidade deste desbaratamento como desterramento.

Balada do cativo

Pássaros assobiavam
Saltando de galha em galha
Engrandecem encantar as fêmeas
E o conjunto das famílias
Livres na oka da tapera
Do Orobó;

O colonizador surpreso
Por elas e os pássaros preto.
Índias - depois de aprisionadas -
Reproduziam em ninhos
Como pássaros de lagoa
Dando filhos da labuta
Ao novo mundo.

Em um grito de araponga:
Eis que é chegada a hora

Das crianças roubadas
 Ressurgirem como pássaros tagarelas
 E não permitam ao cativo cantar a dor
 Na casa grande para ninar
 O filho do colonizador.

(PAYAYÁ, 2016, p. 37)

Prisioneiros e desterrados, seja atônito pela fuga na mata, seja na “casa grande” como destacou o poema, eles deixaram de ser Payayá? Ao perder suas terras e serem destituídos do aqui, eles perderam a condição de existência? A “ditadura do movimento” (VIRILIO, 1984, p. 67) provocada pelas migrações forçadas por distâncias intermináveis, não significou apenas o choque de corpos e de ambições contrárias, mas também o choque de culturas como fator de desbaratamento da vida indígena, e até mesmo da sua estrutura social, como ressaltou o historiador brasileiro Sérgio B. de Holanda (2011).

Entretanto, a suspensão de seus direitos e de sua liberdade, a usurpação do aqui e a própria situação de sobrevivência à guerra, não é uma condenação dos Payayá, pois as relações são transitivas e, por conseguinte, o lugar também. Ainda que imerso em uma situação de submissão, é possível por “movimentos infinitesimais dentro das fissuras” (JOSGRILBERG, 2005, p. 75) reconstituir-se, estabelecendo relações com um outro aqui, reorientando as ações para o Outro.

Mas como isso se processa convivendo com os sentimentos elementares que emanam do espírito colonial subjaz nas relações sociais? Qual o caminho delineado pelos Payayá ante a tragédia da inamovibilidade de um passado indelével? Estão eles condenados à mera continuação que lhe sobrepõe uma estrutura? Como atualmente eles lidam com o espaço-tempo?

2.4 Desterrados em sua própria terra

Criticando processos (neo)coloniais que subjazem nas relações de sociabilidade, nas instituições e em nossas ideias, Holanda (2014b, p. 35) afirma que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”. O desterramento se dá pela colonialidade característica da modernidade, para a qual, segundo Porto-Gonçalves

(2010), são coetâneos à opressão, às clivagens e às tragédias. Para o geógrafo brasileiro dedicado aos estudos de grupos sociais que conformam territorialidades emancipatórias, como camponeses, indígenas, campesíndios ou indigenatos, o mundo moderno-colonial é gestado por uma racionalidade que habita nossos corpos e nossos *habitats*, fundada no silêncio e no não reconhecimento sobre o que havia antes do “descobrimento” do novo continente, que por sua vez é apresentado pelo autor, como encobrimento dos povos autóctones.

A reflexão de ambos autores nos ajuda a compreender a força e os efeitos da colonialidade que nos constitui, manifesta na clivagem homem-terra de nosso desterramento. Mas como pensar este desterramento a partir daqueles que experimentam a colonialidade, paradoxalmente, às vezes impressa em si próprios, mas que ao mesmo tempo, sangram pela desumanização e predação derivados do colonialismo?

Para os Payayá, o colonialismo parece ecoar não somente como colonialidade moderna que os nega à medida que ignora seus modos de ser, suspendendo seus direitos fundamentais à libertação, mas também como apregoamento substancial da sua inexistência ou do seu extermínio em face à vida, tonificado por distintos meios, tais como correspondências coloniais, dicionários e bibliografias da História Colonial.

Como consequência, o desterramento é fruto da colonialidade que provoca um hiato na relação homem-terra, seja pelo europeísmo ou mesmo pelo americanismo, mas sobretudo ele é o sufocamento da possibilidade de externalizar uma identidade, inserindo o corpo em um sistema de coação e de privação, de obrigações e de interdições, tal como na relação castigo-corpo descrita por Foucault (2011) ao refletir sobre o corpo dos condenados.

A proclamação do seu radical assassinato parece doer mais, ou tanto quanto quaisquer tipos de sevícias que provocaram a morte de seus semelhantes. A defesa do extermínio dos Payayá forjou um imaginário social que reprimiu a manifestação dos sobreviventes. Após aldeados, eles poderiam tentar refazer-se sobre um outro sítio, mas em “não existindo” ou não podendo se revelar, os Payayá foram impedidos de sê-los. Os caminhos construídos para meandrar essa situação perpassam por fugas

fortuitas, pela tentativa de desfiguração do corpo como mecanismo de disjunção corpo e espírito, e por sujeição ao imperialismo do Mesmo.

2.4.1 “*Caboclas brabas*”, *índios mansos*

Os Payayá que sobreviveram aos massacres que caracterizaram a Guerra dos Bárbaros e que escaparam da escravização que lhes fora imposta nos séculos XVII e XVIII, estavam refugiados durante esses séculos em Jabaquaras no sertão baiano. Em sua maioria eram mulheres, pois durante essa guerra, os homens eram o principal alvo da clivina, cuja direção da empunhadura refletia o pensamento machista. As mulheres eram objeto da cobiça e fetiche colonial, sendo usadas como instrumento de pactuação e de cativação (DH 4, p. 64-75; DH 5, p. 338-341).

Concebidas como fêmeas nas correspondências coloniais (DH 54, p. 167-171), elas e seus filhos costumavam ser poupados da morte. Encarceradas, foram usadas para satisfazer os intentos dos que delas tomavam posse, bem como para obrigar a sujeição das lideranças masculinas das aldeias, pois se tinha notícia que os “[...] barbaros se costumavam sujeitar a seus inimigos, vendo as mulheres prisioneiras e é estylo seu deixal-as juntas em alguma parte occulta quando saem a pelejar” (DH 4, p. 72). Porém, encontra-las era um desafio, pois apartadas das aldeias, eram de difícil captura.

Fugindo do colonialismo, muitas dessas mulheres conseguiram persistir em suas terras, porém na condição de estranhas ao próprio lar, já que não lhes era possível se deixar aparecer. Era necessário estar absconso, vivendo em secreto para garantir continuar autonomamente em seu aqui. Como destacado pelo indo-britânico Homi Bhabha (2014), a condição de estranho move-se furtivamente. “Nesse deslocamento, as fronteiras entre casa e mundo se confundem e, estranhamente o público e privado tornam-se parte um do outro, forçando [...] uma visão que é tão dividida quanto desnorteadora” (BHABHA, 2014, p. 32).

A vida sobre a corda bamba marcada pela ambivalência da re-locação do lar e do mundo estava sujeita à fatalidade do (des)encontro. Sozinha ou andando em pequenos grupos, elas ficaram cada vez mais acuadas com o avanço da fronteira

pastorícia. Os criadores de gado estavam à sentinela, ávidos por capturá-las, tendo por auxílio o farejar e os dentes dos cães. A narrativa de um homem que atualmente reside nas proximidades do Riacho Paiaiaí, no município de Saúde - BA, elucida a violência desse processo:

O meu bisavô tava caçando e os cachorros enrabaram uma cabocla. Pegaram, prenderam ela num quartinho. Aí ficaram dando comida pra ela por um buraquinho. Era um bicho brabo assim... mordida... e azunhava. Ela era como um bicho mesmo e acabou ficando mansa e meu bisavô acabou se deitando com essa cabocla que era Payayá. Daí teve essa mistura.

Trata-se de uma narrativa recorrente no sertão da Bahia. Essas mulheres, nomeadas popularmente por “caboclas brabas” (ou caboclinhas), constituem a base genealógica do sertanejo baiano. São ícones da tirania colonial que naturalizou a desumanização dos indígenas e as maneiras totalitárias do seu aquartelamento. Tratadas como um animal feroz que carecia de adestramento, as “caboclas brabas” foram violentamente objetificadas, cativadas e estupradas. Quando não mais “mordia”, nem “azunhava” seu opressor, a cabocla era considerada apta a fazer parte do luso-brasílico (união de portugueses com indígenas), na condição de progenitora.

Essa situação vinha à tona no meio social, que as estigmatizava por serem “pega no dente de cachorro” ou ainda “pega no laço”, aqui se referindo a uma corda comprida que apresentava em uma extremidade um nó corredio, usada por pecuaristas para laçarem bovinos e equinos, mas em momento oportuno servia-lhes também para laçar as “caboclas brabas”. Os discursos sobre a ancestralidade familiar do sertanejo baiano comumente demarcam essas expressões que parecem reafirmar a atribuição de um caráter indômito ao ser indígena, que por sua vez é potencializado quanto se trata dos Payayá, considerado o verdadeiro “muro do demônio” (PUNTONI, 2002, p. 61) na Bahia.

Envolto em tensões ambivalentes na historiografia e na memória social, este discurso desvela-se pelo olhar reapropriado nos corpos daqueles que ainda guardam as marcas da violência, como no poema do Cacique Juvenal Payayá, iconicamente denominado “Açulador”, expressando a intencionalidade daquele que incitava “os cachorros” no movimento de violência.

Açulador

Dois cães bravos dentes fortes
Saem à caça como ao dever
No rastro, açulados, ameaçantes,
Acuados estão a mãe e o bebê

O sabor vivo da alma humana
Sangue e vida a verter na língua
Como se caça a fera insana
Devoram a mãe e bebê em fúria

Ao abutre que presume a caveira
- Mas são de almas - já sem vida -
Outro banquete de macabra fartura
De mãe e de bebê sai à procura

E o açulador gabola se retira
Como fera se nada acontecesse
E frenético à fera estende a face
Para o beijo diabólico de ternura

(PAYAYÁ, 2016, p. 23)

As mulheres Payayá vítimas dessa violência, embora genericamente referidas como “caboclas brabas”, receberam nome e sobrenome daqueles que as “encontraram”. A artista visual Thaís da Silva (2018), em estudo sobre as “caboclas brabas” no sertão pernambucano, reverbera essa forma de tratar os corpos das mulheres indígenas, resgatando a crítica da artista e performer guatemalteca Regina José Galindo que, em 2013, realizou a performance “*Pietra*” durante o oitavo Encontro do Hemispheric Institute, realizado em São Paulo.

Valendo-se do seu próprio corpo para destacar as brutais violências contra as mulheres, Galindo fez-se pedra, junto ao solo, enquanto homens e mulheres urinavam sobre si. Como expresso no próprio catálogo do encontro, “Sobre seus corpos conquistados, marcados, escravizados, objetificados, explorados e torturados pode-se ler as nefastas histórias de luta e poder que formam nosso passado” (HEMISPHERIC INSTITUTE, 2013, p.60). Essa fragilidade e essa exploração são compartilhadas por mulheres de toda América Latina colonizada, de vários povos, as quais sofreram e continuam a sofrer o peso de tais torturas reafirmadas a cada geração.

Semelhantes processos de “docilização” dos corpos das mulheres indígenas foram identificados por alguns pesquisadores em outros contextos regionais do sertão nordestino. O historiador Helder Macedo (2010; 2013) identifica no sertão do Seridó, Rio Grande do Norte, narrativas que desvelam as expressões “pega a dente de cachorro” ou “caçada a casco de cavalo”, assim como Silva (2018) sinaliza, no contexto do sertão pernambucano, a presença da expressão “pega a laço”.

Os corpos masculinos sobreviventes à hecatombe colonial ou aqueles que nasceram pelo movimento do açular as “caboclas brabas”, no entanto, também sofreram o processo de “docilização”, marcados pela imagem de “índios mansos”. A história rememorada por Neto Payayá é bem significativa da forma como este processo afetava os homens, mesmo séculos depois da declaração de fim da guerra dos bárbaros.

Meu avô sofreu muita perseguição [pel]as pessoas do convento. Tinha uma senhora escrava. Ela trabalhava [no convento] de cinco da manhã às seis da noite, e o que ela tinha direito era só a comida e roupa. Quando meu avô foi expulso deles porque ele queria levar meu pai pra Caém para os índios. Aí eles chamaram e disseram que pra ele continuar vivendo aqui tinha que ter filhos com aquela senhora [...]. Ele foi encurralado. Ele falou pra a mulher que a esposa morreu e não tinha nada com ela. Teve três filhos forçado. Depois disso que pegaram ele e registraram [as crianças], aí mandaram ele desaparecer daqui. Eles mandaram pra o Vaticano e começaram a receber o dinheiro pra ajudar a manter as crianças. A senhora entrou em depressão e morreu (Neto Payayá, Jacobina, dezembro de 2016).

Além dos “índios mansos” que ajudaram os colonizadores no início e durante a própria guerra, a narrativa revela outras facetas dessa “docilização”: o julgo da Igreja, o estupro forçado para gerar prole e a miscigenação fraticida que desfazia, já no seu momento inicial, qualquer perspectiva de construção de laços familiares ou sociais. Atualmente localizada entre os limites jurídico-políticos do município de Senhor do Bonfim (BA), o convento dirigido pela Ordem dos Frades Menores ou Ordem dos Padres Franciscanos, com sua arquitetura de fortaleza, coagia, pelo poder disciplinar religioso, indígenas e negros para assimilação dos princípios coloniais.

No entanto, a coerção e a dilaceração operadas pelo universalismo opressor não inviabilizou o movimento para a Yapira, o aqui para onde os Payayá se voltaram atualmente, no município de Utinga, na região da Chapada Diamantina

2.4.2 *Voltando à Cabeceira do Rio*

Os esforços em perseguir, matar ou disciplinar os Payayá perduraram durante séculos. O desterramento era radical, pois parecia não haver lugar para se apoiar. Impedidos de se recolher, a fuga era um imperativo, cuja tônica foi dirimida quando se voltaram para Yapira. Esta nascente pareceu aos olhos coloniais inviável comercialmente, pois nas suas proximidades não se encontrou o mineral almejado pelos bandeirantes e pelos demais agentes brasílicos (CUNEGUNDES, 1999). A Yapira e seu contorno regional se tornou o lugar de refúgio, como demonstra a narrativa do Cacique Payayá:

Por que que a gente tá aqui? Não é estudando não, é compreendendo o labirinto que se formou, você percebe que **não existia mais lugar no mundo para os Payayá**. Uns dizem que encontram resquícios em São Paulo, outro no Texas^[11], outros em Utinga, aqui onde entra nós. Então o que a gente percebe é que não existia mais espaço para os Payayá. Eles eram guerreiros mesmos, eram pessoas muito inteligentes, eram pessoas que tinham uma capacidade de guerrear incomum [...] **e sem lugar pra onde ir eles procuraram um lugar onde não tivesse ouro pra se refugiar. E onde é esse lugar? Yapira**, que significa Cabeça do Rio. Eles vinham ficavam lá naquela região toda por onde vocês vieram [...] Tapiramutá, lugar onde se espera a anta, e aí desce e vem pra essa região aqui. O cara bebe água aqui e volta pra serra (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016, destaques acrescentados).

A atividade mineradora, intensificada no século XVIII na região de Jacobina, dizimou muitos indígenas, obrigando-os a ir em direção ao sudoeste, que corresponde atualmente aos municípios de Tapiramutá¹² e de Utinga. Neste aqui os Payayá encontraram a possibilidade de manter a relação telúrica com os vales

¹¹ Os estudos de Thomas Campbell identificam indígenas Payayá no Texas, Estados Unidos, especialmente na região de San Antonio. Segundo o autor, a primeira vez que se teve notícias deles nos EUA foi em 1690. O rio referência em San Antonio recebe o nome Payayá, pois foi perpetuado pela sociedade Yanaguana que lá habita (CAMPBELL, 1975).

¹² Palavra de origem indígena que significa à espera da anta.

longitudinais, com as escarpas abruptas que limitam os platôs, com a vegetação espinescente da caatinga, ou verdejante da floresta estacional semidecidual, com a água e com os demais elementos constituintes de suas paisagens.

Os rios, especificamente, sempre foram um espaço mítico para eles, como também uma fonte de sustento, pois os peixes compunham sua dieta alimentar. No entanto, no século XVIII, os rios já estavam sob domínio das povoações coloniais, mas não especificamente as águas nas proximidades da nascente do Rio Utinga, onde o curso d'água não tinha ainda uma feição mais caudalosa. Com efeito, a disponibilidade de peixes era muito limitada, mas havia outras amenidades para degustar, como por exemplo, o acajutibiró, um tipo de caju de sabor amargo encontrado nessa região, que fazia parte da alimentação Payayá.

No caso Morro do Chapéu, Jacobina, que foi o centro mais nervoso da mineração, aquela região de Campo Formoso, de Pindobaçu e Papagaio que hoje é Caém. Aí os mineradores chegaram e dominaram a área e começaram a avistar a serra. Então mata índio, mata índio. Eles achavam que tinha ouro e os índios sendo dizimados. E os índios começaram então a fazer muitas armadilhas e aí eles começaram a inviabilizar a colonização baiana, e aí você ver isso nas entre linhas [...]. **Aí os índios [...] foram vindo pra o lado de cá.** E como eles conheciam aqui como ninguém **voltaram para sua área pra colher o caju, que era chamado acajutibiró,** que era a época de colher o caju amargo, né? **Mas também gostavam de peixe, né?** E era na beira do rio, e na beira do rio os portugueses começaram a dominar. Eles já não tinham mais lugar onde ir na verdade (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016, destaques acrescentados).

Mesmo com o aqui Cabeceira do Rio, novos enfrentamentos surgiram, pois ele não produz um isolamento protetor, motivando por vezes o próprio conflito. Outros colonizadores, sobretudo franceses e italianos, chegaram e se fixaram ali, promovendo um novo quartelamento aos Payayá que, para permanecer na terra, mais uma vez foram sujeitados ao imperialismo. Múltiplos processos de violência confluíram para matizar a feição do atual povoado Cabeceira do Rio.

Os Payayá que resistiram à espoliação carregam as marcas dessa violência. Torpemente miscigenados, submissos e escravizados, eles receberam a insígnia dos seus respectivos “donos”. “A minha família, por exemplo, passou a ser chamada de Gonzaga. [...] Esse nome Gonzaga ele é um nome tradicional, antigo, da França. [...] O

que se pode imaginar é que o dono do escravo dava a ele seu sobrenome”, afirmou o Cacique Payayá (Cabeceira do Rio, dezembro de 2016).

Designados por outros nomes, os Payayá emudeceram. A derrocada pelos constantes massacres silenciou o ritmo que os animava. Mas foi a própria ferida do cativo que fez brilhar a nudez do rosto. A experiência do colapso se mostra como crítica às relações sociais alérgicas que tentaram reduzir a alteridade à unificação.

Saturados do imperialismo, os Payayá se reuniram na Cabeceira do Rio e resolveram assumir sua condição indígena. Internamente, seus representantes foram eleitos e desde a década de 1990, deliberadamente, aglutinaram esforços para tonificar o sentido do um-para-outro de sua identidade.

O desejo de um “povo renascido”, na expressão do Cacique Payayá (GUZMÁN, 2016, p. 28) não é fruição de afirmar-se indígena. Pelo contrário, esse movimento é sentido pela violência imediata de uma sociedade intumescida pela caducidade do direito à diferença.

O caminho para oficialização dos Payayá foi bem sinuoso. O próprio movimento indígena na Bahia, no qual buscaram suporte, ainda não era muito articulado até o final do século XX. Somente no ano de 2008, por meio do Primeiro Encontro das Culturas dos 14 Povos Indígenas da Bahia (E 14) realizado na aldeia Tuxá, município de Rodelas, que os Payayá tiveram a oportunidade de dialogar com as lideranças indígenas em um só tempo. Este foi um evento crucial na trajetória dos Payayá, pois permitiu que as lideranças dos povos Atikum, Kaimbé, Kiriri, Kantaruré, Pankararé, Pankararu, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Truká, Tumbalalá, Tupã, Tupinambé, Tuxá e Xucuru-Karir acordassem por unanimidade um termo que reconhecia os Payayá como 15º povo indígena da Bahia.

Todos esses povos, especialmente os Pataxó Hã-Hã-Hãe, apoiaram a legitimação dos Payayá perante a Funai, fortalecendo sua participação e construindo um certo protagonismo na militância indígena. Os Payayá contribuíram para a formação e/ou fortalecimento de várias organizações, tais como a Associação Hã-Hã-Hãe Indígena de Água Vermelha (AHIIV), o Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (Mupoiba), como também organizações de interesse social mais amplo como grupos e feiras de literatura, a exemplo da Feira de Literatura

de Mucugê (Fligê), Chapada Diamantina (BA). Além disso, tem participado também em comissões consultivas e deliberativas em âmbito estadual, tais como o Conselho Estadual de Educação da Bahia (CEE), o Comitê de Bacia Hidrográfica do rio Paraguaçu (CBHP), o Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia (Copiba), dentre outros.

Esta atuação em âmbito estadual nunca prescindiu de uma forte atuação local e regional, sobretudo no que se refere à política ambiental e às ações de preservação das condições climático-hidrológicas e fitogeográficas das paisagens do sertão, especialmente na Chapada Diamantina. Entre as ações se destacam os esforços na recuperação da barragem nele situada, que envolveu a população do povoado Cabeceira do Rio, bem como o cultivo de mudas nativas em um viveiro para a recuperação da mata ciliar do rio Utinga.



Figura 13: Responsabilidade para com o rio Utinga, Cabeceira do Rio
Fotos: Juvenal Payayá, 2018.

Paisagem de taboas, sua retirada foi uma das ações recentes que contribuíram para a articulação política, no sentido ético, dos Payayá em Cabeceira do Rio. Trata-se de assumir a responsabilidade com a alteridade que é tanto o rio Utinga quanto o próprio povoado e sua população.

O viveiro, por exemplo, não constitui apenas uma ação conservacionista: antes, implica a metafenomenologia da alteridade que está também na diversidade fitogeográfica da caatinga que tem sido, tanto quanto os Payayá, vilipendiada pelo colonialismo e pela modernização. No viveiro, estabelece-se uma nova articulação entre essa modernização e a terra, por meio dos Payayá, reorientando a relação para um sentido ético.

Essas ações são orientadas pelo sentido ontológico e metafísico da Yapira. É ontológico à medida que ela é base fundamental da existência, e é metafísico devido ao tensionamento e a recriação contínuos entre o eu e o outro, como também pela cosmovisão Payayá que combina natureza e cultura para posteriormente dessubstancializá-las. Os fenômenos meteorológicos, as plantas, os animais, os mortos, os espíritos, o Outro humano, a geomorfologia e os artefatos produzem a subjetividade manifestam como cuidado, sobretudo, com a Yapira.



Figura 14: Diversidade fitogeográfica da Caatinga, Viveiro Payayá, Cabeceira do Rio
Foto: Jamille Lima, 2016.

No entanto, a maioria dos Payayá residem fora da Yapira. Eles estão em situação urbana, o que representa 64% da sua população. Eles estão distribuídos nos municípios baianos de Jacobina, Morro do Chapéu, Porto Seguro, Salvador e Utinga, e na cidade de São Paulo, para a qual a família do Cacique se mudou nos anos 1960, onde permanecem ainda alguns parentes residindo na metrópole paulistana, mesmo após o retorno para a Bahia de muitos de seus irmãos e parentes. Destes, os únicos municípios onde há população Payayá residente na área rural são Morro do Chapéu e Utinga, com destaque para este último, que corresponde à localização do povoado Cabeceira do Rio (Tabela 1).

Tabela 1: População Payayá segundo situação de domicílio - Brasil

Município	População rural		População urbana		População Total	
	N	%	N	%	N	%
Utinga (BA)	32	29,6%	19	17,6%	51	47,2%
Porto Seguro (BA)			26	24,1%	26	24,1%
Morro do Chapéu (BA)	7	6,5%	13	12,1%	20	18,5%
Salvador (BA)			5	4,6%	5	4,6%
São Paulo (SP)			5	4,6%	5	4,6%
Jacobina (BA)			1	0,9%	1	0,9%
Total	39	36,1%	69	63,8%	108	100%

Fonte: MAIP, 2014.

Elaboração: Jamille Lima.

Esses dados apresentam o cenário de 2014 que envolvia os Payayá associados ao MAIP. Assim, devem ser compreendidos como indicativos daquele momento, estando em constante modificação e ampliação à medida que o movimento continua e, sobretudo a partir de 2019, o Território Indígena Payayá foi finalmente concedido.

Apesar da sua maioria encontrar-se em situação urbana, os Payayá têm a ruralidade como modo de ser, o que é presente em Cabeceira do Rio, mas também naqueles que migraram para São Paulo e ali viveram por anos, ou aqueles que vivem em outras áreas urbanas de cidades da Bahia. Sua ambiência no contexto urbano não implica em um processo de desagregação cultural e aculturação, como costumeiramente é manifesto pelo imaginário nacional que, segundo Nunes (2010),

associa por um lado índios e floresta/natureza, e por outro, não-índios e cidade/civilização.

Essa ruralidade foi histórica e geograficamente vivida no périplo de fugas e reconstruções que os levaram a Yapira. Como camponeses, eventualmente adquiriram porções de terra em outros tempos, tendo perdido parte delas em processos de desapropriação e expropriação. Mas é na vivência rural, no sentido de cuidado com a Terra (GIRALDO, 2013), no sentido dardeliano do termo geograficidade, que Yapira figura este sentido de “aqui”: vivo, múltiplo e dinâmico, não como expressão da imobilidade ou de uma essência cristalizada em algum tempo-espço: lugar-refúgio que permite a existência material e simbólica dos Payayá.

Como já destacado, é nesta condição de mistura que o indígena nordestino se coloca: agricultor, negro, índio, baiano, nordestino. Em vez de questionamento de uma pretensa autenticidade, esta condição é a própria expressão da historicidade da constituição deste aqui Yapira: um elo que não está somente no passado remoto rememorado, mas em uma forma de constituição que envolve a evasão de si.

A existência Payayá, hoje, está fundada no movimento de retorno a Cabeceira do Rio. A multiplicidade que os Payayá são atualmente está baseada neste aqui, mesmo que não residam ou retirem dele as condições para a reprodução material de suas vidas. Ser Payayá hoje não está ligado de forma linear e enclausurada à Cabeceira do Rio, nem àquilo que ela representa pelo que foi: é presentificação da possibilidade de Ser – as relacionalidades possíveis e, sobretudo, o enfrentamento e a negação do processo de rostificação enquanto descaracterização do Ser Payayá.

Este engajamento do ser na perspectiva de Lévinas é guerra (SEBBAH, 2018). E é justamente aquilo que os Payayá, ao se voltarem para Cabeceira do Rio, buscam: o enfrentamento para defesa do Território, como bem expressa outra poesia de seu Cacique.

Chega pois, morrer e pensar ser galardão?
 Não. Melhor é o saber. A vida é de Deus
 E a terra também. Ela não tem valor nem preço
 A terra é de quem estava no lugar. É Payayá.

(PAYAYÁ, 2016, p. 32)

No entanto, como destacado, hostilidade e hospitalidade congiram uma ambiguidade que implica e envolve a alteridade. Se defender o território é guerra, ir ao encontro do lugar é acolhimento, não esculpindo uma relação alérgica, mas uma imbricação ambígua e incontornável.

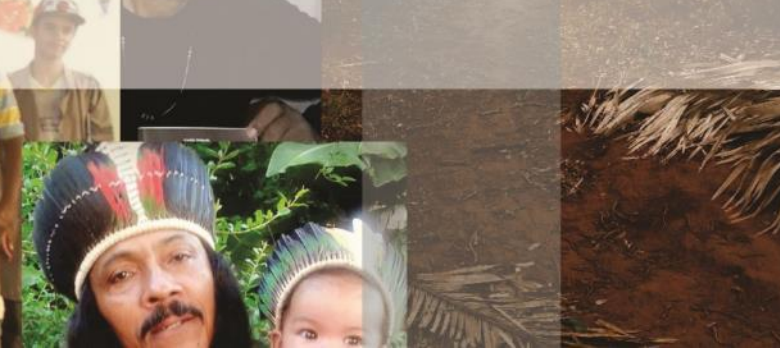
A defesa se dá pelo enfrentamento e pelo acolhimento. A partilha se dá pela seção, na negociação, mas também na requisição, no embate. Retornar a Yapira é, assim, uma guerra e um assumir a responsabilidade para-com-o-Outro.



3. ROSTIFICAÇÃO: A CONSTITUIÇÃO DO MURAMENTO DOS PAYAYÁ



3.1. Ser Payayá: exposição e quiddidade ontológica do "o quê?"
3.2. Rostificação e paisagificação: amuramento da verbalidade Payayá



A história colonial, em sua geograficidade e historicidade, nos permitiu acompanhar o processo de desbaratamento dos Payayá, como desterramento, ao mesmo tempo que explicitou a força de Yapira como aqui Payayá.

Neste capítulo, realizamos mais uma dobra neste processo, singrando pela constituição do muramento dos Payayá, o qual silenciou, por mais de dois séculos, a verbalidade do ser Payayá. Esse povo foi continuamente marcado pelo estigma da inferioridade indígena e expropriado, pela rostificação, de sua indianidade.

Compelidos a não se ver como indígenas, o esquecimento e o esbulho de seu aqui se tornou o maior foco de sua retomada, levando-os ao Território Indígena Payayá. Este dá outro contorno à sua guerra, cujos perigos perpassam sua própria objetificação: resistir a reduzi-lo à sua dimensão produtiva ou material, cultivando-o como terra sagrada na qual sua alteridade se radicaliza.

3.1 Ser Payayá: exposição e quiddidade ontológica do “o quê?”

Muitas vezes o cara pergunta: “**mas você é índio mesmo? Mas índio tem que andar pelado! Índio está lá na Amazônia**”. **Tenho celular... normal**. Mas repare uma coisa: o Brasil começou a ser colonizado no Nordeste, então a gente é frente de batalha [...]. A miscigenação começa aqui. Então é obvio que a miscigenação é mais intensa aqui no Nordeste. **Olha, meu filho é louro** (Itã Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2016, destaques acrescentados).

[...] ou então, [dizem que] **casa de índio tem que ser Oca**. [...] O pai do meu filho é negro. [...] **quando eu fui vacinar [meu filho] a mulher perguntou: nunca vi um índio com cabelo crespo**. No outro dia a mulher falou assim: ontem veio um loiro de olho verde. Eu falei assim: é meu sobrinho (riram). É assim mesmo. É a coisa do reconhecimento

(Jumara Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2016, destaques acrescentados).

O engraçado disso é que algumas famílias que vieram de Portugal pra cá, passou não sei quantos mil anos: “Não, eu continuo sendo ta-ta-ta-taraneto de Alvares Cabral” e eu não posso ser índia. **“Sua pele é branca, você não é mais índio não.** Eu sou ta-ta-ta-taraneto de português. Português mesmo!” E eu não posso ser índia, neta da Gameleira. Eu sou mais branca, **eu tenho celular digital. Você evoluiu, a gente também evoluiu.** [...] E as pessoas parecem que não entendem bem isso (Alba Kalil Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2016, destaques acrescentados).

Essas narrativas da nova geração Payayá destacam um pensamento partilhado por boa parte da sociedade brasileira, que considera a miscigenação um vetor de perda da indianidade. Eles destacam uma inquietação dirigida aos Payayá, sustentada na caracterização da unidade representativa definida genericamente como indígena. Neste caso, mesmo que muitos persistam reproduzindo o laudo de extermínio desse povo, o incômodo inicialmente manifesto não é oriundo da surpresa diante do sobrevivente, mas gravita em torno de uma generalização categorial do indígena.

As expressões “índio tem que andar pelado”, “nunca vi um índio com cabelo crespo”, “sua pele é branca, você não é mais índio”, ratificam um juízo de verdade que institui uma forma de identificação por processo de decodificação ou textualização do corpo. Esse processo é destacado pelo antropólogo Federico Besserer (2016) que, amparado na experiência mexicana, mostra um paralelismo entre a xenofobia “eticista” e o racismo “biologicista” à medida que ambos vinculam as identidades às inscrições no corpo. O autor destaca a sofisticação e o aprimoramento tecnológico para identificar um *racial profiling* (perfil racial), e mais recentemente, um *ethnic profiling* (perfil étnico) como estratégia incisiva de normalização da discriminação. Desse modo, as maneiras culturais de se vestir e os marcadores biológicos manifestos na cor da pele ou no olhar, por exemplo, constituem instrumentos de corporalização da identidade. Com efeito, presume-se que para ser indígena é preciso andar sumariamente vestido, ter cabelos pretos, lisos e grossos, possuir maçãs do rosto salientes, caçar com arco e flecha, fazer uso da arte plumária e da pintura como expressões estéticas, dentre outros estereótipos.

As expressões “índio está lá na Amazônia”, “casa de índio tem que ser Oca” também manifestas nas narrativas dos Payayá sobre suas representações, compõem o conjunto da noção genérica que fixa o que é ser indígena. Elas marcam a correlação entre a espacialidade e a mesmidade, à medida que atribuem um substrato espacial, carregado da noção idílica do primevo e do puro, ao modo de viver indígena, considerado, pois, linearmente imutável.

Os Payayá não se veem na moldura forjada por esses estereótipos. Percebendo que ser Payayá perpassa por ser índio, além de se articular em múltiplas escalas (estaduais, nacionais e latino-americanas), eles têm utilizado distintos canais de comunicação para exprimir o que se é, desmistificando o que os juízos dizem sobre seu ser. Vídeos compartilhados pela Internet e aplicativos de celular, textos em *sites* e *blogs*, divulgação de fotos de seu cotidiano e discussões banais nas redes sociais apresentam um conteúdo político de expressão da verdade do seu r-existir.

Mas em que consiste essa verdade? Ela diz respeito à própria exibição de ser Payayá. A tentativa de inteligibilidade sobre o mostrar desse ser nos leva à seguinte questão inicial: na verdade, que é que se mostra sob o nome de ser Payayá e quem observa?

Estes dois questionamentos se inspiram nas reflexões levinasiananas sobre a intencionalidade. Ao pretender uma outra forma que ser, o filósofo nos alerta sobre os perigos que envolvem a distinção e a anfibiologia do ser e do ente. Lévinas (2011) destaca que a exibição do ser designa uma verbalidade, ou processo de ser, no entanto, sob o efeito da designação, mesmo sendo verbo, a palavra ser acaba por nomear e com isso pode tornar o movimento em um fixo. Neste caso, a tentativa de tradução do ser Payayá pode cair em traição, à medida que a designação desse ser imobiliza-se no Dito. “O Dito e o não-Dito não absorvem todo o Dizer” (LÉVINAS, 2011, p. 45).

Sob a insígnia desse eminente risco de traição, a alternativa seria esconder-se? Não. Um dos campos de luta dos Payayá se fundamenta na oposição à captura do Outro pelo Mesmo. Embora este intento seja apenas o princípio da luta, ele é imprescindível para alicerçar tantas outras, bem como para a recuperação do sentimento de dignidade tão vilipendiada durante o processo de construção da sociedade brasileira e de “integração” nacional. Conforme partilhado pelo

antropólogo brasileiro Roberto Oliveira (2006), assumir a identidade étnica tem um forte teor político e moral que perpassa recuperação da dignidade requerida pela categoria índio.

Para a mostraçõ do ser Payayá, em termos de Lévinas (2011), em “De outro modo que ser ou para lá da essência”, parece então necessário constituir-se em uma modalidade da significaçõ que dá esteio à luta pela dignidade da condiçõ indígena. Por outro lado, a preocupaçõ com a fixaçõ da verbalidade desse ser nos desloca para aquele que olha, o que consiste em nosso segundo questionamento: quem observa?

Segundo Lévinas (2011), o questionamento sobre a exposiçõ do ser é posto por quem olha. Mas quem é este “quem”? Esta pergunta solicita a identificaçõ do “quem”, cuja resposta, como nos lembra o autor, pode ser enunciada no monossílabo “Eu”. De qualquer maneira, identificar aquele que olha implica “[...] descobrir a situaçõ do sujeito – isto é, o lugar de uma pessoa na conjuntura – numa conjunçõ de seres e de coisas”, ou ainda “consiste em perguntar [...] ‘quem é ele?’, ‘de que país vem ele?’” (LÉVINAS, 2011, p. 48). Por isto, a questõ “quem?” é de natureza ontológica e perde-se no “o quê?”: uma é correlata da outra referindo-se ao “do que é que se trata?”.

Aquele que olha a exposiçõ do ser Payayá, “o quem?”, enuncia, pois, uma questõ ontológica (“o quê?”), que o coloca de imediato submerso no ser. Ele participa na efetuaçõ do próprio ser que tenta compreender. Nesse contexto, a questõ “o quê?” pode ser considerada a gênese de todo o pensamento, o que nos levaria à tarefa de intelecçõ do ser Payayá sob uma investigaçõ ontológica.

Esse exercício pode ser problemático, pois “[...] toda a manifestaçõ é parcial e portanto aparente, enquanto que a verdade não se fragmenta sem se alterar e, conseqüentemente, ela é progressõ, expondo-se em vários momentos e permanecendo problemática em cada um deles” (LÉVINAS, 2011, p. 46). Isto significa dizer que seria um sinuoso equívoco decifrar o ser Payayá exclusivamente por meio de sua exposiçõ no aparecer. A fragmentaçõ do aparente pode nos levar a petrificar o visto como substância. Daí o princípio da radicalizaçõ fenomenológica proposta por Lévinas centrada no esforço de dessubstancializaçõ. Somente por meio desse esforço é possível, paradoxalmente, significar o ser, o que por sua vez, não se assenta no domínio exclusivo da ontologia.

Para muitos, a contingência e a facticidade estão diretamente ligadas à transitividade do compreender e à intelecção do ser. Esta é uma concepção proposta por Heidegger (2012), em sua obra “Ser e Tempo”, a qual relaciona a intelecção do ser a existência, supondo que toda atitude ou comportamento humano é ontologia. Para ele, o acontecimento dramático do ser-no-mundo é o fundamento da própria inteligibilidade do ente, o que significa dizer que o humano, em seu cotidiano, vivido como expressão de ser do *Dasein*, possibilita a compreensão do ser ou a verdade. O *Dasein*, caracterizado por Heidegger (2012) pela abertura do ser-no-mundo reserva a condição de toda a compreensão.

Para Lévinas essa concepção heideggeriana rompe com o intelectualismo clássico pautado na estrutura teórica do pensamento ocidental, ao desvincular do pensar a contemplação, pois pensar é estar engajado no que se pensa: “compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir” (LÉVINAS, 2010d, p. 23). No entanto, em vários momentos Lévinas critica o pensamento heideggeriano por lograr à ontologia a origem da inteligibilidade (LÉVINAS, 2010d; 2011; 2016).

Considerar que a intelecção do ente repousa na abertura do ser, implica que ele se perceba para além dele, no horizonte do ser, o que segundo Lévinas equivale a dizer que “compreender o ser particular já é colocar-se além do particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal” (LÉVINAS, 2010d, p. 25). Por isso, Lévinas (2016) argumenta que a primazia da ontologia consiste em um imperialismo, dada a tarefa de captar o indivíduo na sua generalidade, arrebatando-lhe a sua alteridade. Isso permite a redução do Outro ao Mesmo.

Dussel (2011) compartilha a interpretação levinasiana afirmando que a ontologia eurocêntrica se realiza na marginalização de povos, tais como os indígenas, os camponeses, dentre outros. Para ele, a ontologia é uma ideologia, na qual o ser é o fundamento mesmo do sistema central ou a dominação enquanto totalidade de sentido da cultura e do mundo imperial.

Sob esse ponto de vista, Dussel, reverberando Lévinas, concebe a epifania para além da aparência do fenômeno, ou para lá da essência, o que envolve uma antiguidade anárquica (anterior a toda origem ou a toda anterioridade) que separa o

Mesmo do Outro. Eis o sentido metafísico que se mantém na proximidade a Outrem, e que orienta o pensamento de ambos os filósofos. “É aí que a **quis-nidade** do **quem** se retira da quididade ontológica do **quê** procurado e que orienta a procura. Outrem concerne ao Mesmo antes que – a um qualquer título – o outro apareça a uma consciência” (LÉVINAS, 2006, p. 47, destaques no original).

Para ambos a proximidade não desfaz o intervalo diacrônico entre o Mesmo e o Outro, ao contrário, ela implica em uma fidelidade à condição de alteridade. Essa fidelidade é preliminar à exibição do Outro e à toda consciência.

No entanto, as exibições do ser são predominantemente reduzidas a cristalizações. Como um quadro elas são emolduradas por aquele que observa o aparente e desconsidera a diacronia da progressividade da manifestação.

Os Payayá objetivam desconstruir o muro que põe em tela sua identidade e que oblitera a expressão da sua outreidade. Eles criticam o amurar que obstinadamente retiram sua indianidade sob um jogo de representações corporificadas da sua identidade. Esses muros fazem dos Payayá objeto de processos de universalização e da abstração reunidos no apregoar de órgãos sem corpo, na expressão de Agamben (2015). Segundo o autor, em nossa cultura a relação entre rosto (aqui enquanto face) e corpo é marcada por uma assimetria, na qual o rosto está sempre nu e o corpo normativamente coberto. Para os indígenas, esteticamente se exige uma nudez plena, se assim eles quiserem permanecer enquanto tal.

Será que a nudez solicitada do corpo indígena se faz rosto? Ou, ela exprime a tentativa de eclipsar a face do Outro que assim é tornado desumano? Quando se tenta enxergar nos Payayá olhos puxados, cabelos pretos, de fios lisos e grossos, pele acobreada e vulneravelmente exposta, dentre outras marcações, está mesmo se vendo o corpo? Esses movimentos não apontam um imperialismo ontológico, à medida que o Mesmo determina uma caracterização do que seja o Outro?

3.2 Rostificação e paisagificação: amuramento da verbalidade Payayá

A exibição do ser Payayá provoca o questionamento da ordem do próprio? As relações estabelecidas entre os Payayá e demais grupos sociais constituem

intermináveis tensões e recriações. Elas podem ser veículo do acolhimento e do abalo da arrogância do Mesmo, mas também podem significar a alergia ao Outro e a celebração de uma verdade ontológica que transcende os interlocutores.

É possível ser o Mesmo sem incorrer na mesmidade? Se submeter a uma verificação identitária não torna o ser um conteúdo acessível a compreensão e a avaliação? Ter que provar que são, já pressupõe uma luta frente àqueles que dizem não-ser. A necessidade de exame da existência e da identidade Payayá, associada a processos imperialistas forjados desde a colonização europeia reduzem esse povo a um objeto, acionando a máquina de rostidade descrita por Deleuze e Guattari (2012).

Nesse contexto, a rostificação consiste em uma violência tecida como muramento do ser. Os muros não são erguidos por um significante apenas. Eles são produzidos por uma máquina de rostidade que opera descodificando e sobrecodificando o que Deleuze e Guattari (2012) denominam de rosto. Para eles, o rosto não é sinônimo de face humana ou animal: é corpo, incluindo a cabeça, a qual possui um código plurívoco multidimensional.

No entanto, a plurivocidade corporal passa por um sistema de abstração da máquina, que opera cifrando com eficácia o corpo. Os muros são erguidos oriundos da necessidade do significante de ricochetear. Com efeito, a significância e a subjetivação se impõe pelo ato despótico daquele que observa, o quem, que neste caso, age conforme agenciamentos de poder.

Essas reflexões nos ajudam a tensionar os movimentos de cristalização das exposições do ser Payayá, pois esses movimentos procedem como ondas que molduram objetivando captar aqueles que revelam sua alteridade.

Ao longo do tempo, a relação com os Payayá e sua significação se deu em razão do “rosto Homem branco” que tentou “[...] integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 50). Esse movimento permitiu que os Payayá fossem designados a partir do seu desvio: eram, pois, os tapuias do sertão.

Dizer-se Payayá pressupõe ser indígena. Esta indissociabilidade está fundada em uma simplificação grosseira que ignorou as particularidades dos vários

povos aborígenes. A expressão “indígena” designa essa condição de autoctonia, mas “[...] entre nós, ficou marcada por indicar aqueles que habitavam as Índias Ocidentais, nome que os espanhóis atribuíam não só ao novo continente, como também às Filipinas” [terra de Filipe] (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). Essa significação consiste, segundo Porto-Gonçalves (2009), em uma radical violência simbólica cometida contra os povos originários de “Abya Yala”¹³. Trata-se do domínio da conformidade, cujo processo de significação se refere ao que o filósofo e urbanista Paul Virilio denomina de “unicidade exterminadora” (VIRILIO, 1984, p. 154), dado o sentido de generalização sob uma forma única, neste caso, reduzida ao termo “indígena”.

Entretanto, a expressão indígena é paradoxal, pois como argumentado por Porto-Gonçalves (2009), ao mesmo tempo em que ela desconsidera as especificidades dos povos autóctones, ela contribui para unificá-los não somente sob a ótica dos conquistadores, mas também como designação que fundamenta a unidade política daqueles que percebem a história comum de vilipêndio, opressão e exploração de sua população e de esbulho e destruição de seus “recursos” naturais. A emancipação desses povos está imbricada no descobrimento da natureza da dominação que sofrem (MARTINS, 1980).

Mas a remoção das muralhas é tarefa árdua e sinuosa. Para os Payayá, mostrar o ser tem sido equivalente a se dizer escopo do compreender, no sentido etimológico deste verbo. Derivado do latim *comprehendere* (NASCENTES, 1955), em suas várias acepções, o compreender designa o imperialismo sobre o Outro:

1º Prender, pegar, agarrar; atar junctamente; ligar, misturar; lançar (fogo); abrasar, incendiar, inflammar, queimar; 2º Prender, apoderar-se de alguém, apanhar em flagrante, com a bocca na botija, suprhender; 3º Meter, encerrar, fechar; 4º Tomar raiz, prender, arraigar, conceber,

¹³ “Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa **Terra madura, Terra Viva** ou **Terra em florescimento** e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá, na Comarca de Kuna Yala (San Blas). Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, adotada pelas elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus, no bojo do processo de independência” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26, destaques no original).

ficar prenhe; 5º Perceber pela vista; 6º Compreender, abranger, reter; 7º Abraçar, abarcar, abranger, encerrar; exprimir; 8º Captivar, atrair, chamar a si, grangear (SARAIVA, s/d, p. 263).

Como destacamos por meio das filosofias de Lévinas e de Dussel, o compreender moldura o visto. Os Payayá são consecutivamente refratários do sistema de rostificação à medida que reclamam fazer parte desta unidade devido ao totalitarismo da inteligência que marcou a concepção do ser indígena. O rosto Payayá é assim tornado instrumento. Como afirma Dussel (2011), nessa condição o rosto é mero objeto sem transcendência e mistério, sendo por isso trocado por uma máscara que já não interpela, só degrada a dignidade da pessoa.

A máscara é posta pelo jogo de poder colonial, que a inscreve no campo fetichista da representação enquanto recusa à diferença. O mascaramento é aludido pelo professor de literatura e humanidades Homi Bhabha (2013) a partir da problemática do ver ou ser visto, sob a articulação da vigilância do poder colonial com o regime de pulsão escópica. Para ele, essa pulsão que representa o prazer de ver possui estreita relação com o mito das origens, a cena primária e o fetichismo. O visto, concebido a partir de sua objetificação é assim localizado no interior da relação imaginária.

Por meio de diálogo com a psicanálise, Bhabha questiona a fase formativa do espelho sintetizada no imaginário, na qual se baseiam duas formas de identificação: o narcisismo e a agressividade. O sujeito se reconhece através de uma imagem (alienante) à medida que também a confronta e a mascara. Trata-se da elucidação psíquica da apropriação do Outro.

Nesse processo, “só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 51). O Outro é ideologicamente condenado por sua alteridade. A necessidade de re-apresentação é dilapidada pela insistência do mascaramento, que confere fixidez e qualidade fantasmática à representação do aparecer. Por isso é comum a presença dessas cristalizações animando a inteligibilidade das manifestações dos povos indígenas.

Dessa maneira, a significância das relações entre conquistadores e os Payayá no passado se tornam contemporâneas, impondo-se como um peso ao

“ressurgimento” dos Payayá. Isso nos faz retomar a tragédia da inamovibilidade do passado, já problematizada neste estudo, para pensar o que atualmente apreende os Payayá e insiste em escamotear o aspecto dramático da libertação ou destruição dos muros.

3.2.1 O estigma da inferioridade indígena, os fundamentos da sujeição e da resistência dos Payayá

Um conjunto de estereótipos impõe aos Payayá a condição de inferioridade enquanto povo, seja pela permanência de rótulos fixados sobre eles desde o período do colonialismo, seja por generalidades reverberadas pela definição da categoria indígena.

A princípio, a característica de tapuia qualificava os Payayá como subalterno. Os tapuias, segundo Ribeiro (2015), eram indígenas considerados etnocentricamente como inferior. A própria noção de etnia implícita nesse prisma é atualmente problemática, pois conforme o filósofo porto-riquenho Maldonado-Torres (2016), ela parece estar acima da etnicidade. Embora este não seja o caso específico do grande antropólogo brasileiro, Darcy Ribeiro, que considera o colonizador português também como uma etnia, concordamos com Maldonado-Torres (2016) que o discurso do étnico e seus termos correlatos adquiriu uma localização política e epistêmica que versa sobre hierarquias naturalizadas na modernidade e no Estado moderno.

Os étnicos são aqueles que não estão representados de forma equitativa na administração das instituições de poder, na cultura ou na produção do conhecimento, por exemplo. Segundo Maldonado-Torres (2016), essa falta de isonomia desvela o papel do étnico em nossa sociedade. Com efeito, as abordagens étnicas contribuem para avigorar uma linha divisória entre grupos classificados como tal e outros sujeitos normativos, cuja existência e participação na ordem moderno-ocidental está acima dessa condição.

O discurso étnico, muitas vezes, fundamenta a ótica colonial promovida pelo sujeito autocentrado e deslocado da facticidade do ser dos povos indígenas. Por

meio dele, explicações claudicantes sobre a inferioridade destes povos ganham novas roupagens que instrumentalizam a tecnologia do poder.

A situação étnica do indígena é ainda vista sob a perspectiva evolucionista, o que justifica a imputação da sua posição periférica no âmbito político-social. São considerados vir-a-ser, que ainda não são. Essa ótica exprime os resquícios de uma correspondência entre ontogênese/filogênese e a infantilização dos povos indígenas, bem como um juízo de valor sobre suas condições vetustas, tornadas assim intumescências remotas no presente.

O antropólogo brasileiro e ex-presidente da Funai, Mércio Gomes, destaca em uma publicação que aborda os indígenas no Brasil (GOMES, 2018), um amálgama de argumentos e compreensões viciosas que objetivam diminuir, desmerecer e mistificar os indígenas. Para o autor, esses vícios persistem nem sempre devido à má vontade da sociedade, pois embora antes fosse uma necessidade colonial, atualmente eles nos perseguem por não sabermos nos posicionar condignamente em/na relação com esses povos.

No entanto, será que a inteligência sobre a quiddidade da exibição do ser indígena não possui um ranço colonial? Em certo sentido sim, a não ser que consideremos a interpelação de Outrem como princípio que movimenta e abala o campo do Mesmo. É preciso pensar não somente as manifestações indígenas, mas também com elas e para além delas. Isso inclui considerar a existência do questionamento sobre como o indígena concebe a sociedade ocidental.

“O que o índio pensa de nós e do nosso mundo?” Essa é uma pergunta lançada por Gomes (2018) para problematizar “o que se pensa do índio”. Como reconhecido pelo autor, a rigor, essa pergunta implica uma tarefa dos próprios indígenas. No entanto, admiti-la sinaliza uma sensibilidade na abertura àqueles que nos interpelam.

O olhar colonial é tão despótico que a humanidade dos indígenas é constantemente questionada, como exemplifica o rótulo da “cabocla braba”. O discurso da sua animalidade insiste em reafirmar a natureza bárbara dos Payayá.

Gomes (2018) nos lembra que individualmente, a humanidade física dos indígenas era reconhecida, mas depois do surgimento e difusão das teorias racistas,

também foi posta em dúvida. Por meio de uma dedução linguístico-estruturalista questionou-se fervorosamente a humanidade cultural e até física dos povos da Abya Yala. “A busca de sinais de desumanidade cultural e espiritual era tão determinada por parte dos portugueses que, ao notarem a ausência dos sons **f**, **l** e **r** na língua tupi, deduziram perversamente a razão: os índios não possuíam nem **fé**, nem **lei**, nem **rei**” (GOMES, 2018, p. 145, destaques no original). Como consequência, não poderiam ser eles humanos.

O limite tênue entre a animalidade e a humanidade, e entre a natureza e a cultura foi se tornando ainda mais nefasto com a disseminação e o desdobramento das proposições dos filósofos das revoluções burguesas, Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, nos séculos XVII e XVIII. O primeiro, em sua obra “Leviatã” (HOBBS, 1999), originalmente publicada em 1651, defendeu a necessidade de prevenção do colapso por meio do controle do estado da natureza, condição humana de igualdade na qual o indivíduo encontra-se sob a égide de suas paixões. Para não suscitar a guerra era fundamental conter os seres brutos e cruéis, como os indígenas. A sujeição desses povos foi, ironicamente, posta como uma sublimação da violência e também como caminho para maximização dos lucros econômicos.

O segundo filósofo deu força as formulações hobbesianas, concordando com a necessidade de controle efetivamente do estado de natureza e da sujeição dos povos que não possuíam propriedade privada, dentre os quais estavam incluídos os povos indígenas. A filosofia lockeana legitimou o processo de acumulação do capital, o esbulho de terras e o direito à escravização dos povos autóctones. Em obra originalmente publicada no ano de 1681, “Segundo tratado sobre o governo civil”, Locke (1994) defendia que os indivíduos “[...] sendo cativos aprisionados em uma guerra justa, estão pelo direito de natureza sujeitos à dominação absoluta e ao poder absoluto de seus senhores” (LOCKE, 1994, p. 131). Privados de sua liberdade e destituídos da posse dos seus bens, esses povos categorizados como servidores na filosofia de Locke, não integram a sociedade civil, cuja principal finalidade, segundo ele, é a preservação da propriedade privada.

O terceiro filósofo associou o selvagem ao estado primitivo da humanidade. Para Rousseau (1999), em famoso ensaio de 1754, “Discurso sobre a origem e os

fundamentos da desigualdade entre os homens”, o estado primitivo consiste no verdadeiro estado de natureza, no qual o amor-próprio não existe, pois ele inspira aos homens os males que se causam mutuamente. Os bons selvagens estariam em um patamar ideal, entre a indolência do estágio primitivo e a atividade do amor-próprio.

Rousseau sobrepujou a teoria da degenerescência dos povos indígenas, criticou a colonização e o modo de vida europeu, pois considerava que os muitos esforços em tornar os selvagens de várias regiões do mundo em seres civilizados não lograram êxito, quando muito, o que se conseguiu foi fazê-los cristãos (ROUSSEAU, 1999). O foco desmedido em colonizar os selvagens não permitiu visibilizar os efeitos colaterais dessa empreita. Os selvagens têm gozo por seu modo de vida, e os europeus ao experimentá-la não conseguem dela se desvencilhar: “em inúmeras obras se lê que franceses e europeus se refugiaram voluntariamente entre essas nações e aí passaram a vida inteira sem mais poder renunciar a uma maneira de viver tão estranha [...]” (ROUSSEAU, 1999, p. 147).

Gomes (2018) destaca que Rousseau possui um olhar mais humanitário e até idealista dos povos indígenas, no entanto, sua filosofia ajudou a produzir o mito do bom selvagem, fundado na ideia de progresso humano vinculado ao controle do estado de natureza. No bojo da permanência dessas ideias, o indígena é considerado “uma fase, em um estágio passado do desenvolvimento humano, portador de uma cultura inviável aos tempos modernos” (GOMES, 2018, p. 148). Para o antropólogo, a posição do indígena nessa escala, reverbera o principal motivo de sua tão propalada morte e extermínio. Trata-se do que ele denomina de “paradigma da aculturação”, que trataremos na próxima seção.

Por distintas maneiras, o conjunto dessas filosofias europeias deram força à legitimação colonial da inferioridade dos povos indígenas, ainda que não fossem esse o intuito, como no caso da filosofia rousseauiana. Somadas às visões quinhentistas, elas constituíram a base do imaginário social responsável pelo mascaramento dos indígenas, e influenciaram várias proposições científicas que reverberaram a inferioridade, a infantilização e a selvageria desses povos.

A extensão ou vestígios desse pensamento podem ser identificados nas sistematizações de pesquisas de grandes pensadores do século passado. Gomes (2018)

afirma que o sociólogo francês Émile Durkheim, o antropólogo belga Claude Lévi-Strauss, o neurologista e psicanalista Sigmund Freud e o biólogo e psicólogo Jean Piaget, por exemplo, sob diferentes focos de investigação, desenvolveram a perspectiva evolucionista em suas análises sobre os povos indígenas.

Para o autor, Freud, ao tratar do complexo de Édipo, concluiu que os povos primitivos raciocinam de maneira semelhante a uma criança civilizada, e “não somente não consegue[m] fazer uma nítida distinção entre o pensar e o fazer, como não se inibe[m] de tentar converter o pensamento em ato” (GOMES, 2018, p. 162). O autor também ressalta que Piaget, em várias publicações sobre o desenvolvimento da inteligência na criança, sugere que o pensamento dos povos primitivos equivale ao de uma criança com idade entre sete a oito anos, “caracterizado por um realismo ingênuo, uma visão egocêntrica, pré-lógico, pré-causal, baseado no raciocínio transdutivo (em oposição à dedução e indução), ‘impermeável a experiência’, dominado pelo vigor da convicção” (GOMES, 2018, p. 162).

Na obra piagetiana “O raciocínio na criança” (PIAGET, 1967), essa correlação entre o selvagem, os estágios do raciocínio e a criança é explícita. Em “O Estruturalismo”, Piaget (1970) destaca a necessidade de exame operatório preciso do pensamento indígena, mas genericamente o compreende como o primeiro nível de pensamento. A partir de um diálogo com as proposições do antropólogo Lévi-Strauss (reverberando aspectos de Rousseau), Piaget argumenta que o pensamento selvagem se faz presente entre nós, mas em um nível hierarquicamente baixo em relação aos estágios de formação e ao pensamento científico. Considerando-o como “forma primeira do pensamento discursivo” (a expressão é levistraussiana), Piaget afirma que “primeira” implica uma sequência ou, pelo menos, níveis: “ora, níveis em hierarquia implicam estágios na formação” (PIAGET, 1970, p. 93).

O conjunto destas ideias, gestadas ao longo da modernidade, conformaram a visão ocidental dos povos indígenas, desde a Europa, que se materializaram na sociedade brasileira. Essas proposições ratificaram, por exemplo, o posicionamento político que havia sido arregimentado desde o início do século XX com a Lei número 3.071, de 1 de janeiro de 1916 (BRASIL, 1916). Esta lei, revogada apenas no ano de 2002 pela Lei número 10.406 (BRASIL, 2002a), ressalta que os indígenas, denominados

silvícolas, são incapazes de exercer os atos da vida civil, devendo por isso ficarem sujeitos ao regime tutelar. A suposta cognição infantil dos povos indígenas foi expressa até mesmo pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em relatório publicado no ano de 1939:

O índio, dado seu estado mental, é como uma grande criança que precisa ser educada, muito sensível a conselhos, elogios, presentes e outros estímulos, para viver e praticar o bem e modificar seus hábitos nocivos. Como em geral eles têm bom-senso e são muito razoáveis com as pessoas em quem confiam, é quase sempre possível convencê-los e aperfeiçoá-los (SPI, 1939, apud GARFIELD, 2011, p. 64).

O SPI consistia em uma agência, que foi desmembrada no ano de 1918, do então Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, instituído pelo Decreto de número 8.072, de 20 de junho de 1910 (BRASIL, 1910). Seu principal objetivo era prestar assistência aos povos indígenas no Brasil.

Liderado pelo Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, o SPI chegou a ser reconhecido por sua boa imagem nacional e internacional, mas com a Revolução de 1930, ele foi retirado do Ministério da Agricultura e enfrentou até o final dessa década um período irregular e obscuro (GOMES, 2018). Em 1939, ano de publicação do relatório em questão, o SPI havia retomado seu prestígio, o que incluiu a criação do Conselho Nacional de Proteção ao Índio (BRASIL, 1939).

Nesse contexto, a ênfase na infantilização dos povos indígenas era uma estratégia salutar ao projeto de nacionalização, que estava em curso desde a publicação do Regimento do SPI (BRASIL, 1936), com o objetivo de incorporação desses povos à sociedade brasileira. Criou-se um ambiente propício, cada vez mais amparado pela ciência, para a implantação do modelo civilizacional dos indígenas. Vistos como crianças, eles careciam de cuidados e instrução para alcançar maturidade que, neste caso, é correlata da sujeição. Contraditoriamente, só era possível ter alguma dignidade e ser considerado apto a fazer parte da nação brasileira aceitando uma sujeição radical.

Entretanto, os indígenas em processo de civilização ou em estado de transição para a cultura europeia, como prefere o arqueólogo Carlos Ott (1958), não estavam isentos do extermínio. A culpa do aniquilamento poderia ser de ordem estritamente biológica, como já havia sido postulado no século XVIII.

Mesmo aqueles que se encontravam sobre ampla submissão, não poderiam escapar do seu fim declivoso. Ott (1958, p.11) afirma que “a destruição é o seu destino irrevogável”, afinal, ele assegura que “o índio é daqueles tipos raciais que o simples contacto com o branco condena à morte pela tuberculose, pelo sarampo, pelas doenças venéreas e pelos efeitos da aguardente”.

A subjugação física e cultural é assustadora, ainda mais sendo disseminada por um arqueólogo, historiador e antropólogo considerado seminal para os estudos indígenas na Bahia e para introdução do ensino do folclore baiano. Na obra em questão, “Pré-história da Bahia”, Ott, na década de 1950, impressiona por sua descrição depreciativa do indígena: “apático, esfarrapado, sentado à beira dos regatos, representa antes o tipo de homem vencido e abandonado, doentio e decadente, digno de lástima, poucas vezes apresentando-se como herói que possa inspirar um poeta” (OTT, 1958, p. 11).

Em um nível de generalidade é possível identificar na trajetória das principais significações coloniais sobre os povos indígenas períodos de maior efervescência de determinadas teorias e representações. É interessante perceber como o mascaramento sobre o ser indígena ganham nova tônica ao longo do tempo, desde a busca por sinais da animalidade indígena ao apregoamento prospectivo do seu fim. No entanto, a diacronia também nos revela a superposição ou confluências de estereótipos, cuja difusão e recriação é manifestamente assíncronica, apesar das manifestações sincrônicas no tempo. A leitura de Carlos Ott, por exemplo, sinaliza uma perspectiva que fora mais veemente nos primeiros séculos de colonização, sustentada em um limiar entre cultura e natureza. No entanto, ela persiste como coexistência que norteia a substancialização do aparecer indígena.

Nesse contexto, cujo aparecer é quase sempre capturado por uma insistência de mascaramento, viver no anonimato pode significar uma possibilidade de sobreviver. Esse foi o caminho “escolhido” pelos Payayá após muitos anos de intensa luta contra sua espoliação. Eles negaram a si mesmos, entremeando-se à população branca e negra, procurando estrangular quaisquer manifestações que permitissem uma identificação do ser indígena.

A aproximação com a cultura de outros povos, especialmente a de matriz europeia, levou à conversão espiritual de Maria Gameleira, uma matriarca importante para o povo Payayá. Atualmente ela já não se faz mais materialmente presente entre eles, mas continua sendo referência ao coletivo. No entanto, foi ela quem liderou um movimento de cristificação do seu povo.

Persuadida pelo cristianismo protestante, acreditou que seu próprio corpo era signo de culpa e transgressão, como também a corporificação da coerção ininterrupta que vela a codificação esquadrihada dos seus movimentos. Ela impôs aos demais Payayá do seu tronco uma nova roupagem e, sobretudo, que tentassem se tornar outro, definido pela matriz discursiva que também lhes fora imposta por processos de subjetivação.

Essa atitude de Maria Gameleira, associada aos múltiplos vetores que ao longo do tempo vinham acurrando seu povo, corroboraram para o assujeitamento dos Payayá, no qual eles mesmos se tornaram produtores do seu enquadramento, ou seja, protagonizaram sua própria cristificação.

Esse processo nos remete à filosofia foucaultiana em “Vigiar e punir” (FOUCAULT, 2011) sobre a relação entre a subjetivação e a formação do sujeito. Foucault (2011) sugere que a sujeição não é somente oriunda de um poder totalizante que subordina os seres, pois ele também é a produção do sujeito enquanto ele mesmo o prisioneiro. A prisão controla o corpo do prisioneiro, impondo-o à regularização e à normalização dos seus movimentos segundo o modelo pré-estabelecido. Entretanto, o cativeiro é muito mais que uma ambiência física, pois o efeito encarcerador é mais profundo. Ele atinge a alma, que enquadra, subordina, regula e forma o corpo. “Uma ‘alma’ o habita [o homem] e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; **a alma, prisão do corpo**” (FOUCAULT, 2011, p. 32, destaques acrescentados).

A filósofa estadunidense Judith Butler afirma que a subjetivação, como trabalhada por Foucault, carrega um paradoxo, pois o assujeitamento é, simultaneamente, o devir do sujeito e o processo de sujeição: “só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical” (BUTLER, 2017, p. 89). Em diálogo com a psicanálise, Butler (2017) questiona

a distinção alma e corpo no contexto da teoria foucaultiana de poder, pois entende que considerar a alma como uma estrutura exterior e encarceradora do corpo, implica conceber a interioridade como uma superfície maleável à mercê dos efeitos unilaterais do poder. A autora se preocupa ainda com a possibilidade de resistir à normalização, perguntando-se pelo lugar da resistência no âmbito da articulação entre processos de subjetivação, encarceramento e produção discursiva de identidades. Suas inquietações são muito pertinentes para nossa pesquisa, principalmente devido à necessidade do jogo de cintilação entre interioridade e exterioridade, e do olhar cuidadoso aos caminhos de ruptura a estrutura e a geopolítica totalizantes.

Apesar das ressalvas à noção de alma como quadro do corpo, a leitura foucaultiana sobre processos que docilizam o corpo nos ajuda a entender os caminhos meândricos que movimentaram o desejo de negação e de re-afirmação da identidade Payayá. A descrição do filósofo sobre a feitura de um soldado na segunda metade do século XVIII contribui para problematizarmos os efeitos dos agenciamentos de poder em seu exercício de rostificação dos Payayá.

Foucault (2011) argumenta que o soldado havia se tornado produto de uma fabricação, por meio do qual “expulsava-se o camponês” e atribuíam-se a “fisionomia de soldado”: “[...] de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa: lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, assenhoreia-se dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos” (FOUCAULT, 2011, p. 131).

Os Payayá passaram por processos semelhantes, desde as “caboclas brabas” que foram violentamente objetificadas e açuladas, àqueles aquartelados por instituições religiosas e escolares, ou mesmo pela gnosiologia totalitária que se fez cotidiana. Ao tentar torná-los máquinas, criava-se as condições para desconstruir os elos que os unia enquanto povo e os identificava, ensinando-os uma nova corporeidade que conduz à significação de uma “identidade sem pessoa”, conforme expressão utilizada por Agamben (2015) para designar a nova figura do humano ou mero vivente perdido na massa anômica produzida pela Grande Máquina. As narrativas a seguir elucidam alguns desses processos:

Quando eu cheguei em 67, a igreja foi logo lá e pegou minha irmã pra estudar. Como eu não tinha idade, porque naquela época só estudava quem tinha dez anos, aí eu não fui matriculado em nenhuma escola. Mas fizeram uma escola pra essas crianças com menos de dez anos. **No primeiro dia de aula, eu todo empolgado pra saber o que era uma escola, porque eu não sabia o que era.** Aí começou a aula, a gente naquela alegria toda e quando partimos pra brincadeira o que foi que aconteceu? **Eu falei pra professora: Eu posso fazer uma cantiga de criança? Só que é indígena porque eu sou índio. Ela disse: índio de que? Eu disse: eu sou Payayá. Ela disse: pode parar. Não fale a ninguém que você é Payayá aqui.** Aquilo me deu um pavor tão grande com aquela mulher quando diz assim “eu sou professor” eu tinha um ódio. Pra mim eu tava vendo uma pessoa destruindo o meu sonho ali (Neto Payayá, Jacobina, dezembro de 2016, destaques acrescentados).

Você pergunta desse povo aí quem sabe dez palavras em tupi. É a coisa mais difícil achar. E os nossos antepassados, eles falavam não o tupi, mas eles falavam uma série de palavras que eram na verdade derivadas do tupi, né? E isso não tem mais, porque **nós fomos pra a escola, porque a escola corrigiu aquilo como sendo erro. E você vai querer ser errado? Você vai querer ser o diferente na escola? Você vai pra escola pintado? Eu era o tabaréu.** [...] E aí essa coisa, por exemplo, do que você é e deixa de ser, ela ficou de tal maneira imposta... e aí as instituições, aí você chama a igreja ... **o que os padres falavam... Depois veio a igreja protestante. Essa foi, desculpe o palavrão, mas foi diabólico! Se é que existe diabo, ela foi o diabólico.** (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016, destaques acrescentados).

Meu avô fez um maracá pra mim. E meu tio jogou fora e me deu uma sanfona. Meu tio e minha mãe era ligado ao candomblé. Minha mãe achava que não precisava de maracá, mas meu avô me protegia. Eu só entrava na casa dele de cocar (Neto Payayá, Jacobina, dezembro de 2016, destaques acrescentados).

As narrativas indicam a intolerância à diferença, motivada por uma verdade ontológica que, inexoravelmente, não permite a manifestação da indianidade Payayá, tão pouco sua recriação e renovação. Exibir o ser Payayá era considerado um desvio a ser corrigido pela tarefa de repreensão, silenciamento e neutralização do Outro, para assegurar sua redução ao Mesmo. Substantivado como “tabaréu”, como destacado pelo Cacique Juvenal Payayá, o ente Payayá designava o pascácio ou o parvo. Ao qualificar, essa designação também supõe a categoria do adjetivo, traduzida pela classificação alérgica do Outro.

A classificação “tabaréu” marcava o desvio e simultaneamente punia, inferiorizando e degradando o ente por ela designado. Cria-se assim um paradoxo, pois essa classificação é uma maneira de recusa da alteridade por um sistema de diferenciação. “E você vai querer ser errado? Você vai querer ser o diferente na escola?” Essas frases proferidas pelo cacique traduzem os efeitos da arte de punir segundo regime do poder disciplinar descrito por Foucault (2011). Para o filósofo, essa arte indica o funcionamento penal da ordenação e o caráter ordinal da sanção, que se sustenta em cinco operações: “relacionar atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de regra a seguir” (FOUCAULT, 2011, p. 175-176).

A classificação envergonha e visa, segundo Foucault (2011), a extinção do desvio. “A ‘classe vergonhosa’ só existe para desaparecer” (FOUCAULT, 2011, p. 175), como enunciado pela narrativa de Neto Payayá ao tratar da sua experiência no seu primeiro dia de aula na escola: “Eu falei pra professora: Eu posso fazer uma cantiga de criança? Só que é indígena porque eu sou índio. [...] Ela disse: pode parar. Não fale a ninguém que você é Payayá aqui”.

A autarcia do Eu (da professora, do padre, do pastor ou do tio), que insistiu em corrigir os desvios do Outro, destruiu o corpo Payayá? Perdendo sua liberdade e sua independência, os Payayá tornaram-se máquinas produzidas pela coação calculada do seu corpo e dos seus hábitos? A deixou de ser A, divergindo do princípio de igualdade da fórmula corrente da identidade? Quem eram os Payayá no século XX antes do seu movimento de retomada? As respostas a essas questões perpassam pela compreensão do sentido expresso na narrativa a seguir:

Essa senhora Ivonete que entrou aí... Pergunta pra ela se ela sabe se ela é índia ou se ela se tornou índia. Ela sabe que ela é. Você pergunta a qualquer um dos mais velhos, a qualquer um! Eu digo assim: qualquer um, mas é qualquer um mesmo. Eles sabem a sua história. Aí porque que você não diz que é índio? “Não, porque... porque não tem mais importância”. Não teve mais importância, ou seja, deixaram de dar importância a coisa. [...] Aqui na Cabeceira, por exemplo, se você ver aí, se você olhar pra cara do povo, a maior parte deles são nossos parentes, a maior parte. Aí quando você pergunta pra ele se ele é índio, ele diz que não (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

Podemos considerar, a partir da narrativa, que alguns Payayá deixaram de se identificar como tal. A normatização e a subordinação a que foram submetidos podem os ter levado, literalmente, a feitura do sujeito no sentido foucaultiano. Eles aprenderam a negar sua indianidade e se tornaram o princípio de sua própria sujeição, pois inscreveram em si a relação de poder que os oprimia. Invadidos por uma identidade totalizadora, esses Payayá possibilitaram o seu radical assujeitamento. Por direito, eles deixaram de se designar pelo verbo que ressoa a verbalidade Payayá.

Outros Payayá, que atualmente integram o MAIP, encontraram a possibilidade de subversão ou resistência. “Um silêncio ressoa em torno daquilo que havia sido ensurdecido, pelo ‘olho que ouve’; o silêncio do desmembrar do ser, pelo qual os entes nas suas identidades se esclarecem e se mostram (LÉVINAS, 2011, p. 60). Os Payayá trouxeram à tona o discurso de sua identificação, ouvindo sua verbalidade de ser e ressoando-a como uma maneira da essência, na qual A é A. “Ela sabe que ela é”, expressou o Cacique Juvenal Payayá se referindo à predicação tautológica da senhora Ivonete, na medida que ela, simultaneamente, é sujeito e predicado, pois “ela é” Payayá. O Dito, que também está para além do discurso, exprimiu e ecoou a essência Payayá.

A essência aqui expressa o ser, correspondente ao *Sein* alemão e ao *esse* latino. Não ousamos escrever *essência*, pois como sinaliza Jacques Rolland (2001) em sua introdução à obra “Da Evasão”, de Lévinas, esse seria o termo exigido pela história da língua, na qual o sufixo *ancia* procedente de *antia* ou *entia* deu origem a nomes de ação, mas dado o uso no sentido eidético destacado por Pérez e Pereira (2011), em nota preliminar à edição portuguesa do livro levinasiano “De outro modo que ser ou para lá da essência”, optamos por permanecer usando o termo *essência*.

Não se trata de essência enquanto cristalização, mas como temporalização, na qual o verbo designa um processo, como também a ressonância do ser na preposição predicativa. Os Payayá não são uma forma pré-definida moldurada em função do que se foi. A predicação tautológica “os Payayá são Payayá” (A é A), não significa apenas a inerência dos Payayá a eles próprios, pois como salienta Lévinas (2011), na fórmula A é igual a A, “compreende-se também [...] como ‘o vermelho avermelha’, o verbo não significa um acontecimento, um dinamismo qualquer do

vermelho oposto ao seu repouso de qualidade, nem uma qualquer actividade do vermelho [...] ou uma alteração” (LÉVINAS, 2011, p. 60).

A verbalização Payayá sentida como uma maneira da essência (“Ela sabe que ela é”) cumpre a função de signo ao comunicar um processo que se fez discurso. De imediato, ela é uma diacronia, explicitamente reverberada na frase de Juvenal Payayá “Pergunta pra ela se ela sabe se ela é índia ou se ela se tornou índia”. Esta fala do interlocutor exprime o dinamismo Payayá em sua ação de ser. A expressão “Ela é (Payayá)” ressoa ações que convergiram no “como” da essência, na sua temporalização.

Como destaca Lévinas (2011) a função de signo, enquanto a designação que as palavras exercem no campo do Dito, é emprestada ao verbo, dado o esforço com vista à recondução desse verbo à expressão dos acontecimentos. Para o autor, esse esforço supõe uma separação dos entes como substância, por um lado, e dos acontecimentos como estática e dinâmica, por outro. Nesse percurso, “a ligação entre o Dito e o ser não se reconduz, sem resíduo, à designação. E já no nome, por signo, que se mostra o kerigma imperativo da identificação” (LÉVINAS, 2011, p. 61): “Eu sou Payayá”; “ela é” (Payayá).

Na anfiobiologia na qual ser e Payayá se escutam e se identificam, a essência como modos de ser ressoa por meio da verbalidade do verbo, a ponto da apofânsis¹⁴ (A é A) se nominalizar e consagrar identidades. Essa ressonância que permite ouvir o tempo da essência, motiva Lévinas (2011) a rebulir a fórmula da identidade, entendendo que A é A, mas também que A é B.

O verbo ser, é, pois, “campo da diacronia sincronizável, da temporalização, isto é, campo da memória e da historiografia” (LÉVINAS, 2011, p. 63). Na predicação, a ressonância desse verbo possibilita aos Payayá emergir e revelar-se no sincronismo da denominação, fazendo-se história, e simultaneamente, tornando a fenomenalidade um fenômeno, tematizado sob o título Payayá. Eis a possibilidade de subversão ou resistência assentada no próprio discurso dos Payayá que apela para a exegese de sua

¹⁴ O termo original em francês *apophansis* foi traduzido na edição portuguesa por “apofânsis”. Em português brasileiro, encontramos o adjetivo “apofântico”, mas não sua forma substantivada, motivo pelo qual mantivemos o termo da tradução de Portugal.

atividade de ser, sublinhando a sua essência na predicação nominalizada e na ênfase na temporalização do vivido.

Entretanto, nessa anfibiologia do ser e do ente volta-se à ontologia e pode-se incorrer no risco de uma renormalização. Mostrando sua indianidade como signo, os Payayá se expõem e possibilitam outras significações daquele que vê, como também reafirma sua dependência em relação ao ser. Existiria uma alternativa em remontar para além da correlação ente e ser? Por outro lado, múltiplas significações do que é desvelado podem ser ricas, desde que não sejam trazidas para o campo do Mesmo e não reiterem a independência do Outro em sua exibição de ser.

A ênfase no direito à alteridade nos parece uma tarefa primeva e necessária em um mundo cuja inteligência redundante no campo da egologia, e cujo existir do existente é sempre visto como um apelo à apropriação. Nesse contexto, é possível destruir o amurar do ser?

A luta dos Payayá para afirmar sua indianidade gerou questionamentos e provocações sociais que fecundam novos movimentos de totalização. Estes convergem justamente para infiltrar a base do discurso identitário e pôr em questão a essência Payayá, com vistas a reconstituir o movimento de negação da diferença e de suspensão da designação Payayá. Ao tentar transpor os obstáculos que os levaram ao silenciamento os Payayá encontraram tantos outros, sintetizados na locução provocativa “saindo do armário”, comumente usada como um tipo de insulto àquele que se manifesta.

E quando a gente achou de retomar ela [cultura indígena], a primeira barreira que nós encontramos foi aquela barreira/história que... “puxa vida, eu sempre lhe conheci como não índio, então como é que agora você é índio? Ou seja, como se nós não soubéssemos que nós éramos índios, é? (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

Os fundamentos para reelaborar a sujeição estavam se desenhando para solapar o esforço do aparecer da nominalização dos Payayá.

3.2.2 *Desindianizando os Payayá: a mestiçagem e o processo de aculturação*

Após afirmar sua indianidade e serem reconhecidos pelas lideranças do movimento indígena baiano, os Payayá se depararam com novas ondas que insistiam em moldurar seu ser e reafirmar sua condição de “ninguendade” (RIBEIRO, 2015, p. 99). Emerge uma possibilidade de recorporificar a norma subjetivadora mediante a reiteração da sujeição absoluta e simultaneamente, da fixação do sujeito no sentido foucaultiano, em uma posição. Nem indígena, nem branco e nem negro, os Payayá foram assim dados por mestiços ou caboclos, constituindo o que Darcy Ribeiro chama, em “O povo brasileiro: a formação e o sentido de Brasil”, de “protobrasileiro por carência”, cujo significado se assenta na ninguentade do brasilíndio ou do afro-brasileiro, que como “ninguéns aos olhos de todos” (RIBEIRO, 2015, p. 99), são obrigados a se ver como um outro, o brasileiro, pois do contrário continuam existindo em uma terra de ninguém.

Ribeiro (2015) retoma alguns textos satíricos do Brasil colônia, escritos por um dos primeiros intelectuais brasileiros, Gregório de Matos (1636-1696), para fazer alusão ao nascimento do brasileiro. Considerado um dos maiores poetas do barroco setecentista (SANTOS L., 2008), Gregório de Matos explicita que a miscigenação brasileira implicou uma certa transfiguração cultural, dilucidada na mestiçagem idiomática de seus poemas.

Gregório de Matos tematizou os mestiços com muita frequência em seus poemas. Em alguns deles, os Payayá foram citados como expressão da mácula indígena sobre o sangue europeu e como metáfora de um dos polos que confluiu para a formação do caráter carnavalesco do fidalgo. Nos poemas intitulados “Aos principais da Bahia chamados os Caramurus” e “Ao mesmo assunto”, o mestiço brasileiro é ridicularizado, por seu “sangue de tatu”, atribuído a herança indígena Payayá. Por meio do sangue, os Payayá, semanticamente, são a metonímia da unidade indígena que reverbera no fidalgo Caramuru.

Aos principais da Bahia chamados os Caramurus

**Há coisa como ver um Paiaíá
Mui prezado de ser Caramuru,
Descendente do sangue tatu,**

Cujo torpe idioma é Cobepá?

A linha feminina é Carimá
Muqueca, pititinga, caruru,
Mingau de puba, vinho de caju
Pisado num pilão de Pirajá.

A masculina é um Aricobé,
Cuja filha Cobé, c'um branco
Pai Dormiu no promontório de Passé.

O branco é um Marau que veio aqui:
Ela é uma índia de Maré;
Cobepá, Aricobé, Cobé, Pai.

(MATOS, 1976, p. 100, destaques acrescentados)

Ao mesmo assunto

Um calção de pindoba a meia zorra,
Camisa de urucu, mantéu de arara,
Em lugar de cotó, arco e taquara,
Penacho de guarás, em vez de gorra.

Furado o beijo, e sem temor que morra
O pai, que lho envasou Cuma titara
Porém a mãe a pedra lhe aplicara
Por reprimir-lhe o sangue que não corra.

Alarve sem razão, bruto sem fé,
Sem mais leis que a do gosto, quando erra.
De Paiaia tornou-se em abaité.

Não sei onde acabou, ou em que guerra:
**Só sei que deste Adão de Massapé
Procedem os fidalgos desta terra.**

(MATOS, 1976, p. 102, destaques acrescentados)

Para o poeta, a hibridização do indígena com o europeu produziu um ente desprezível e indigno de ocupar posições de liderança política (SANTOS L., 2008). Ao invés de fazer uso de instrumentos europeus, o mestiço vestido em um “calção de pindoba a meia zorra e camisa de urucu”, recorre ao “arco e taquara, penacho de guarás”, o que desmascara sua natureza impura.

A hibridez é motivo de desdém, sobretudo daqueles que se encontravam em situação de fidalguia, rotulados sob a alcunha de “Caramurus”. Derivada do tupi, esta palavra significa lampreia (NAVARRO, 2005), que segundo dicionário “Online de Português”, é considerada um dos vertebrados menos desenvolvidos. Para Matos (1976) os Caramurus correspondem aos abaité, que no tupi quer dizer homem feio e repulsivo¹⁵. O 11º verso do segundo soneto do poeta, “De Paiaia tornou-se em abaité”, ratifica a perda da pureza indígena em favor do nascimento de um terceiro desprezível.

Ribeiro (2015) não comunga com essa conotação pejorativa do mestiço. No entanto, o antropólogo parece se inspirar no imperativo da integração assimiladora que subjaz nesses poemas, para defender a conformação de um novo gênero de gente, o dos brasileiros, entendidos como “um dos povos mais homogêneos linguística e culturalmente e também um dos mais integrados socialmente da Terra” (RIBEIRO, 2015, p. 331). Sob essa ótica, o indígena que sobreviveu a hecatombe colonialista, ao se relacionar com outros povos e gerar filhos, dão origem aos genuinamente brasileiros.

Tanto a perspectiva de Gregório de Matos quanto a que Darcy Ribeiro apresenta na obra mais madura de sua carreira, ressaltam a plasmaticidade do mestiço. A primeira caracterizada pelo viés do ífero e do inautêntico e a segunda pelo pensamento ufanista da civilização neolatina oriunda dos processos de desindianização do índio, de desafricanização do negro e de deseuropeização do europeu. “Deculturados das tradições de suas matrizes ancestrais” (RIBEIRO, 2015, p. 98), os mestiços são considerados por Ribeiro (2015) uma romanidade tardia e tropical que se evadiu da ninguendade e conformou a brasilidade como identidade étnico-nacional ou o “lugar-comum”, que segundo a historiadora Stella Bresciani, “atua como uma ideia sedutora e excludente de outras possibilidades” (BRESCIANI, 2004, p. 404), sedimentada nos textos dos vários interpretadores do Brasil.

Ambas as leituras nos levariam a afirmar o fim dos Payayá, pois mestiçados eles são um outro, não exprimíveis na identidade tautológica, cuja manifestação de suas condições originárias consiste apenas em resquícios do passado, aflorados em razão do sincretismo.

¹⁵ Segundo nota 108 do organizador da antologia, José Miguel Wisnik (MATOS, 1976, p. 102).

A morte ou a transformação dos Payayá nesse outro poderia ser inteligível à luz do processo de transfiguração étnica destacado por Ribeiro (2015). Para o autor, apesar da resistência dos povos à sua transfiguração, ela é assumida para viabilizar sua sobrevivência ante as ações desencadeadas por quatro instâncias simultâneas ou sucessivas:

- A biótica, pela qual o humano interage com outras formas vivas, podendo gerar sua radical transfiguração, como no caso das epidemias trazidas dos continentes europeu e africano aos Payayá, sobre os quais sucederam muitas mortes;
- A ecológica, pelo qual os seres vivos afetam o desempenho vital uns dos outros, a exemplo dos animais domesticados introduzidos no processo de colonização, como bovinos e equinos tornados instrumentos para viabilizar o extermínio dos Payayá;
- A econômica, quando constatada o esbulho e sobreposição de uma população em relação a outra, a exemplo da escravidão dos Payayá e a espoliação de seus bens; e
- A psicocultural, quando uma população é dissuadida a perder a motivação pela vida, a exemplo do processo de docilização e discriminação acometidos as “caboclas brabas” Payayá.

Os Payayá enfrentaram todas as instâncias de transfiguração étnica sinalizadas por Ribeiro (2015). Tornaram-se nessa visão um brasilíndio, ou seja, um mestiço desafiado a sair da condição de ninguentade.

A transfiguração acaba por desencadear a desindianização. Esta assertiva é radicalizada por Carlos Ott, que acredita que a mistura dos povos torna ilegível páginas importantes do passado indígena, sobretudo na Bahia, para a qual argumenta só ser possível estudar os indígenas por meio de achados arqueológicos ou pela análise do caráter e dos costumes locais, dado o seu desaparecimento, exceto alguns representantes da chamada “raça vermelha” que, em 1945, ano de publicação da obra “Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia” (OTT, 1945), foram identificados no sul do estado baiano.

A ênfase na transfiguração, na mestiçagem ou no mestiço não consiste em um esforço de enfrentar a rostificação? A defesa de Darcy Ribeiro da brasilidade não é uma maneira de valorizar os que têm sido negados e ricocheteados pela necessidade do significante em cifrar seus corpos?

Os Payayá se reconhecem como brasileiros, nordestinos, baianos, sertanejos, agricultores, etc., mas sobretudo, se veem como indígenas e têm insistido em defender essa condição identitária. Para eles, a transfiguração, seja por qual for a instância, pode ser veículo do que Ribeiro (2015) por meio dela tentou contrapor: a ninguendade. O fato do mestiço ser visto como ninguém em determinadas circunstâncias pode ser fruto da impossibilidade de se autodeterminar ante a mestiçagem discursivamente sobreposta como princípio que dilui as diferenças em um denominador comum: o mestiço.

Ele [o pesquisador] vai chegar a conclusões absurdas, vai inclusive chegar à conclusão que nós não somos índios. Ele vai chegar à conclusão que minha avó era índio, que meu avô era índio e que eu não sou índio, porque eu fui pra São Paulo, porque eu trabalhei de servente de pedreiro, varri rua, que não sei o que..., e que eu aprendi a ser branco, e conseqüentemente, eu não sou branco por causa da minha cor. Mas eu também não sou negro. Tá na cara que eu não sou negro, né? Aí eu não sou índio, segundo o pessoal diz. Aí qual é a conclusão que se diz: que eu não sou nada! Aí se descaracterizou o sujeito, demoliu o cara. Aí você fala assim “eu sou negro”, ela fala “eu sou negra”. Mas se eu facilitar, eu não posso me caracterizar, porque você até pode, mas eu não posso. Ela pode, ele pode, mas eu não posso. (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

A narrativa do Cacique Juvenal Payayá revela sua indignação para com aqueles que não reconhecem sua indianidade, descaracterizando-o devido a múltiplos processos de miscigenação. O apelo à transfiguração étnica e à miscigenação como elemento diluidor da identidade indígena oculta “toda uma história de deslocamentos forçados, de missionização, de recrutamento laboral, de política oficial de miscigenação, de expropriação de territórios” (CUNHA, 2016, p. 47). A ninguendade dos mestiços foi estrategicamente planejada para decretar a invisibilização ou negação indígena e, com efeito, para propiciar o esbulho de suas terras.

Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) afirmam que a ênfase na mistura ou na mestiçagem é uma estratégia de desqualificar o indígena, opondo-os ao “índio puro” do passado, mas principalmente, é um caminho para respaldar sua condenação inexorável ao fim, situar as aldeias como pontos de passagem nesse trajeto evolutivo, reduzi-lo à condição de ingrediente destinado ao “cadinho racial” e, por fim, negar a sua existência ante a sua obnubilação em meio à massa populacional “civilizada”, o que abre as portas para a destituição de direitos históricos, dentre sua relação com a terra.

O antropólogo brasileiro Roberto DaMatta afirma que há um racismo contido na triangulação étnica pela qual se arma geometricamente a fábula que dá origem à identidade social brasileira. Para Matta (2010) a fábula das três raças – branco, negro e indígena – tem força e estatuto de uma ideologia dominante, que permite conciliar impulsos contraditórios de nossa sociedade, tornando o encontro entre as raças uma especificidade que nos integra idealmente e individualiza a cultura.

O autor salienta que nos Estados Unidos e na Europa o mestiço, enquanto elemento híbrido, era indesejável no sistema de relações raciais, mas no Brasil a preocupação com os interstícios e espaços intermediários, representados pelo mestiço, resguarda um sistema totalitário que DaMatta (2010) denomina de “racismo à brasileira”. Se por um lado, este sistema permite a miscigenação em um esquema altamente coerente e abrangente, por outro, essa integração nos possibilita ver a acentuada miséria dos “negros” e “índios” sem, contudo, perceber suas diferenciações específicas e principalmente, sem alterar a posição de superioridade política e social dos “brancos”. É muito estratégico destacar as intermediações, conciliar e tornar sincréticas as posições polares da geometria triangular, pois segundo o autor, é isso que possibilita o adiamento do conflito e do confronto.

Possuímos um sistema “profundamente anti-igualitário, [...] que faz parte da nossa herança portuguesa, mas que nunca foi realmente sacudido por nossas transformações sociais. De fato, um sistema tão internalizado que, entre nós passa despercebido” (DaMATTa, 2010, p. 92). Nesse contexto, a união das raças, sob o estigma do “tipicamente brasileiro”, o mestiço, consiste em uma reinvenção da hierarquia constituinte do nosso esqueleto social. Por isso, a crítica à miscigenação das

raças como sinônimo da diluição das diferenças, ressoa no movimento indígena, como ratifica a narrativa Payayá:

Eu chamo o cara e digo: você está fazendo o papel de destruidor. Eu digo mesmo, está fazendo o papel do colonizador, porque esse foi o grande papel do colonizador: foi dissolver, foi misturar as raças, né? Hoje tem esse negócio da etnia, mas eu sou do povo da antiga. Pra mim é raça mesmo. E aí foi separando, aquela tentativa do branqueamento, do clareamento. Aquela história do negro: eu não sou negro, sou moreno! Eu sou roxo. Então o roxo e moreninho era exatamente o papel do índio: ninguém! (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

Não seria possível tratar das relações entre diferentes, sem, contudo, reuni-los na fusão? Essa é uma proposta da antropóloga peruana Urpi Uriarte (2002) que se inspira no escritor quéchua José María Arguedas para destacar a interculturalidade ou transculturalidade, sustentada no direito à diferença e na tolerância em relação ao Outro. A autora ressalta que o discurso da mestiçagem, a depender do contexto e da época, pode ser ou não conservador e que, especificamente no Peru, foi e continua sendo um mecanismo para menosprezar a população indígena.

A reiteração da unidade totalitária não faz da mestiçagem uma redução do múltiplo ao uno? Sémelin (2009, p. 61), ao retomar o pensamento do filósofo Claude Lefort, sugere que a imagem de um povo Uno é uma ficção, e que a ideia de pertença ao “nós, neste caso, conflui para que seus integrantes não ousem expressar seu desacordo com relação à mônada de identidade.”

A proposição de Ribeiro (2015) é que a identidade do brasileiro transcenda as peculiaridades. A princípio essa transcendência não significa uma exclusão da diferença, mas ao entender que o indígena permanece na qualidade de alterno do brasileiro, ele cria uma bifurcação auto-excludente.

Em publicação sobre o hibridismo cultural, Peter Burke (2003) salienta que o hibridismo não é um bem em si mesmo, pois ele pode ocorrer em detrimento do Outro. Haesbaert (2007) retoma essa leitura do historiador inglês para se referir ao jogo que é, simultaneamente, de contradição e de ambiguidade, entre a abertura para a experimentação múltipla de territorialidades e o movimento de reclusão territorial realizado por um apego às “raízes” identitárias. Para o geógrafo brasileiro, o pretenso

retorno às origens pode ser manifesto tanto por grupos subalternos, quanto por grupos hegemônicos, que recorrem à história e à geografia para reconstruir seus referenciais identitário-territoriais frente à crescente fragilização material e simbólica ou ainda à velocidade das transformações e multiplicidade desses referenciais. Mesmo com a globalização e especificamente, com a permeabilidade espacial crescente, o autor argumenta que, por distintos motivos, esses grupos têm optado ou sendo forçados à reclusão.

Não seria esta a situação dos indígenas, vendo-se obrigados à reclusão em territórios? Mas em que território se seus lugares, majoritariamente, foram esbulhados? Como recuperá-los se os discursos totalitários de miscigenação dizem que eles não são indígenas? Por outro lado, se faz pertinente indagar se os lugares ou territórios seriam o substrato material que garantiria a identidade indígena.

Mas que é ser indígena? Segundo o sociólogo brasileiro José de Souza Martins, a sociedade de fronteira o considera como “animal domesticado”, que retém uma **“espécie de pecado, de ‘defeito’, de origem”**, e por isso sua incorporação social se dá sob a manutenção dessa condição, “como um vivo testemunho da liminaridade que separa índios de brancos” (MARTINS, 2014, p. 43, destaques acrescentados). Aqui a origem é aludida como peso que enoda o ser e põe o indígena como vivente a ser suprimido, dado o seu estágio limiar.

Nesta construção histórica, o papel de Darcy Ribeiro é destacado, não apenas por sua obra acadêmica mas também por sua atuação política. Suas experiências e conhecimento sistemático nortearam muitos documentos jurídicos que versam sobre os direitos desses povos, como também muitos caminhos trilhados pela Funai em determinados momentos. Trabalhou por dez anos (1948-1957) no SPI, atual Funai, sugerindo novos modos e práticas indigenistas, estimulando e organizando documentação histórica e cinematográfica sobre os povos indígenas, como também desenvolvendo pesquisas pioneiras sobre culturas e relacionamentos interétnicos dos Xokleng, Kadiwéu, Bororo, Urubu-Kaapor, dentre outros (GOMES, 2018). Ele ainda “fundou o Museu do Índio, dedicado à luta contra o preconceito indígena no Brasil, e elaborou os argumentos para a criação do Parque Indígena (antes nacional) do Xingu, marco do indigenismo brasileiro da década de 1950” (GOMES, 2018, p. 32).

A principal obra antropológica de Darcy Ribeiro foi publicada em 1970, “Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno”, embora talvez sua obra mais difundida seja a que defende o projeto nacional brasileiro, “O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”. Em sua obra nuclear, Ribeiro (1979) destaca que “índio é todo indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade **de origem pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional** e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato” (RIBEIRO, 1979, p. 254, destaques acrescentados).

Esse “conceito operativo de índio”, como se referiu a antropóloga Berta Ribeiro (2009), foi incorporado à legislação brasileira, ainda vigente (embora editada), especificamente a Lei número 6.001, de dezembro de 1973 (BRASIL, 1973), que dispõe sobre o Estatuto do Índio. O Inciso I do Artigo 3º desta Lei reafirma a necessidade de ascendência pré-colombiana e da condição de alterno ao brasileiro para a definição do que é ser indígena, o que atualmente tem sido contraposto a normas jurídicas supranacionais que destacaram a autoidentificação ou autodeterminação como baldrame da identidade indígena.

A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, logo no Artigo 1º, em seu 2º Parágrafo, destaca que “a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 2011, p. 15), sendo eles povos que vivem em países independentes, sob condições sociais, culturais e econômicas distintas de outros segmentos da comunidade nacional, ou que descendam de populações que viviam no país ou região geográfica na qual o país estava inserido no período colonialista. Esta Convenção foi ratificada pelo Brasil por meio do Decreto número 143, de 20 de junho de 2002 (BRASIL, 2002b) e publicada por meio do Decreto número 5.051, de 19 de abril de 2004 (BRASIL, 2004).

A Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, promulgada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 13 de setembro de 2007, reconhece o direito desses povos à autodeterminação, à autonomia nas questões relacionadas a assuntos internos e locais e a uma nacionalidade (ONU, 2008).

Essas normas jurídicas supranacionais parecem entrar em confronto com o Estatuto do Índio e com as ideias de antropólogos ou indigenistas que beberam da concepção operativa de índio de Ribeiro (1979). Entretanto, o problema tem se acentuado em razão de questões legalistas de juízes de tribunais brasileiros convidados a atenuar disputas entre comunidades (indígenas) e interesses econômicos sobre terras arazoadas como propriedade indígena (GOMES, 2018).

Esses conflitos revigoram o debate sobre a relação entre ser indígena, ascendência e miscigenação. De um lado, se encontram aqueles que questionam a autenticidade indígena sob o discurso da miscigenação e da necessidade de certificação da origem pré-colombiana e, de outro, aqueles que insistem na sua indianidade, considerando sua autoidentificação, os processos históricos de colonização que repercutiram em suas “características” caboclas e suas relações topofílicas, justificadas por meio da história e da geografia.

Nesse contexto, seria prudente julgar o movimento indígena de valorização das origens sob a acusação de essencialismo identitário? Os Payayá são um povo cuja “cultura foi sonogada na hora de comer, na hora de você ir pra escola, na hora de você se vestir, na hora de você plantar, em tudo” (Cacique Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016), e que atualmente se veem emoldurados em uma tipologia de índio, que os obriga a retomar o passado para firmar sua presença no presente. Este retorno é feito, intuitivamente, por questões emanadas da geografia existencial que os anima e os constitui, mas também é uma imposição, por vezes de caráter jurídico, para certificação de sua autenticidade.

Os descendentes de várias nacionalidades europeias que nascem no Brasil são considerados brasileiros. No entanto, mesmo miscigenados, biológico e culturalmente, muitos têm direito à outra nacionalidade, se comprovada sua ascendência (o que varia em cada caso na contagem ou na forma de definição), o que é marcada, inclusive, em seus sobrenomes, que insistem em dizer sua outra face: a estrangeiridade que lhe é coetânea. Que sobrenomes os indígenas carregam? Os Payayá receberam sobrenomes franceses, mas também não o são. Não há aqui uma “geometria do poder” (MASSEY, 2000, p. 179) que submete os povos indígenas ao enquadramento do discurso ontológico?

A resposta a essa questão pode nos levar ao movimento de desconstrução do logocentrismo ou da metafísica da presença em favor da tolerância a diferença e do direito à igualdade. Entretanto, como alertou o filósofo Nilo Ribeiro Jr. (2017), não podemos hipervalorizar o Outro como terceiro segundo sua autoctonia e “reduzir a estrangeiridade de outrem ao nível do discurso da modernidade que a produz”, pois corremos o risco de acabar “reféns da mimese do ‘amor à sabedoria’ do pensamento do Mesmo quando a carnalidade dos rostos e culturas latino-americanas carregam em si a cruz, o pecado e a libertação” (RIBEIRO JR., 2017, p. 18). O autor destaca os resvaladouros da ontologia e sua lógica da totalidade conformados no esforço de enaltecimento dos povos autóctones, como modo de fazer “justiça” ante as celeumas da colonialidade que lhes atravessam e que “tende a ignorar e neutralizar a intangibilidade dos vestígios dos rostos afro-ameríndios americanos” (RIBEIRO JR., 2017, p. 17-18).

Mas há que se considerar que há muito que se aprender com os povos indígenas. Esta atividade de ensino, possibilitada na proximidade desses povos e sua interculturalidade, é muito além de uma atividade sintética imanente à consciência. Nos referimos ao acolhimento do interlocutor, no qual Outrem é mestre e responsável pela apresentação (presentificação) do mundo, possibilitando-nos encontrar o princípio de orientação que permite escapar a prisão no labirinto dos fatos, conforme proposto por Lévinas (2016) e reverberado por Fabri (2007).

Notadamente, a maestria não reside unicamente na relação com os povos indígenas. A abertura a quaisquer Outros implica uma situação de ensino. Mas os povos indígenas, corriqueiramente, nos colocam questões que provocam deslocamentos no pensar.

A opinião pública não entende mais o índio; porém o Estado e os antropólogos tradicionais estão perplexos. Começa a ficar esclarecido que os índios não são como crianças, mesmo que riam mais do que nós, que sejam egoístas com suas pequenas coisas e generosos no dar e no receber (GOMES, 2018, p. 106).

Os Payayá, especialmente, tencionam o movimento de sua rostificação e seus agenciamentos de poder, sobretudo pela crítica à cristalização da cultura,

provocando-nos uma inversão do papel transcendental representado pelo eu, a partir da necessidade de reconhecer empiricamente que A é A, mas também é B, e que o encontro entre universos culturais significa ética. Esta consiste em uma relação entre termos, os quais não estão envolvidos sob o viés intermonádico em que um e outro são *egos* em inter-relação. Eles “não estão unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significativa para o outro, onde eles estão ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar” (LÉVINAS, 1997b, p. 275, nota 184). A experiência Payayá contribui para ratificar o questionamento do Mesmo que, desestabilizado, não pode mais se encontrar na medida do Eu.

Como afirma Gomes (2018), a presença contínua dos povos indígenas em nossa sociedade possibilita o surgimento de novas feições, que aqui não encerra o sentido de rostificação cunhado por Deleuze e Guattari (2012), ao contrário, pressupõe intermináveis recriações. “Não sendo mais um morto-vivo”, os indígenas compõem nossa realidade (GOMES, 2018, p. 167), especialmente no Nordeste, onde relações ecológicas têm violentado o existir desses povos.

O antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira, ex-aluno de Roberto Cardoso de Oliveira, um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento de pesquisas acerca dos temas de assimilação e acaboclamento (GOMES, 2018), focaliza o esquecimento indígena na construção da nacionalidade. Para Pacheco de Oliveira (2016), os indígenas, no conjunto das memórias públicas e oficiais, não significaram nenhuma monumentalidade ou sacralidade de lugares, ao contrário, são apequenados sob a diminuição dos fatos e sujeitos envolvidos e, frequentemente, são apresentados como lúdicos, secundários e quase anedóticos. A infantilização cognitiva e moral parece persistir.

O autor sinaliza a necessidade de atenção às populações heterogêneas em áreas afetadas por processos de colonização, como no caso dos chamados “índios do Nordeste” ou “índios misturados” sem, contudo, ter a intenção de propor uma etnologia deles. Pacheco de Oliveira (2016) salienta seu incômodo com as expressões “índios mansos”, “índios emergentes”, “etnogênese”, “emergência étnica”, “novas etnicidades”, “índios puros” e “índios misturados”, pois elas são, muitas vezes,

utilizadas como metáforas que substantivam processos históricos sob abordagens naturalizantes, como categoria fantasmática para o estudo de unidades sociais e como operação de uma clivagem epistemológica entre índios e estrangeiros.

A noção de mistura tem o propósito de colocar em xeque a autenticidade dos povos indígenas, subjacente à geopolítica fundamentada nessas expressões. No entanto, a mistura pode ser arguida pelos próprios indígenas como mecanismo de reforçar clivagens faccionais, tais como no caso dos povos Xukurus e Xukuru-Kariris, exemplificado por Pacheco de Oliveira (2016), que fizeram a separação entre os “índios puros”, correspondentes às famílias antigas, e os “braiados”¹⁶, oriundos da mestiçagem.

Insistir na condição de mistura tem ainda um efeito punitivo, que segundo Pacheco de Oliveira (1993) se caracteriza como uma segunda destruição cultural trazida pela dominação colonial, sob a qual se nega o direito preferencial à terra dos povos indígenas por não se encaixarem comodamente nas representações difusas sobre eles.

Contraditando uma representação indígena materializada nas definições dos dicionários, na literatura, nas artes eruditas, no imaginário popular e no pensamento científico, “a presença indígena no nordeste é bastante significativa, assume inclusive uma grande importância demográfica, ambiental e política” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993, p. v).

Tratam-se de indígenas que não possuem homogeneidade biológica; modos de apresentação individual, tais como as vestimentas, ou coletiva, como feitura das casas e dos roçados; tampouco possuem uma língua própria, pois quase a sua totalidade falam apenas o português, com uma rara exceção (os Fulni-ô). Por isso, segundo o autor, os sinais diacríticos, usados para marcar os limites de uma cultura, não podem ser operados com o mínimo de sucesso nesse contexto. Não são eles medidores da indianidade.

¹⁶ O termo “braiado” é muito falado entre os agricultores no sertão baiano. Ele é utilizado para referir-se à situação de mistura. Pacheco de Oliveira (2016) acredita que talvez ele tenha relação com o termo “bragado”, que se aplica a bois e cavalos, os quais tem pernas com cores distintas do restante do corpo.

Esses povos, além de não corresponderem ao arquétipo de um ser nu, que vive remotamente afastado dos centros urbanos, em meio à mata praticamente virginal, tencionam os esquemas tradicionais do indigenismo brasileiro, motivo que os torna “de extrema relevância para se refletir sobre os múltiplos horizontes possíveis na relação entre o Estado e os povos indígenas no Brasil” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993, p. v).

Para os Payayá, a indianidade não é mensurada pela presença de símbolos reconhecidos como pré-colombianos ou mesmo pela atividade de ser distinta da sociedade em geral. Antes emoldurados sob o rótulo de caboclos ou simplesmente como descendentes e pontas de rama indígenas prestes a sucumbir, lutaram pelo reconhecimento da sua indianidade, “ressurgindo” no panorama indígena brasileiro, tal qual tantos outros povos, situados sobretudo no Nordeste, a exemplo dos Xocó em Sergipe, dos Tingui-Botó em Alagoas e dos Tapeba no Ceará citados por Gomes (2018).

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas, quanto os brasileiros atuais, da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos pontos de continuidade que precisariam ser mais bem examinados e diferencialmente avaliados (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 219).

Para Gomes (2018) há outros motivos que ajudam a diferenciar a especificidade de um modo de ser dos povos indígenas no Nordeste, os quais residem no reconhecimento da ascendência tradicional, na preservação da força centrípeta e da estrutura do grupo. Para tanto, o antropólogo brasileiro acredita ser necessário manter laços de solidariedade e regras de descendência e incorporação, ainda que haja casamentos mistos ou exógenos.

Às vezes esse controle encerra situações delicadas, pois alguns grupos o têm radicalizado, entendendo-o como mecanismo de avaliação da conduta moral e política de seus membros, a exemplo dos Kiriri, conforme destacado em pesquisa de dissertação de Sheila Brasileiro (1996). A socióloga mostra que individualmente, os Kiriri são objeto de avaliação pelo coletivo, conforme “lista” periodicamente analisada e julgada, reservada aos cuidados do representante político, o cacique.

Até então os Payayá não têm essas regras tão bem delimitadas, embora zelem pelos movimentos de introversão que os mantém unidos e fornece melhores condições para permanecer nas poucas terras que possuem especialmente o Território Indígena Payayá. Eles estão convictos de que este espaço coletivo lhes garante exercer a amplitude de sua geograficidade e viabilize não somente a reprodução material da vida, mas o desenvolvimento das atividades comunais, por vezes dirimidas pela escassez de um substrato onde se acolha a existência do grupo.

Como reconheceu Ribeiro (1979), em um país com uma população culturalmente plasmada, constituído pelo caldeamento de brancos, indígenas e negros, não se pode pautar a autenticidade dos povos indígenas sobre critérios estritamente raciais e culturais. Não se assimila os indígenas enquanto sociedades e culturas, sendo possível apenas conceber sua assimilação física como indivíduo e reconhecer a difusão dos seus hábitos culturais no conjunto geral da população brasileira. No entanto, enquanto povos indígenas não há assimilação, nem faz mais sentido argumentar a extinção desses povos, como sendo eles portadores de uma doença terminal, baseando-se nos conceitos de aculturação (GOMES, 2018).

“O paradigma da aculturação é um conjunto variado de ideias [...], que remonta ao Iluminismo, passando pela teoria da evolução, por Darwin, Marx, Durkheim e Malinowik, pelo positivismo e por quase todas as escolas de antropológicas” (GOMES, 2018, p. 34). Mas, atualmente ele não é mais uma camisa de força que define unilateralmente as análises científicas. Mesmo o conceito de transfiguração étnica proposto por Darcy Ribeiro pode ser lido como um esforço de transcender esse paradigma, pois sugere novas formas de acomodação baseadas na recriação de sínteses culturais, a brasileira. Este é o entendimento de Gomes (2018), o qual acredita que, apesar da dominação do brasileiro sobre os povos indígenas, Darcy Ribeiro sinalizava, por meio desse conceito, indícios da reversibilidade histórica na demografia indígena.

Segundo Gomes (2018), o que a antropologia brasileira tem contemporaneamente demonstrado é que o desaparecimento de muitos povos indígenas é fruto do extermínio direto causado pela violência e espoliação de suas fontes de sobrevivência, principalmente da terra. O vilão desse processo não é, pois, a

assimilação ou a aculturação, mas continua sendo os agenciamentos de poder e os incisivos esforços de escamoteamento das bases materiais imprescindíveis ao indígena e sua alteridade.

3.2.3 *Fundamentos do esbulho das terras Payayá e os perigos da visão idílica*

A declaração do extermínio dos povos indígenas ou da sua transformação em não-índio tem viabilizado a expropriação de suas terras. No final do século XIX, “antigas propriedades coletivas foram doadas a Câmara Municipais, outras loteadas entre famílias indígenas, ou transformadas em propriedade particular de fazendeiros, que delas podiam se apropriar por diversos meios” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 452).

Esse período corresponde ao decreto e promulgação da Constituição de 1891, a qual destaca em seu Artigo 64 o pertencimento aos estados da federação as terras devolutas localizadas nos seus respectivos territórios (BRASIL, 1891). Dentre elas, estavam as terras indígenas que ainda não haviam sido reconhecidas, mas também acabou abarcando terras já demarcadas ou reservadas (GOMES, 2018). “Como analisaram diversos juristas e defensores dos direitos dos índios, a ambiguidade dessa transferência permitiu aos novos Estados e aos seus municípios arguir legitimidade para se utilizar de terras indígenas em seus domínios territoriais” (GOMES, 2018, p. 90).

Os Payayá que já habitaram uma grande extensão do território baiano, foram gradativamente perdendo suas terras ao longo dos séculos. Francisco Borges de Barros, em “À margem da história da Bahia”, reconhece que eles “habitavam toda a região de Jacobina até as linhas de Minas do Rio de Contas” (BARROS, 1934, p. 296). No entanto, desde o século XVIII suas terras vinham sendo usurpadas sob o respaldo de instrumentos legais instituídos, a exemplo de uma correspondência do governador geral do Brasil Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça no ano de 1673 (DH 6, p. 265-266), que legitimou a doação de terras do interior baiano aos paulistas que venceram a Guerra do Aporá, como Estevão Ribeiro Baião Parente e Brás Rodrigues de Arzão.

O desterramento dos Payayá foi planejado, pois esse foi um mecanismo considerado muito eficiente em reduzi-los à impotência e à imobilidade. No fim do século XVIII eles já eram adventícios em suas próprias terras. A Lei de Terras de 1850 (BRASIL, 1850), regulamentada pelo Decreto número 1.318, de 1854 (BRASIL, 1854), e posteriormente, a Constituição de 1891, apenas tonificaram o esbulho do aqui Payayá.

Atualmente em Yapira, além do Território recém conquistado, somente um minifúndio¹⁷ está sob a posse deles por usucapião, por meio de uma longa resistência, ficando muitos anos sem acesso à rede elétrica e à rede de abastecimento, mesmo quando estas foram instaladas em todas as outras propriedades do povoado.

É justamente neste fragmento de terra que estão situados o Viveiro Payayá e uma plantação agroecológica de frutas, hortaliças, feijão, dentre outros. Ambos são gestados coletivamente. As outras pequenas propriedades são lotes individuais, adquiridos de forma privada, cujo tamanho é inferior a uma tarefa¹⁸ de terra, e em muitos casos não chegam a 300 m².

As terras que lhes sobraram, mesmo com a conquista do Território, não são suficientes para seu sustento, nem para firmar sua geografia mítica. No entanto, eles não querem fomentar conflitos com a população local-regional, com quem estabeleceram laços de solidariedade e de confiança. As sementes que dão origem às mudas nativas cultivadas no Viveiro Payayá, por exemplo, são colhidas em propriedades de fazendeiros da região, que permitiram o livre acesso dos Payayá para a realização desse fim. A recuperação da barragem situada na “Cabeceira do Rio” também tem sido feita com apoio dos agricultores residentes no povoado. Essas relações de proximidade e cooperação firmam uma pactuação social que é por si mesma significação. A relação situa-se para além da estrutura intencional.

O forte sentido de preservação expressos pelos Payayá fornece o tom não apenas à sua busca pelo Território, mas à forma de condução política de suas relações com outros grupos na Chapada Diamantina e principalmente em Utinga, mas também

¹⁷ Segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o minifúndio é um imóvel rural com área inferior a um módulo fiscal. No município de Utinga-BA, onde está situada a Yapira, o módulo fiscal foi definido pelo Sistema Nacional de Cadastro Rural, atualizada em 2013, como área equivalente a 65 hectares.

¹⁸ Tarefa é uma unidade de medida muito utilizada no interior baiano, correspondente a 0,43 hectares ou 4.356m².

com diferentes esferas de governo. Sua ética está articulada a uma dimensão espiritual que não reside em um uso instrumental da terra, centrada na produção, pois a própria terra os interpela a uma outra forma de viver.

Otto Payayá enfatiza que a preocupação com o rio e sua calha, com a preservação da água e das matas sempre esteve ligada diretamente à atuação deles, mesmo antes do engajamento com os movimentos indígenas. Isso porque a produtividade ou a rentabilidade da terra não são o foco principal. Ele argumenta que há um equívoco de leitura quando alguém vê uma terra indígena sem um grande roçado plantado e concluiu que não há uso daquela terra, rotulando-a como improdutivo. Para ele, tão necessário quanto campos para cultivo e terras aráveis são as matas e os rios, por dois motivos que se completam. O primeiro é o trabalho de coleta de ervas e sementes, que atende não apenas às necessidades físicas e espirituais deles, mas são também fonte de rendimentos mediante sua comercialização. São pelo menos 75 espécies de ervas medicinais coletadas na região, além de 25 espécies de frutas nativas e cerca de 50 espécies de sementes que são utilizadas para fazer mudas florestais, o que significa um valioso trabalho de preservação de uma Chapada cada vez mais degradada.

O segundo motivo se refere à espiritualidade. Segundo Otto Payayá:

Você quer a terra só pra produzir feijão e arroz, ou milho e batata? Aí quem já tem terra não precisa de território. Então território na verdade é o local onde você sente o sagrado, você sente ali, a pedra aqui é sagrada, o fogo aqui é sagrado, o cachimbo aqui é sagrado (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Esta afirmação da terra, como geograficidade sagrada, mítica, não nega o processo de tecnificação, mas o negocia, o suspende e toma parte dele até certo ponto. Otto Payayá reafirma uma posição de preocupação com a cultura e a espiritualidade Payayá sem estar enclausurado em uma memória idílica: sua atenção está na possibilidade de continuar a se alimentar, espiritual e fisicamente, de ter sementes no futuro, de ter água e o Território que permita esse aqui, enquanto alteridade.

Esta perspectiva é tensionada na arena política, nos embates em busca de seu Território e, atualmente, nas discussões em torno de seus potenciais usos. O

caminho que levou até a conquista do Território Indígena Payayá, em Cabeceira do Rio, foi longo e envolveu um conjunto de negociações que não estão apenas no âmbito do Estado. Há uma articulação entre:

- a escala estadual de governo, especialmente por meio da Secretaria da Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social (SJDHDS) e da Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR);
- os movimentos dos povos indígenas, via o Mupoiba;
- além de uma intrincada rede regional e local, no contexto da Chapada Diamantina e do próprio município de Utinga, envolvendo cooperativas de produtores da agricultura familiar, colegiado de desenvolvimento territorial, instituições de ensino estaduais, representantes do legislativo e do executivo de municípios vizinhos, líderes da Igreja Católica, dentre outras organizações.

Na realidade, a questão territorial indígena está entrelaçada com a história da questão agrária no país (IANNI, 1979; MARTINS, 1980), o que implica outros grupos que foram e continuam sendo expropriados de suas terras, como é o caso das populações quilombolas ou dos trabalhadores sem-terra, também presentes em Cabeceira do Rio. Além disso, há interesses políticos locais e regionais que visam o desenvolvimento agrícola pela modernização da agricultura, o que não raro implica um modelo de desenvolvimento que produz disputas territoriais com estas populações.

Entendendo estas múltiplas relações e interesses, os Payayá pleitearam terras estatais, onde estava situado o antigo Centro de Capacitação e Treinamento da Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola S.A (EBDA), extinta por meio do Decreto 17.037, de 23 de setembro de 2016 (BAHIA, 2016), publicado na edição do Diário Oficial do Estado da Bahia do dia 24 de setembro de 2016. Localizada a menos de 2 Km da sede do povoado Cabeceira do Rio e a 8 Km da sede municipal, a propriedade estatal é uma Fazenda Experimental da EBDA e por isso, além da extensão de terra disponível para a agricultura, possui algumas instalações, como alojamentos, refeitório, salas, dentre outros.

A transformação de uma parte desta fazenda em Território Indígena Payayá, chancelada pelo “Acordo de cooperação para sustentabilidade e a promoção ao etnodesenvolvimento dos Payayá” (BAHIA, 2018), conforme publicação no Diário Oficial do Estado da Bahia do dia 28 de dezembro de 2018, regula o seu uso da terra pautado em duas diretrizes: garantir a produção e reprodução do modo de vida dos Payayá, reconhecidos no documento como povo originário, e promover a capacitação dos Payayá e seu acesso a políticas públicas voltadas para a agricultura familiar e geração de trabalho e renda.

A primeira diretriz reafirma a importância do Território para facilitar a união dos Payayá e o exercício de seu modo de vida, suas tradições e cultura, respeitando a diversidade e seus costumes. Já a segunda diretriz implica a inserção dos Payayá não apenas em políticas indígenas, mas sobretudo em programas de capacitação técnica e linhas de fomento, visando tanto a preservação ambiental do rio Utinga quanto a produção a ser promovida no Território.

O Acordo foi celebrado entre o Governo do Estado da Bahia e o MAIP, válido por 10 anos, inicialmente, renovável enquanto estiver sendo cumprido, ou até a demarcação definitiva, pela Funai, do território tradicional Payayá. Este teve duas cerimônias para sua celebração. A primeira foi realizada no dia 21 de dezembro de 2018, em Salvador, com a presença dos secretários César Lisboa (SJDHDS) e Jerônimo Rodrigues (SDS), que comandaram a cerimônia, com presença dos Payayá e de outras lideranças indígenas do estado. Nesta ocasião foi assinado o “Acordo” e lançada a proposta de realização de uma outra cerimônia, de caráter simbólico, no Território Indígena Payayá, para que fosse marcada sua entrada e também para que os Payayá pudessem estar massivamente presentes.

Essa segunda cerimônia ocorreu no dia 4 de janeiro de 2019, no próprio Território, embaixo de uma mangueira, com a presença de diferentes representantes que dão corpo aos agenciamentos nesta arena política, na qual os Payayá assumiram protagonismo. Estas relações são de cooperação em muitos casos, mas também de disputas de interesses por cada grupo que possuem distintos planos para essas terras outrora obsoletas.

Há por exemplo, o interesse claro por parte da administração municipal de Utinga, expressa por seu prefeito, Joyuson Vieira Santos (PSL), de trazer um centro universitário público para o município, como um *campus* de Agronomia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB)¹⁹. Na cerimônia, reafirmou diversas vezes que naquele ponto estávamos há mais de 150 Km de um curso superior público. Defendeu que há necessidade de trazer formação para que os jovens daquele rincão possam se formar ali mesmo e colaborar com o desenvolvimento local e regional. A fazenda da EBDA é o sítio privilegiado desta vontade política.

Nesta linha, coaduna o acordo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF Baiano), *campus* Itaberaba, para uso das instalações da antiga EBDA. A diretora, Ozenice Silva dos Santos, esteve presente e discursou na cerimônia, reforçando a importância daquele evento e da parceria com os Payayá.

Vários estudos sobre a instalação de universidades em cidades pequenas e médias demonstram que elas são agentes da (re)estruturação urbana e econômica dessas cidades, tanto devido ao volume de recursos financeiros movimentados, quanto pela transformação de dinâmicas intraurbanas (moradia, circulação, dentre outros) e do cotidiano dos moradores. As pesquisas do geógrafo Wendel Baumgartner têm caminhado nessa direção. Suas publicações nos permitem inferir que quanto menor o sítio onde são implantadas instituições públicas como as universidades, mais visível será a sua influência econômica, político e cultural (BAUMGARTNER, 2015a; 2015b).

Neste sentido, caso a instalação de um *campus* universitário se concretize, é provável que o povoado Cabeceira do Rio passe por drásticas mudanças sociais e econômicas, com sua potencial urbanização.

Os Payayá não possuem uma oposição formal à instalação de um centro universitário, vendo nela, ao contrário, possibilidades para alavancamento de projetos em seu Território. Há um claro movimento do cacique em direção a técnicos e pesquisadores que possam ajuda-los no sentido de dar corpo a atividades e projetos. Na cerimônia do dia 4 de janeiro, houve a concessão de um recurso para a contratação,

¹⁹ <http://www.utinga.ba.gov.br/detalhe-da-materia/info/utinga-podera-ter-campus-de-agronomia-da-uneb/6547>

pelo MAIP, de profissional para ajudá-los na elaboração de projeto para concorrer à linha específica aberta para os povos indígenas do programa Bahia Produtiva, da Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR), que tem como foco a inclusão socioproductiva e de abastecimento de água e saneamento domiciliar de comunidades rurais baianas.

Esteve presente também na cerimônia do dia 4 de janeiro, o diretor do Centro Territorial de Educação Profissional da Chapada Diamantina I (CETEP), sediado no município de Wagner, Gileno Pereira de Menezes. Esta unidade possui curso de Agroecologia e está preparando um curso técnico de Enfermagem com ênfase em fitoterapia, para o qual almeja uma parceria com os Payayá, demonstrando forte interesse em desenvolver atividades no Território. A ideia de oferecer cursos não apenas para os Payayá, mas com a participação deles desde a elaboração da proposta, parece promissora em termos de estabelecimento de um caminho de mão dupla que não signifique apenas o desenvolvimento em seu sentido produtivista, focado em resultados, mas que os Payayá não sejam relegados, novamente, à condição de subalternos em termos de seus saberes.

No entanto, tais articulações podem comprometer a possibilidade de aumento da área Payayá, o que certamente seria necessário para abrigar mais famílias e dar-lhes sustentação.

Outros agentes políticos que marcaram presença na cerimônia e que constituem esta arena na qual os Payayá atuam, local e regionalmente, são os representantes do Movimento Sem Terra, que acompanham com muita atenção a concessão deste novo Território, pois ele atinge as expectativas potenciais também deste grupo. Há claramente, em todas estas relações, uma tensão entre cooperação e disputa, e por isso a presença de tantas organizações distendem este fio esticado que pode, a qualquer momento, se romper.

Mas o papel do Estado ainda é destacado, tanto por ser ele quem pode executar a cessão da terra, quanto por, neste caso, ser ele quem detém o controle direto daquela terra em questão. É muito simbólico, no entanto, que justamente no momento em que ascende ao Governo Federal um estadista que defende não apenas o fim da demarcação de terras indígenas, como argumenta acerca da necessidade de rever como

isso já foi feito, que um governo estadual (de partido de oposição ao governo), realize esta ação de alento em tempos que pairam como uma sombra escura sobre os excluídos da nação brasileira.

Esta tônica marcou fortemente o discurso tanto do secretário César Lisboa (SJDHDS) quanto do secretário Jerônimo Rodrigues (SDS), que deram muita ênfase ao significado político no âmbito nacional, exaltando a postura do governador Rui Costa (PT), frente à diretriz do Governo do Presidente Jair Bolsonaro (PSL).

Este papel ambíguo é destacado por Martins (1980), que afirma que o Estado que se mostrou repressivo, ditatorial e, militarizado é, ele mesmo, aquele que se diz fiador da emancipação indígena. Grita-se pela terra, mas com uma sutil e importante diferença: “a terra do índio passa a ser terra para o índio” (MARTINS, 1980, p. 150). A Funai, em tempos nos quais seus gestores não se comportavam com descaso, deboche e com laivos de corrupção (GOMES, 2018), ratificou a importância da terra para a sobrevivência dos povos indígenas.

Nesse jogo de cintilâncias e dubiedades, a terra concedida aos Payayá como seu aqui é objetificada. Para Martins (1980, p. 150), “o Estatuto [do Índio] desvinculou juridicamente o índio da terra das suas tradições tribais”, pois ela foi redefinida como mero objeto para atender fins políticos, econômicos e administrativos, segundo os quais “todas as terras, de todos os lugares, passam a ser consideradas como equivalentes: podem ser trocadas”.

Por que insistir na sacralização das terras Payayá, se isto é o mesmo que prendê-la e fixá-la a determinados fins e usos, e se quando ela vista em sua geometria como “terra mercadoria” (MARTINS, 1980, p. 150) pode ser proveitosa à dinâmica socioeconômica? Por outro lado, não seria a dessacralização da terra um dos vetores de violência? Desmitificá-la corrobora para torná-la cativa do capital e instrumentalizar processos de sujeição.

Ao mesmo tempo, a correlação espacialidade-mesmidade traz consigo o risco da visão idílica da terra, que implica a limitação dos Payayá ao seu Território. O sociólogo brasileiro Octavio Ianni (1979) mostra isso no processo histórico de demarcação de terras indígenas pela Funai, com uma visão recorrente que circunscreve os indígenas a seu território demarcado. Sua presença fora da reserva

parece ser combatida, produzindo uma associação direta entre indígena-território. O geógrafo Marcos Mondardo (2018), em estudo sobre os conflitos entre os Guarani e Kaiowá com paraguaios e “gaúchos” na região de Dourados, também relata esta visão persistente de que lugar de índio é na aldeia, como uma exclusão contínua. Essa situação em Dourados, que possui seu espaço urbano contínuo à reserva (sendo a aldeia anterior à própria cidade), expressa de forma radical esta tentativa de aquartelamento, provocando a reação, por parte dos indígenas (MOTA, 2015), contra esta outra forma de negação da alteridade, mesmo com a garantia jurídica de um território.

Ianni (1979) já alertava para esta reverberação negativa que perpassa a própria história da relação dos povos indígenas com a sociedade e o estado brasileiro, pautada pela domesticação (entendida como integração ou aculturação) ou pela exclusão e extermínio. Ambos os processos implicam na dissolução da cultura e da alteridade indígena. Gomes (2018) também aponta para esta construção histórica, no sentido da resistência à aceitação da inserção dos indígenas na sociedade brasileira, sendo a demarcação de terras e a concessão de territórios ao mesmo tempo necessária mas perigosa quanto ao enclausuramento dos indígenas no passado idílico, como se estes não pudessem negociar ou participar também de processos modernizadores – o fantasma da miscigenação e da aculturação.

Os Payayá têm plena ciência desta condição: de um lado as terras da Yapira têm um “poder ctoniano” (DARDEL, 2011, p. 49), é dela, embora não somente, que provém as forças que os atacam ou os protegem. De outro lado, não querem estar à margem da sociedade brasileira: querem negociar, participar politicamente dela, ter uma inserção que seja a partir de suas próprias demandas e que resguarde sua alteridade, sem terem de zelar por uma pretensa pureza.

A sacralização da terra, se convertida em representação metafísica, atua como uma forma de rostificação, à medida que expressa o binômio rosto-paisagem, dando forma ao perigo da visão idílica. O rosto, pensado como proposto pelos filósofos Deleuze e Guattari (2012, p. 43), repercute na paisagem e vice-versa: “Que rosto não evocou as paisagens que amalgamava, o mar e a montanha, que paisagem não evocou

o rosto que a teria completado, que lhe teria fornecido o complemento inesperado de suas linhas e seus traços?”.

Por outro lado, defender essa sacralização associada à necessidade de sobrevivência como veículo para conseguir ergue-la à condição de terra indígena, não envolve uma expropriação? Ianni (1979) argumenta que os indígenas reservados, ao mesmo tempo que garantem sua proteção e sobrevivência, garantem também a continuidade da expropriação de sua terra, de sua força de trabalho e de sua cultura. O autor se refere, principalmente aos postos da Funai, que dispensam “proteção” às sociedades indígenas. Para ele, “a proteção traz sempre no seu bojo alguma, ou muita, expropriação do índio [...]” (IANNI, 1979, p. 210).

A Funai foi reestruturada e, atualmente, todos os postos indígenas foram extintos por serem eles acusados de perpetuar a visão rondoniana do indigenismo brasileiro. Para substituí-los, criou-se a coordenação técnica local, que já não mais fica instalada nas terras indígenas. Segundo Gomes (2018), ela é uma agência “semelhante ao antigo ‘diretório parcial’ da época imperial, anódina e burocratizante” (GOMES, 2018, p. 133).

Como resultado, tem-se registrado maiores intervenções adventícias nas terras indígenas. Estas também estão atreladas à dessacralização das terras, que assim abre a possibilidade de outros usos não exclusivos aos indígenas, tais como liberação de construção de estradas, direito à livre circulação de polícias civis, militares e federais sem consulta aos povos indígenas, dentre outros pontos sinalizados por Gomes (2018).

O muramento, feito e refeito, se consolida nos embates políticos locais, regionais e nacionais, que se manifestam nas várias narrativas e em cada faceta do cotidiano dos Payayá. São 108 Payayá: 21 crianças, 17 jovens, 42 adultos e 15 idosos²⁰, 53 homens e 45 mulheres, que também são baianos, protestantes, agnósticos, espiritualistas, paulistas, paulistanos, sertanejos, agricultores, cidadãos, formados, letrados... são tantos e múltiplos.

O enfrentamento do processo de rostificação, portanto, os conduz a um novo desafio: o enigma do rosto e a luta contínua em seu aqui e para além dele, fazendo

²⁰ A diferença se dá devido à falta de informação sobre idade de alguns Payayá.

suas raízes não apenas brotarem, mas florescerem e darem frutos na alteridade. O papel de Yapira na anfibiologia do ser e do ente Payayá, mas sobretudo em seu aqui radical, abre caminho para pensarmos o enraizamento topológico Payayá como pneuma: uma identidade enraizada que não implica seu aquartelamento nem a sua dissolução.



4. RAÍZES E IDENTIDADES EM DIÁSTESE: PNEUMATOLOGIA PAYAYÁ

- 4.1. Gameleira: enraizamento topológico e desmistificação de veleidades superficiais
- 4.2 Inumação em Utinga: o sabor trágico da inseparabilidade de si, do mundo e do passado
- 4.3 Hospitalidade e hostilidade
- 4.4 A identidade é topológica

A Gameleira é planta sagrada
Pisa parente Payayá é na Chapada [...]

A folha da Gameleira é a folha dos Payayá
Pra aldeia receber o mestre pra trabalhar [...]

(Trechos de *thoré*²¹ Payayá)



Figura 15: Dito e Dizer: espiritualidade que se projeta na Yby, Jacobina
Foto: Eduardo Marandola Jr., 2016.

²¹ Em muitos dicionários “*toré*” designa um substantivo, “flauta, feita de taquara”, como apresentado por Teodoro Sampaio (1987, p. 332) na obra “O tupi na geografia nacional”. Porém, o Cacique Juvenal Payayá utiliza o termo com o “h” (*thoré*) tanto como substantivo para designar seus cantos (PAYAYÁ, 2018, p. 195), como verbo para se referir ao movimento ritualístico de dança.

A literatura acadêmica refere-se recorrentemente à fixidez das plantas, especificamente ao seu papel de enraizamento, com a finalidade de qualificar aquilo que é mais estável, seguro, fundamental e permanente. A raiz é o órgão vegetal por excelência que elucida o princípio da imobilidade. Os exemplos são vastos nas distintas áreas do conhecimento. Na geografia, o francês Armand Frémont, muito conhecido por sua obra “A região, espaço vivido” e por arejar a discussão regional, desamarrando a região da sua estrita definição objetiva, concebe o enraizamento como “um certo tipo de relações entre os homens e os lugares” (FRÉMONT, 1980, p. 177), mas ao empregá-lo ao longo desta obra o relaciona à segurança e ao gozo do que é fixo.

A tônica do caráter de fixidez atribuída ao sistema radicular da planta é tão evidente que o verbo enraizar e suas derivações se tornaram veículos de acusação, a exemplo da crítica dirigida pelo geógrafo francês Mathias Le Bossé à geografia clássica, censurada por não dar “[...] conta da irrupção da modernidade, especialmente da vida urbana, em sociedades **congeladas** em seus traços tradicionais”, dada a sua perspectiva, que nas palavras do autor, “**enraíza** conjuntamente a identidade do lugar e do homem-habitante na profundidade histórica do grupo e de sua relação com o ambiente” (LE BOSSÉ, 2004, p. 165, destaques acrescentados).

Entendimento semelhante provoca a famosa proposição de Gilles Deleuze e Félix Guattari do rizoma e todas as suas consequências, alertando para a necessidade de realizar o enfrentamento das tendências enraizadoras do pensamento, ligadas à territorialização e à essencialização, em direção ao devir desterritorializante (DELEUZE; GUATTARRI, 1995).

Em publicação recente também fizemos uso do termo enraizamento como correlato de fixação (LIMA, 2018). Entretanto, mesmo reconhecendo os fundamentos que nos conduziram a essa ótica, o tensionamos por uma outra “racionalidade fisiológica” das plantas e, sobretudo, pela metafísica da relação Payayá-Gameleira. A árvore brasileira popularmente conhecida como gameleira pertence ao gênero *Ficus* da família Moraceae (LORENZI, 2009). Esta família inclui 1.100 espécies distribuídas principalmente nas regiões tropicais do mundo, sendo registrado na Bahia a ocorrência de 48 espécies agrupadas em nove gêneros, conforme estudo taxonômico elaborado pelo biólogo Ricardo Castro (2006).

A Gameleira é também nomeada por alguns Payayá por meio de um afixo da sua própria designação: Yayá. Este nome já anuncia sua importância e sua estreita correlação com a vida desses indígenas. Yayá, ou mais difusamente, a Gameleira, é uma planta referencial a este povo, constituindo uma forma radical de indissociabilidade entre natureza e cultura. Independentemente de sua imanência ou da sua identificação como presença (do estar diante dela), ela incube aos Payayá a responsabilidade pelo Outro. Por isso, não é mero corpo orgânico e se expressa na desmesura, conservando uma exterioridade de cariz puramente ético.

A grafia da Gameleira com letra inicial maiúscula designa sua singularização aos Payayá, embora, no Brasil, gameleira possa ser um termo geral que necessita estar acompanhado por um qualificativo (gameleira-branca, gameleira-preta, gameleira-de-purga, dentre outros) para exprimir sua especificidade. A maiusculização também se refere à sua absolutez, considerando sua referência a um sentido ético estruturado enquanto inquietação movente do um-para-outro ou pneumatologia que possibilita a diástase da identidade.

Neste capítulo, chegamos ao ápice da tese, no qual o enraizamento Payayá permite pensar uma identidade geográfica topológica, entre a hospitalidade e a hostilidade do lugar como pneuma. E é a Gameleira que articula essa topologia que desdobraremos nas páginas a seguir. Para isso, precisamos reorientar o sentido de enraizamento, o qual nos levará à tensão entre abertura e fechamento que são, ao final, a própria relação território-lugar ressignificada no âmbito de uma ética da alteridade: proposta final desta tese.

4.1 Gameleira: enraizamento topológico e desmistificação de veleidades superficiais

Yapira, matiz de cores e sons que se combinam e se distinguem. Diálogo com simetria, mas também, dia-cronia. Sensação de ter aos pés a água, sem, contudo, molhar a sola dos calçados. Sobre a estrutura da barragem em Cabeceira do Rio, dois corpos, sinergicamente, coordenam o movimento enquanto flanam e sentem a topologia. A estética do caminho sublinha sua travessia. Enquanto o vento úmido

realiza uma conversa musical com a superfície da água, exploramos o volume do silêncio que emana do medo de um qualquer desacordo na ordem rítmica dos corpos ao se deslocarem. Pela mão que toca e segura o Outro percebemos a intimidade na corporeidade, proximidade que se realiza no Dito. Nosso olhar se fixa no movimento, acompanhando a potencialidade dessa experiência de travessia.



Figura 16: Diá-logo: proximidade na Yapira
Foto: Jamille Lima, 2018.

No entanto há uma proximidade que não se reduz ao horizonte do contato. Ela marca o corpo, mas não se subordina ao aparecer noemático. Nas águas da Yapira paira o traço da diacronia do um-para-outro: um vínculo anterior à reciprocidade do apertar as mãos, uma anarquia que desenha uma dissimetria na relação com o Outro. Eis o sentido ético pelo qual Um não está à medida do Outro.

A Yapira convoca um movimento enigmático, cuja exsudação comunica o Dizer. A água que recobre formas e a ela se molda, também retém o fôlego e faz bramir a necessidade de vulnerabilidade como pneumatologia da insubstancialidade do sujeito. A Yapira reivindica uma proximidade que já não condiz com a mera

plasticidade e a simultaneidade de corpos, provocando o superlativo de uma inquietação, como na proposta levinasiana, pela qual a diferença é não-indiferença.

Como afirmou Otto Payayá enquanto ouvia o barulho da Cachoeira da Mariazinha, em Utinga, a 19,5 km da Yapira, seguindo pelas rodovias BA-142 e BA-46, “o rio é uma energia violenta. A pessoa morar numa cidade que não tem rio [...]. Já fui convidado pra [morar em outros lugares], aí eu pergunto: tem algum rio lá? Não. Nem vou lá. Não tem energia”. Para os Payayá, o rio consiste na vibração do seu respirar, pelo qual eles se abrem à vida e se entregam a fissão de si, fomentada pela radicalidade de uma aproximação. A relação dos Payayá com os rios é a própria exposição à ambiência e respiração do um-para-outro ou da significação do lugar no desencadeamento do Eu a si.



Figura 17: Energia das águas, Cachoeira de Mariazinha (Utinga, BA)
Foto: Jamille Lima, 2018.

Sempre estiveram próximos aos rios, enquanto proximidade para além de sua conotação geométrica. Mesmo quando foram compelidos a migrar para São Paulo, desde o final da década de 1950, e até para o Paraná, a família do atual Cacique Payayá,

por exemplo, literalmente respiravam o rio. Isto não quer dizer que o rio os suprimia ou que anulava sua alteridade. Não se trata de uma alienação, mas de uma libertação da recorrência a si próprio. O rio está no seio da identificação Payayá.

Otto: Quando a gente chegou lá [estado de São Paulo] era mata, mata, mata mesmo. Você contava assim meia dúzia de pessoas.

Jacinta: Pra você ter uma ideia, o rio Tamandateí nascia pertinho de casa.

Otto: Pertinho de casa. E essa luta da gente com relação ao meio ambiente não é coisa de agora. Essa briga nas calha de rio, a gente brigou muito lá em São Paulo. A gente viu São Caetano todo ser aterrado. A gente tomava banho naquelas lagoas de São Caetano. Ali tinha a fábrica do Conde Francisco Matarazo. Era cheio de lagoa ali. Depois eles começaram aterrar. Vieram aterrando o Ipiranga, depois aterrando São Caetano, Utinga [atual subdistrito do município de Santo André-SP], depois Santo André, Mauá, e aquela coisa foi subindo ali. Os cara chegava numa cidade como Utinga e botava 5 trator aqui e construía a rua e depois lotiava pra os baiano, pros nortistas. E a gente ficava vendo aquela terra sendo removida, a gente era tudo criança. Meu pai brigando, meus irmãos brigando pra não aterrar os rios. Rio que a gente pescava, que a gente nadava, comia aqueles peixe tainha. Os cara foram aterrando tudo. (Jacinta Payayá e Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

A relação dos Payayá com os rios não é recente e nem restrita ao rio Utinga em específico, o que não quer dizer que este perca sua tonicidade em meio a uma generalização. Onde quer que os Payayá forem, a inspiração pelos rios os acompanha. Os rios, em sua pluralidade, comunicam heteronomia. Não se trata de encerrar-se em um lar fechado em si mesmo, ao contrário, é um abrir-se ininterruptamente para o movimento das águas, que banham, alimentam, e sobretudo, não cessam de inquietar os Payayá, assim impedidos de repousar em si.

De outro lado, a relação hídrica dos Payayá não é idílica, mas é relacional e política. A alteridade marcada pelo sentido ético implica a ação convertida em política, atuando nas instâncias necessárias em posição de defesa, onde estiverem (como em Utinga e também em São Paulo), sempre situados, sem absolutez.

No entanto, na Yapira a relação entre exílio ético e ambiência vital é acentuadamente misteriosa. Sob as águas da barragem em Yapira há um resto de tronco e uma raiz de Gameleira que até a década de 1970 vigorava na plenitude do estio. Segundo o Cacique Juvenal Payayá, a barragem foi construída há centenas de

anos por seus ascendentes com a finalidade de irrigar seus cultivos. Era chamada “água de rega”, expressão oriunda do verbo regar. No entanto, sua estrutura de madeira foi desmontada para possibilitar sua ampliação. A nova barragem de alvenaria, construída em 1978 pela Companhia de Engenharia Ambiental e Recursos Hídricos da Bahia (CERB), conforme dados do Inventário das barragens do estado da Bahia (INEMA, 2019), atingiu a Gameleira, que foi cortada e sua raiz inundada.

Mesmo os Payayá que, por reminiscências da história, sabiam da existência de uma Gameleira à beira da antiga barragem, ficaram surpresos ao descobrir a preservação de suas raízes após décadas imersa na água. Isto aconteceu no início de 2018, quando o MAIP incentivou os demais moradores de Cabeceira do Rio a unir esforços para revitalizar a barragem. Conformou-se o Grupo Cabeça que ganhou visibilidade regional e tensionou o governo estatal a contribuir com o intento, o que envolveu a CERB, a Secretaria de Infraestrutura Hídrica e Saneamento (SIHS), a Secretaria de Meio Ambiente (SEMA) e o Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (INEMA) do estado da Bahia. Dentre as ações realizadas, destacamos a retirada de sedimentos em toda a extensão da barragem, por meio da qual se deparou com a raiz da Gameleira, que lá ainda permanece.

Para a maioria de nós, trata-se de mera matéria orgânica que ainda não se decompôs. Ainda que estivesse viva e exuberante, possivelmente a despreveríamos como adorno na paisagem e alento em meio ao sol do sertão. Quando muito, ratificaríamos sua importância para a qualidade do ar.

No sertão da Bahia, a gameleira resplandece. Sua copa frondosa e verdejante chama a atenção em meio à morfologia dos arbúsculos espinescentes e das eufórbias ásperas presentes na caatinga. As folhas, presas ao ramo por pecíolos, acompanham o vento que as cadenciam. Expostas ao sol, elas franqueiam a sombra e, simultaneamente, captam a energia necessária à formação da adenosina trifosfato que as alimentam. Mediante a luminosidade do Sol, os plastídios clorofilianos produzem as ligações que mantêm unida a molécula de glucose. Pela fotossíntese, a gameleira se

abre à vida e produz “*dephlogifticated air*”²² (ar deflogisticado) tão necessário à maioria dos viventes.

Sempre próxima a cursos d’água, ela acessa solos úmidos pelas raízes que margeiam e compõem os vales. Em determinados momentos do dia, a angulação da luminosidade de incidência solar ou lunar a faz cintilar como uma mancha íntima que flamula junto ao movimento das moléculas da água. Projetada sobre os rios e riachos, sua imagem serpenteia, deslizando no frescor das águas. Absorve, libera e circula água: evaporação, evapotranspiração ou proximidade de água, terra, energia (calor) e ar. A gameleira tem um caráter híbrido, pois no seu movimento penetra distintos meios ao tempo que por eles é penetrado.

Esta descrição remonta ao campo do Dito, não somente por ela em si, enquanto tematização do que aparece, mas também pela permeabilidade da planta e seu pneumatismo nos termos da mecânica biológica. A diacronia da inspiração e da expiração da gameleira, bem como sua relação com distintos meios (terra, água e ar) pode ser interpretada como um mecanismo de incorporação do outro para consumo e fundação de si. As plantas de maneira geral, são um caso exemplar, quando se refere à abertura ao ambiente vital como expressão de seu condicionamento sedentário. Sob esse ponto de vista, a planta gameleira seria a própria expressividade do enclausuramento e a metáfora do movimento para-si e em si.

Esta leitura não somente desvela um olhar funcionalista sobre a vida das plantas, mas também pode indicar a forma pretenciosa, objetificante e por vezes até desdenhosa com a qual as tratamos. O emprego do termo vegetativo é bastante elucidativo. Ele é utilizado por profissionais da medicina para qualificar o estado dos “pacientes que sofreram lesões graves ao sistema nervoso central” e por isso apresentam “uma incapacidade de reagir ou interagir com estímulos ambientais” (ANDRADE et al., 2007, p. 124). Este uso flagra uma visão mecânica das plantas, como também denuncia a crença na impossibilidade delas estabelecerem quaisquer formas de interação com o mundo, como se se encontrassem “extraviadas num longo e surdo

²² Termo criado pelo britânico Joseph Priestley para se referir à presença de oxigênio no ar (INGENHOUSZ, 1779, p. 14).

sonho químico” (COCCIA, 2018, p. 12). Deste modo, as plantas são concebidas como organismos inertes trancados em si.

Costumamos agir com indiferença para com as plantas, os animais e as outras formas de vida classificadas como não-humanas ou objetos da natureza. Quando um Payayá diz “a onça é minha irmã”, “o espírito do rio é também o meu espírito” ou a “Gameleira é sagrada”, comumente soa como anacrônico ao estranho que ouve e que mesmo tentando disfarçar, exime nos lábios a adstringência provocada por essas expressões. Estamos acostumados à manipulação e ao tratamento da natureza como recurso e como puro objeto e que, por isto, sequer está implicado na intencionalidade. Não somente a reduzimos à substância para fins de produção de conhecimento, mas como afirma Porto-Gonçalves (2012), aprendemos por meio da química mais fina, da biologia molecular, da engenharia cada vez mais genética, da física mais nuclear e da eletrônica mais micro a interferir na natureza em proporções sem precedentes.

Esta relação de dominância do homem sobre a natureza recorrentemente é justificada pela disposição ou não do *logos*. No entanto, conforme uma das teses apresentadas por Derrida (2002) em “O animal que logo sou”, não se trata somente deste logocentrismo e sua conseqüente privação de poder (de vestir-se, de inumar, de trabalhar, etc.). O autor afirma que a questão reside em uma transitividade ou atividade de poder-ter o próprio poder enquanto atributo, mas também em uma certa inversão que consiste em nos perguntarmos se os animais (e acrescentamos as plantas) podem não-poder. Este exercício tensiona a posição soberba do ser humano por um caminho tão radical quanto a certeza do *cogito*, que Derrida assume como inegável, pois em sua análise mais orientada aos animais, afirma que “ninguém pode negar o sofrimento, o medo ou o pânico, o terror ou o pavor que podem se apossar de certos animais e que nós, homens, podemos testemunhar” (DERRIDA, 2002, p. 56).

O estudo do filósofo italiano Emanuele Coccia (2018), “A vida das plantas: uma metafísica da mistura”, também contribui para contrapor o narcisismo humano. O autor critica o modelo concebido pelo naturalista alemão Jakob von Uexkull por partilhar a premissa de que a relação com o mundo se realiza sob a forma da cognição e da ação, como também por considerar a relação entre mundo e ser vivo em termos

exclusivos a partir de uma noção estreita de habitat. Coccia (2018) ajuda a repensar várias teorias recorrentes na Biologia, como a da construção de nichos, pois apesar de sua contribuição em desmistificar afirmações darwinistas, essa teoria não concebe a intimidade própria à imersão dos seres vivos no mundo. O filósofo defende que estar-no-mundo não se circunscreve a um habitat, nicho ou lar próprio.

Ao seu modo e com o foco nas plantas, Coccia (2018) contribui com o debate acerca da alteridade e da identidade, desvelando os limites dos conceitos de adaptação, simbiose e simbiogênese, assumindo que o espaço não é um continente de corpos e que estes não estão liquefeitos uns nos outros. Inspirado na vida das plantas ele defende o paradigma da imersão, no qual o respirar é a insubstancialidade que possibilita a abertura à vida, a inerência topológica ou a mistura sem fusão. O sopro expressa o êxodo de si, reverberado como uma transmissibilidade e tradutibilidade das formas.

Esta abertura integral ao ambiente é possibilitada por todo o corpo da planta, mas sobretudo por sua raiz, que não se restringe à comunicação entre componentes da biosfera pedológica, sendo sua ação de ordem cósmica. Este é o argumento levado a cabo por Coccia (2018) para defender que a raiz das plantas é o que permite uma proximidade entre o Sol e a Terra. Não é esta a direção sinalizada pelos Payayá. De qualquer maneira, estas considerações dão força à desconstrução de pressupostos e de veleidades superficiais acerca da natureza e especificamente da raiz das plantas, comumente associada as noções de base e de origem.

Por que a raiz da Gameleira submersa nas águas da barragem de Cabeceira do Rio não deu origem a uma nova planta? Poderíamos presumir que o excesso de água inviabilizou que ela vigorasse. Mas a interlocução com os Payayá nos ensinou que a Gameleira morreu porque deixou situar-se na Yby. Este é um vocábulo de origem tupi que ainda é utilizado por alguns Payayá, cujo sentido é enunciado mesmo quando o termo em si não é empregado. Yby é caminho do pensar Payayá. Yby é terra, chão, mas é também base para designar o vento – Ybytú. Como destacado por Teodoro Sampaio (1987, p. 127), o sufixo “tu” se refere a “golpe, tombo, impulso, queda”. Neste caso, Ybytú significa impulso da terra, chão que é também atmosfera.

Esta indissociabilidade terra e ar é fundamental à vida Payayá e permite apreender cognoscitivamente o mundo de outras maneiras. A água da barragem rompeu esta ligação e, por isso, a raiz da Gameleira foi impedida de propiciar o impulso para o alto. A raiz das plantas terrestres não é sinônimo de mera estrutura basilar responsável pela fixação no solo. Ela desafia a força gravitacional, possibilitando que a planta cresça para o alto e se conecte a distintos meios (KOLLER, 2011; COCCIA, 2018).

Yby(tú): expressão que marca a impossibilidade de repouso da planta. Isto não quer dizer que ela inscreva no espaço uma geometria linear oriunda de um movimento entre um aqui e um ali. De fato, suas raízes permitem que ela continue localizada onde nasceu. Mas esta afirmativa geralmente acompanha uma leitura superficial do enraizamento. A própria Yby ao se fazer Ybytú, por meio da Ybykuí (pó de terra), alimenta a amplitude deste movimento. Não podemos afirmar que estritamente “a planta está plantada” aqui ou ali. Não consiste somente em pleonasma. A disseminação da Ybykuí possibilita que a planta esteja conectada a múltiplas escalas espaciais. Otto Payayá, ao tratar dos frequentes pulsos de poeira do Saara na Amazônia, exemplifica essa multiplicidade:

Os índios do norte eles dizia que se você pegasse uma bacia no tempo, lá no alto, em cima de uma casa, depois que passasse a chuva, você tirava a bacia e tinha uma poeira dentro com grão. Muitos anos eu ouvi falar isso. Hoje os caras falam em rios voadores. E aí eles dizem hoje que tem uma explicação, que é a poeira do Saara, não sei o que é, fertiliza a Amazônia. Os índios já sabia disso faz tempo (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Esta conexão e abertura à Yby (em suas distintas manifestações) talvez contribua para a sacralidade da Gameleira. Porém, por essa via, toda e qualquer planta seria sagrada. Na realidade, esta sacralidade não constitui um fundamento objetificável. Sua significância se dá pelo sem-sentido.

Há outras plantas sagradas aos Payayá, como a Umburana, correlata do “Yumbú-rana, o imbu falso” (SAMPAIO, 1987, p. 249); a Jurema, correlata do “Yu-r-ema, o espinheiro suculento” (SAMPAIO, 1987, p. 271); e o Jatobá, correlato do “Yatay-ybá, contrato em Yat-ybá [...] que se chama moça-branca [...]” (SAMPAIO, 1987, p. 268).

A sacralidade destas plantas envolve uma relação de certa forma ambígua entre um olhar objetivo que as percebe fisicamente por seus atributos fitoterápicos e um sentir como vulnerabilidade do sujeito Payayá e impossibilidade de tematizar e apreender a planta, ainda que ela esteja no campo do aparecer.

Segundo Otto Payayá, o Jatobá, por exemplo, é utilizado integralmente. Da sua raiz produz-se remédios para curar doenças infecciosas, do tronco é retirado um líquido para a produção de um energético, das folhas é feito um xarope para gripe e dos frutos ou favas são extraídos uma farinha altamente energética.

A sacralidade da planta não a torna intocável, embora sua manipulação seja muito cuidadosa, o que inclui, por exemplo, não seccionar o floema, prática conhecida como anelamento. Ao extrair a seiva do Jatobá, os Payayá cuidam para não interromper o fluxo descendente de carboidratos para as raízes e conseqüentemente, levá-lo a morte.

Ainda que a morte dessas plantas não aniquile a memória viva do seu esplendor, nem tampouco o para-além do ser que elas concernem, provocar a morte é uma impossibilidade ética. Apesar da álgida surpresa em constatar a permanência da raiz da Gameleira na barragem, por exemplo, esta situação reaviva a dor por uma morte que não se pôde evitar. Matou-se uma árvore sagrada, ao tempo que também destruiu-se a casa de maior referência aos Payayá na Yapira, pois especificamente esta Gameleira foi por longos anos o teto de alguns Payayá que viviam à sua sombra. Neste caso, ela era a própria trama da habitação.

Talvez por isso, Gameleira tenha se tornado sobrenome e até nome de Payayá na Yapira. São muitos os exemplos, tais como as indígenas Benedita Gameleira, Maria Gameleira, Josefa Gameleira, Esmeriana Gameleira, e por fim, Seo Manoel Gameleira, que dentre estes é o único ainda vivo. Ele foi um dos Payayá mais celebrados na cerimônia do dia 04 de janeiro de 2019, saudado pelo Cacique Payayá e pelas autoridades presentes, sendo um dos últimos de uma geração anterior à do próprio cacique.

Sua presença na cerimônia expressava o sentido de ancestralidade que o próprio cacique, no início da retomada Payayá, buscava: como um elo geracional que remetia ao imemorial. Sua atitude altiva e ao mesmo tempo discreta, é em si a

assertativa da alteridade que força a antítese da negação. O lugar onde mora atualmente situa-se dentro dos limites do povoado Cabeceira do Rio, mas é designado como Grama. Esta nomeação não é recente e nem foi possível identificar o período do seu surgimento. Ela também não é restrita à propriedade do Gameleira. As novas gerações continuam carregando esta referência. São chamados por seu nome acompanhado da condição parental com os Gameleiras.



Figura 18: Antítese da negação da alteridade Payayá: Manoel Gameleira
Foto: Eduardo Marandola Jr., 2019.

O sobrenome Gameleira pode também ter sido utilizado como estratégia de persistir identificando-se como Payayá, dado sua referencialidade a este povo e a sua própria designação como Yayá. Esta seria uma maneira de driblar a intolerância a qualquer manifestação reconhecida como indígena.

De todas as árvores sagradas aos Payayá, a Gameleira é a mais emblemática. Segundo Otto Payayá, nos últimos cinco anos eles produziram mais de duas mil mudas de Gameleira, mesmo ante sua baixa taxa de germinação (LORENZI, 2009). Entretanto, o fato dos Payayá germinarem e plantarem a Gameleira não os fazem

sentir-se donos dela, nem tampouco as confinam enquanto santuário ecológico. Não é uma relação de propriedade.

A sacralidade da Gameleira não se traduz como religião ou culto da sua absolutez. Ela não desempenha um papel de mediação teológica, nem tampouco tem caráter dogmático em sua expressão do sagrado. Ao mesmo tempo em que é fenômeno, submetendo-se às membranas do visível, ela é inassimilável ao olhar, pois sua significância rompe com sua manifestação. Seu sentido não é dado na coincidência do ser e do aparecer, como se a presença a si orientasse a interpretação de sua incomensurabilidade. Apesar de sua contingência ontológica de finitude, ela consiste no intervalo infinitesimal que ordena o sentido do para-outro.

No entanto, a relação entre a forma plástica da gameleira (substantivo comum) acessível ao aparecer e sua desfiguração remetida ao além de sua presença pode entornar, segundo rigor de uma leitura levinasiana, uma perspectiva substancialista que reduz o incomensurável ao ser eminente, incorrendo no que disse o próprio Lévinas (2008), na obra “De Deus que vem à ideia”, sobre a interpretação de Descartes de Deus como eminente, não somente como superlativo do existir, mas como existente na própria finitude. Em várias publicações, como na entrevista apresentada em “Violência do Rosto” e no texto “A filosofia e o despertar”, Lévinas (2010a; 2014) enfatiza que a transcendência não corresponde a uma experiência da transcendência e nunca se tornará imanência.

Para os Payayá, essa ambivalência da Gameleira, situada à luz das quididades e ao mesmo tempo como implosão de sua realidade formal e escamoteação da sua objetividade, é insuperável e constituinte do sentido ético. Para muitos isto seria uma idolatria ou panteísmo que confunde a criatura com o criador. Nos vemos então obrigados a discordar da suspeição incondicional dirigida às abordagens da natureza sob o prisma do simbólico e do sagrado, tal como destacado pelo filósofo Luciano Santos (2009). Concordamos com o autor que isso implica pôr de lado muitas manifestações latino-americanas, cujo apelo à responsabilidade pelo Outro não significa abandono da relação com terra, tanto a Terra-planeta quanto a terra-pátria em seu sentido amplo.

Santos (2009) se inspira na expressão “rosto de terra”, apresentada pelo filósofo e teólogo Juan Carlos Scannone e latente no pensamento de Enrique Dussel, e argumenta que a ligação à própria ambiência vital não implica uma disputa com o sentido ético. Discordando do desdém levinasiano ao senso de pertença à terra (LÉVINAS, 1976; 2006), Santos é enfático ao afirmar que o sentido para-outro não faz com que o rosto em sua significância deixe de ser terra. Pertencer à terra, a uma comunidade, a uma história, a um lugar ao tempo em que se sente na Gameleira uma espiritualidade não pulveriza ou trai o sentido ético, ao contrário, ele se apresenta como um vigoroso desafio. A ética Payayá não se realiza na renúncia da Yby, mas na sua conciliação, sendo a Gameleira um vestígio dessa relação.

4.2 Inumação em Utinga: o sabor trágico da inseparabilidade de si, do mundo e do passado



Figura 19: O germinar lúgubre no Cemitério, Cabeceira do Rio
Foto: Jamille Lima, 2018.

Um túmulo, espaço construído para contenção. O verde (vida) exala lugubridade. O acantonamento faz-se abrigo do morto, cuja própria estrutura não resiste à ação das intempéries. As amplitudes térmicas diárias marcantes no sertão, provocam múltiplas fissuras perpendiculares ao solo, facilitando a percolação da água no sepulcro, fazendo-o ruína. Potencialmente o humano é tornado húmus. A forma perde sua simetria. O corpo perde sua unidade. Na contramão do aparecer, vislumbra-se a aniquilação do Outro. Enterrados somos literalmente Ybykuí, sob o escárnio de cheiros funerários.

O silêncio invade como uma presença. Plenitude do vazio, comédia trágica da civilidade. O túmulo no cemitério da Yapira ostenta sulcos intermitentes que insistem em degradar a existência Payayá. Espectro da razão imperialista que dilacera até o morrer. Eis o cemitério em Cabeceira do Rio, onde a alteridade é entorpecida pela unilateralidade mercado-lógica, pela qual só é possível acolher o morto pela adesão obediente ao sistema de ordenação territorial. Deve-se comprar um caixão, pagar pelo túmulo e pela lápide sob a qual o “descanso” se realiza de forma ordenada, demarcada, pré-selecionada por uma instância pública agente do desterramento final.

Enterrar como desterramento. Fingir surdez à geograficidade da relação com a terra pela impossibilidade de obtemperar a racionalidade ocidental moderna, que objetifica a terra, reduzindo-a à condição de mercadoria. Submeter-se à alienação da própria terra pelo aquartelamento fundado nas incomensuráveis lutas estéreis. Submissão transformada em resignação ou aceitação do inaceitável manifesta sob o verniz da paz cívica, como destacado pelo filósofo francês Frédéric Gros (2018) ao tratar da obediência que nos aliena e nos desumaniza.

Esse deterramento é excessivamente violento. Não é simplesmente ter que comprar um pedaço de terra que lhes fora expropriado para garantir o enterro dos seus familiares, mas é, sobretudo, ferir a geografia do pertencer à terra e transformar o ato de enterrar em uma relação com o cadáver e não com o morto.

Na Yapira, o acolhimento dos Payayá mortos era realizado em urnas funerárias, onde os corpos eram dispostos na posição fetal. Tratam-se de recipientes

cerâmicos que os Payayá designam como igaçabas²³. Em direção diametralmente oposta ao do atual cemitério, foram encontradas algumas igaçabas que os Payayá atribuem às suas lideranças ancestrais, os Sacambuasu. O penúltimo cacique, Raimundo Gonzaga, (tio-avô do atual Cacique Juvenal Payayá), falecido no ano de 1954, provavelmente não foi enterrado dessa maneira. Naquela época estava em curso um profundo silenciamento, negação e alienação de si mesmos. Foi o período de forte migração para o estado de São Paulo e da conseqüente dispersão dos Payayá e esbulho de terras na Yapira.

A inumação em igaçaba foi eficazmente inibida pelos agenciamentos despóticos de poder. Resignação e assujeitamento dos Payayá que foram compelidos a ceder a voz da razão totalizante. Moldurados como substância pascácia, foram censurados por qualquer manifestação de alteridade, compreendida como desvio. O vilipêndio e a espoliação colocaram fim a esse modo de sepultar, a tal ponto que se tornou quase impossível identificar o local específico onde algumas igaçabas foram extraídas. Uma delas, inclusive, encontra-se aos cuidados do Cacique Payayá, que a guarda juntamente com os ossos nela contidos pela honra das exéquias e como recordação viva dos mortos Payayá.

Havia um temor que as igaçabas inumadas na Yapira fossem revolvidas, o que foi concretizado sorrateiramente na última década. Os atuais proprietários das terras onde elas estavam retiraram toda a vegetação que as situava, dissuadindo alguns Payayá que costumavam frequentar o lugar. O múltiplo tornou-se uniforme: um panorama abstrato foi implantado via um sistema de irrigação por pivô central. Fileiras homogêneas, simetrias das formas, ritmo linear. A paisagem perdeu sua tonalidade afetiva. O império do Mesmo instrumentalizou a terra ao extremo. Perdeu-se a referencialidade de um cemitério elementar aos Payayá.

²³ Alguns pesquisadores reafirmam o uso o termo igaçaba para se referir à urna funerária, a exemplo do arqueólogo Fagundes (2006). No entanto, outros argumentam que este uso é inadequado, conforme os estudos do historiador Francisco Noelli (1993), que afirma se tratar de um neologismo elaborado pelos jesuítas no Brasil a partir do século XVI para designar pote onde é produzido o vinho. Nesta tese, o uso do termo é fiel ao significado manifesto pelos próprios Payayá.

Ao buscar o antigo cemitério, sentimos o sol que empalidece aquela paisagem que não expressa mais a alteridade Payayá, mas a sua negação, em um campo que nega pela sobreposição e pela generalização que desfaz marcas e confunde, separando.



Figura 20: Campo do outrora cemitério Payayá, Cabeceira do Rio
Foto: Jamille Lima, 2018.

É difícil esgueirar-se da lucidez desta experiência. Os Payayá que resolveram contrapor-se à docilização concertada a sangue e lágrimas, têm encontrado um cipoal de agruras para desencoraja-los. A leviandade estarrecedora é maciça, calculadamente agressiva, insuflando o risco de um acossamento peremptório. A destruição recente desse cemitério Payayá expõe o desdém pelo Outro e as ações cotidianas, projetadas ou não, na direção de esmigalhar o traço que não está conforme a tenaz universalidade do Mesmo e de amiudar os esforços de reafirmar a dissidência.

Que se passa com aqueles que enfrentam a negação absoluta da alteridade? Que é sentir a violação do corpo morto de um familiar, pelo qual se assume o dever de

prestar acolhimento? Talvez esta dolência possa ser traduzida em uma expressão usada pelo crítico literário Edward Said ao narrar suas experiências no contínuo “fora do lugar”: sentir-se “[...] em pé sobre um escuro vácuo” (SAID, 2004, p. 376). Muitos esforços dos Payayá cuidadosamente urdidos têm sido solapados. O desbaratamento do cemitério dos Sacambuasu é um deles. A violência do desterro se apresenta como intermitente. Sua persistência a torna comum aos sentidos entorpecidos pela abjeta racionalidade totalitária.

Ainda assim, a luta é mantida, orientada por uma ética da responsabilidade hiperbólica. Fazer-se quase surdo ao clamor ético lhes deram uma sobrevida sem dignidade. A imersão topológica nunca deixou de existir, mesmo quando o “aqui” era “lá”, a exemplo dos esforços de muitos Payayá em confrontar as ações de canalização ou aterramento dos rios e lagoas em São Paulo. No entanto, estas ações estavam fragmentadas e em certa medida, tímidas, pois dispersos e desarticulados, os Payayá dirimiram o elo que os torna povo responsável pelo rosto do lugar.

A noção de povo como coletividade uníssona certamente é fantasiosa, pois qualquer coletivo possui suas divergências internas (BUTLER, 2018b). Mas “el ‘pueblo’ no debe confundirse con la mera ‘comunidad política’, como el todo indiferenciado de la población o de los ciudadanos de un Estado [...]” (DUSSEL, 2015, p. 227). No âmbito Payayá, povo é uma relação fundamentada na responsabilidade mútua, cujo elo é o tugûy (sangue), mas principalmente a geograficidade manifesta a partir do sentido ético das relações de alteridade, pelo qual os rios, as plantas, os animais, o Outro Payayá e toda a ambiência do lugar ou da Yby significam a intimação do um pelo outro. Esta proximidade envolve a situação, mas não se reduz a procedimentos ontológicos, pois também diz respeito ao para-lá ou ao sem-sentido pelo qual a Gameleira é também Payayá, implicação da vivência do um-para-outro.

Notadamente, a alteridade não se restringe a um povo, pois isso seria perdê-la, à medida que o Outro estaria limitado a determinadas escalas geográficas, sociais ou biológicas. Falar em alteridade restritiva chega a soar como oximoro. Entretanto, o movimento não é de uma redução da alteridade à noção de povo, mas de destacar que povo, apesar da unidade, envolve ele mesmo uma alteridade, podendo ser ela o próprio elo, manifesto na unicidade da relação. De qualquer forma, isto nos leva a uma

generalização, o que pode alimentar representações. São os perigos do Dito, traição do Dizer.

O coletivo, implicado na noção de povo, pode dar voz ao anonimato, quando visto a partir da generalidade abstrata ou síntese de eus. Sob essa ótica, facilmente os outros conformam uma espessura fantasmagórica, não sendo eles ninguém em particular e, simultaneamente, cada um é visto por sua representação (GROS, 2018). Esta situação insidiosa ratifica a importância da reponsabilidade do Eu, que não pode eximir-se absconso na névoa difusa da coletividade.

Os Payayá constituem um coletivo, cuja organização explicita a força da representação, a exemplo do cacique e do pajé. De fato, alguns podem ficar invisibilizados ocultando-se sob a carapaça de suas lideranças ou ficando silentes, quando constrangidos por elas. No entanto, não podemos igualar consciência comprometida (proximidade enquanto intencionalidade) com a ética do um-para-outro (proximidade irreduzível à tematização), embora no âmbito deste trabalho, a ambivalência e a preponderância da situacionalidade podem conformar um certo imbróglio neste sentido.

Porém, não é possível mensurar a ética de cada um, exigindo do Outro reciprocidade como se as relações fossem comerciais. É justamente na diferença, na não-coincidência, que a ética se desenha. A dissimetria da relação é fundamental à proximidade enquanto um-para-outro. Um Payayá não está à medida do Outro.

O foco na relação entre Eu e o Outro não elimina o coletivo, ao contrário, a vivência em comunidade é uma maneira de reverberar a fissão de si, fazendo do Eu um outro. Ainda que este movimento não seja oriundo da experiência (sujeito intencional), é possível que na desmesura da própria relação vivida se expresse o pneuma da diástase da identidade.

Que significa o coletivo Payayá ante as inúmeras tentativas de seu aniquilamento? O reconhecimento de uma aldeia Payayá na Yapira tem motivado que muitos Payayá que vivem sob a negação da sua alteridade em distintos municípios do interior dos estados de São Paulo, e principalmente da Bahia, contactem as lideranças Payayá para partilhar suas histórias e experiências sufocadas pela incessante violência totalitária. Este é um movimento crescente, inolvidável na cerimônia que marcou a

entrada no Território Indígena Payayá, no dia 4 de janeiro de 2019, já mencionada, quando narrativas emocionadas ressaltaram a centralidade da Yapira, tal como Arnaldo que veio do vale do rio Paraguaçu para compartilhar sua trajetória enquanto Payayá ao tempo que designava a irrupção da Yapira como o pulsar do coração do Paraguaçu. Acolhido e interpelado pelo próprio lugar, Arnaldo expressou seu pertencimento a Yapira, mesmo sendo aquela a primeira vez em que pisava lá. Ali era também seu aqui, e de tantos outros que têm manifestado a ligação a Yapira como rosto de Yby.

Não há um essencialismo que limita os Payayá à Yapira. Não se trata de uma referencialidade do tipo geométrica. Como afirmou Sergio Valzania (2012) em nota introdutória à obra de Farinelli, “A invenção da Terra”, estamos muito acostumados a condensar paisagens em uma rápida impressão, a nos deslocarmos por centenas de quilômetros em poucas horas por traços impressos no mapa rodoviário (situação mais acentuada quando viajamos de avião), por meio dos quais podemos reduzir cidades a bolinhas que as representam. Os Payayá, sobretudo os que atualmente estão acima da faixa etária dos 60 anos, conhecem o extenso sertão da Bahia e os caminhos para São Paulo intercalando trechos a pé, de trem e em “pau-de-arara”.

Este modo de viajar possibilita “uma imagem própria do percurso ao longo do qual se move”, cujo “[...] andar, de alguma maneira cria”, pois ele provoca “uma emoção forte, que não deriva apenas do cansaço, da meditação à que somos obrigados ou da produção de endorfina, a morfina natural que nosso cérebro secreta sob o esforço de nos ajudar a suportar o cansaço” (VALZANIA, 2012, p. 8).

Este trânsito dos Payayá deixou muitas marcas, pois ele mesmo é assinalado pelo peso do passado colonial. Os Payayá conhecem depressões intermontanas e interplanálticas semiáridas e regiões mamelonares tropical-atlânticas florestadas do território baiano não somente pelo modo de nele circular, mas também pelas reminiscências que tatuaram o seu aqui. Embora coexistindo com vários outros povos na Bahia, a história colonial denuncia que eles eram numerosos e viviam em uma área extensa que abrangia a maior parte do atual estado baiano. Geometricamente, isto significa que o aqui poderia ser em muitos possíveis lás.

Mas é na Yapira onde os Payayá atualmente desejam ser inumados. Os que moram longe desta recente centralidade, mesmo em lugares simbolicamente fundamentais à trajetória Payayá, têm manifestado essa solicitude tumular. Por que ser enterrado na Yapira, se mesmo nela a violência é brutal e não considera nem as exéquias?

Porque nela o silêncio ressoado irrompeu em gritos que farpearam a razão cínica do Mesmo. Porque nela o elo coletivo tem conseguido que as ações desenraizadoras e a alergia quizilenta ao Outro não continuem imunes na vala das casualidades comuns. Porque nela foi possível reunir condições concretas para a efetivação da ética, que torna o lugar conhecido, o inapreensível. Porque nela a raiz da Gameleira vive e faz da Yby o aqui e o para-lá, (sem)sentido da alteridade.

Na Yapira e adjacências, os topônimos Poço Preto, Lagoa da Onça, Maracaiá (gato pintado), Grama, Utinga, dentre outros, são designações Payayá que marcam sua geograficidade e historicidade, uma reunião no Dito, que expõe a responsabilidade do dizer. Na Yapira conseguiu-se minimamente condições para afirmar a alteridade, acolhimento que possibilita uma outra hospitalidade: metafenomenologia do lugar.

Na Yapira encontrou-se alimento para enfrentar o sabor, muitas vezes, trágico do acorrentamento manifesto em três níveis, que dizem respeito ao corpo, ao mundo e à temporalidade. Estes níveis, apresentados e discutidos por Lévinas (2000) no texto “*Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*” nos ajudam a compreender os conflitos vividos pelos Payayá no desenho da sua luta pelo aqui na Yapira, do viver e do morrer nela e para ela.

Em relação ao primeiro nível, a aderência do Eu ao corpo marca o drama de não poder escapar de si mesmo, “*le goût tragique du définitif*”²⁴ (LÉVINAS, 1994, p. 30). As enigmáticas vozes do sangue Payayá não se calam, mesmo ante o hibridismo biológico. O tugúy sempre se manifesta, cuja corrente não se pode romper, somente estranhar e negar, pois sua presença é irremediável. Como afirmou o Cacique Payayá, em distintos momentos: “Nunca vi filho de passarinho ser gato” (Cabeceira do Rio, dezembro de 2016), “Filho de passarinho, é passarinho. Neto de passarinho, é passarinho” (Cabeceira do Rio, dezembro de 2018). Notadamente, esta mesma

²⁴ Tradução livre do original: “gosto trágico do definitivo”.

narrativa é válida para o outro envolvido na relação de miscigenação, que também pode afirmar a preponderância da sua hereditariedade. Abre-se então a aparente possibilidade de “escolha identitária”. Entretanto, ainda assim, o corpo continua sendo veículo misterioso do encadeamento ao Eu. Por nascimento, já se está ligado de antemão a todos aqueles que são de seu sangue (LÉVINAS, 1994):

Otto: E você ver que a gente anda por aí, a gente bate o olho nesses chamados descendentes, mas a gente reconhece. **O jeito fica! Maneira, forma de expressão, fala... Fica! Fica no corpo.** E é comum aquela aparência, mesmo quando você fica muito branquinho, lá na frente aquilo sai, cara. Não tem pra onde você correr.
Alba: eu tenho uma amiga que é assim. São 3 filhos: 2 loiros e uma saiu a ...[interrompe]



Figura 21: Corpo e expressividade – Otto Payayá
Foto: Henrique Lima Marandola, 2018.

Otto: filho do mesmo pai. Aqui tem uma família que é a família mais conhecida dentro da Chapada [...] Vieram nas Caravelas de Cabral, eles contam aquela história, endeusa o avô, aquela coisa toda. Só que um

deles casou com uma índia e todos eles branquinho, bem clarinho, né? Aí outro dia fui na fazenda deles [...]. Na hora que eu fui chegando assim, veio um técnico comigo e aí ele falou: vamos entrar aqui, e o cara tava parado perto da cancela com uma caminhonete. Se índio tem aparência, aquele cara é o verdadeiro índio. Era o tataraneto dele. E ele ficou me olhando assim, eu olhei pra ele. E o cara que tava comigo olhava pra ele e olhava pra mim assim. [...]. Aí ele falou assim: olha fulano, eu quero te apresentar um amigo meu aqui: Otto Payayá. Ele olhou pra mim e falou: eu já ouvi falar de você. Eu nunca tinha visto o cara. Então se você olhar por aparência, ele é muito mais índio do que eu. Aí quando você vai saber a história dele, que ele passa a relatar, o bisavô dele casou com uma índia. Todos os filhos branquinhos, tá, tá, chega essa geração, **o sangue apareceu** (Otto Payayá e Alba Kalil Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018, destaques acrescentados).

Essas narrativas destacam a marca indelével do sangue, ao tempo que também expandem a noção de corpo, situando-o para além do físico, inscrevendo-o na relação com a cultura, em sua “forma de expressão”. Corpo vivo, fenomenal, não apenas expressa, mas é dotado de expressividade, em si e para além de si (Figura 12), como ação de evasão, de anúncio e de contradição entre o Dito e o Dizer. O corpo não é simplesmente um passivo onde a indianidade se manifesta. Ele é marcado por sua relação com o mundo (segundo nível): corpo situado e tensionado pelas relações de poder. Trata-se de uma geografia corporificada, como tem proposto os geógrafos brasileiros Joseli Silva e Márcio Ornat, os quais afirmam que o corpo é fundamental em nossas experiências espaciais, sendo ele mesmo um “corpo-espaço” (SILVA; ORNAT, 2016, p. 72) à medida que não pode ser entendido fora do lugar de sua própria constituição.

Por isso, a fosforescência da aderência Eu-corpo-mundo dos Payayá deve considerar a geopolítica das suas experiências corporais-espaciais, sobretudo no âmbito da racialização das relações sociais, por meio das quais os Payayá tiveram seus corpos interditados e adjetivados com expressões pejorativas. Um exemplo disso é sua rotulação como “bugres”. Este era o adjetivo, que também cumpria a função de substantivo, usado para qualificar e nomear genericamente muitos Payayá, quando trabalhavam no estado de São Paulo ou mesmo na cidade de Salvador. Segundo o sociólogo Guisard (1999), bugre é um termo originado de um movimento herético na Europa no período da Idade Média que, posteriormente, foi associado aos indígenas

da América por sua cor de pele, seus traços faciais, seus hábitos culturais, dentre outros, compreendidos pelo olhar colonial a partir da sua estreita correlação com o significado do termo: “o devasso, o sodomita, o pederasta, o infiel [...]” (GUISARD, 1999, p. 92).

Na Yapira e mais amplamente, na Chapada Diamantina, os Payayá têm tido mais liberdade de circular, sem que a geopolítica dos seus corpos seja explicitamente cifrada ou rostificada por qualificativos insultuosos. Quando isto acontece, rapidamente o conflito se manifesta, como enuncia Otto Payayá: “Aqui na região ninguém corta firula comigo. Eu já vi uns dois que tentou vim querer me emparedar e se deu mal. E depois também você vai se afirmando, as pessoas ou passam a te respeitar ou não bem sei o que é que é” (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

A consciência da ligação Eu-corpo-mundo manifesta pelos Payayá na Yapira também se estende à aderência ao seu passado irrevogável (terceiro nível), que lampeja a impotência do que não se pode reparar, esconder, nem tampouco apagar. Yapira

é, assim, lugar para se inumar, como descanso. Repouso na hora da morte, mas igualmente no tempo de vida, na qual é possível expressar uma alteridade que acolhe.

Tomar consciência dos três níveis é se libertar, não estar preso, sobretudo no que se refere à separação alma-corpo que fora cuidadosamente construída ao longo da modernidade e da colonialidade ocidentais. Eu-corpo-mundo retoma a inseparabilidade que somos, redirecionando o sentido da Yby para a própria alteridade em sua metafenomenologia.

Alguns Payayá que passaram a maior parte da vida em São Paulo retornaram para Yapira. Os tantos outros que estão em diferentes cidades, seja na Bahia ou mesmo em São Paulo, que não realizaram tal movimento, no entanto, também participam desta retomada, reconhecendo na Yapira esta referencialidade. A inseparabilidade

de si, do mundo e do passado se entumece neste lugar, entre nascimento e in-finitude. Ali, os Payayá hostilizados encontram a mínima hospitalidade no viver, a qual

passa a orientar a sua inumação e também a subsidiar a efetivação do outramente que ser.

4.3 Hospitalidade e hostilidade

O lugar acolhe os Payayá, os Payayá acolhem o lugar. Sincronia do Dito? Neste caso, sim, mas não a ele restrita, nem tampouco por ela orientada. Afirmção do lugar como refúgio que ampara os Payayá na defesa de uma autenticidade idílica? Para eles, lugar não é algo fechado, coerente, que os blindam da hostilidade adventícia. Lugar não envolve relação de posse, embora o Território sim. Mas nem neste a autenticidade é louvada enquanto correlação à pureza da condição autóctone. O recurso à história e à geografia dos Payayá não é por eles realizado em função de uma forma pré-definida do que se foi. A autenticidade não pode ser pensada em termos de similitude e de permanência, nem tampouco como reação alérgica ao estrangeiro norteada por uma busca de “purificação cultural” (BURKE, 2013, p. 86). Ao contrário, os Payayá reconhecem a importância do Outro na sua própria identidade (fora dos termos tautológicos). Não é somente no âmbito de um hibridismo biológico e cultural que o Outro está presente, mas no sentido mais radical, à medida que A é B. Admitir autenticidade, neste sentido, é situar-se no terreno da ética da alteridade.

Para os Payayá, o lugar não se confunde com uma fortaleza exclusiva. Lugar é alteridade pela qual eles se sentem obrigados a acolher. Lugar implica responsabilidade que os acompanha, onde quer que venham a habitar, a exemplo da luta pelo rio Tamanduateí quando viveram em São Paulo. Esta experiência reforça a relação entre lugar e o outro modo que ser, à medida que ele não encerra uma superlatividade coagulada pela consciência. Entretanto, isto problematiza uma questão que já levantamos, que diz respeito ao aqui como qualquer lugar.

Conforme temos defendido ao longo desta tese, a localização não é uma presença sobre uma extensão abstrata. Entretanto, ela não está somente relacionada aos sentidos. Na Yapira e no sertão da Bahia, mais amplamente, a história confere sentidos que tonificam a razão deste aqui Payayá. A tomada de consciência do passado irremissível, elucidado nos próprios topônimos, contribui para a aderência dos Payayá

à ambiência sertaneja. Mas, esta situacionalidade também se dá pela tensão entre sentido e sem-sentido.

Na tensão entre o visível e o invisível, entre a consciência situada e a subjetividade anárquica, destaca-se a geograficidade. Este modo de ser Yby pode ser interpretado como expressão do vivido e do tematizado que possibilita saberes partilhados no âmbito da cultura Payayá. Estes saberes podem potencializar o acolhimento do lugar, não enquanto definição de um modelo para acolher, mas como fomento às condições de efetivação ética.

Entretanto, o sentido ético defendido pelos Payayá nos leva a repensar a própria noção de geograficidade, pois ao fim, ela mesma é uma relação ética, desenhada pela imediatez, farpa da razão, que incube a ligação metafísica com o lugar. A ética acompanha os Payayá e se realiza em qualquer lugar, mas efetivamente ela é potencializada no sertão da Bahia. Não podemos desconsiderar que a Gameleira, assim como o Jatobá, a Umburana, e tantas outras plantas sagradas aos Payayá, por exemplo, não estão distribuídas em todo o mundo. Estas estão regionalmente situadas, o que não quer dizer que o para-lá que elas ensinam esteja aprisionado a um aqui específico. Não é a plastificidade de determinadas formas e sua imprescindível presença que orienta a ética. Mas, é justamente pela ligação entre o senso de pertença à Yby dilatado na geografia do sertão da Bahia e a responsabilidade irrefutável pelo Outro que dimensões distintas do universo místico Payayá se complementam.

A ética Payayá descreve uma “ambiguidade insuperável”, tal como destacada por Santos (2009, p. 261), pois ao mesmo tempo que há uma complacência em si, manifesta pela alegria compartilhada em pertencer à terra, e não o contrário, também há a inquietação para-o-Outro, por meio da qual o vestígio da fruição é refutado, impossibilitando o regresso do eu a si. O sabor de ser Yby é conciliado com a responsabilidade interpelada pelo Outro.

Como pensar esta responsabilidade de acolhimento do Outro considerando o atual contexto político brasileiro, no qual ações homofóbicas, misóginas, sexistas, racistas, predatórias, dentre outras, têm ganhando força e validade ante a convergência de princípios militares e religiosos? Após séculos de guerra explícita entre Payayá e colonizadores e de sua continuidade oscilante sob o alzo de generalizações cínicas e

da bazófia triunfalista dos valores neocoloniais, falar em acolhimento ético pode soar como presunção alienada ou alienante. A leviandade estarecedora destas ações nos impõe a necessidade de contraposição, do contrário, nos situamos na cadeia das cumplicidades.

A grave atualidade desta guerra não sucumbe o sentido ético, somente o reforça. Os múltiplos conflitos envolvendo a alergia ao Outro, o patrulhamento ideológico, os embates regionalistas, o assassinato de lideranças indígenas, a ontologia que totaliza, a geografia que segrega, a história que universaliza, dentre tantas formas de violência, revelam a importante relação entre política e ética. O esforço de destacar esta aproximação tem sido empreendido por alguns autores, como os filósofos Jacques Derrida (2003; 2015) e André Farias (2018), ao desdobrarem a filosofia levinasiana do acolhimento do Outro a partir do tema da hospitalidade, revelando a tensão entre a incondicionalidade ética e a condicionalidade política.

Os Payayá sentem na pele a radicalidade desta aproximação, entendendo a própria ética como política. Em uma sociedade marcada por violentas negações da alteridade, a hospitalidade não se realiza sem conflitos. Como afirmou Otto Payayá (Cabeceira do Rio, dezembro de 2018) “[...] tem que partir pra o embate. Não tem outra forma”. O conflito assume sua função política, como afirma Farias (2018, p. 75), tornando a “[...] cultura uma matéria a ser moldada”, pois “[...] no fundo não é sem hostilidade que a hospitalidade toma forma no mundo”.

A luta é cotidiana e está sempre acompanhada por uma exposição ao ultraje. Muitas vezes é necessário a não conformidade com as regras sociais, portadoras do conservadorismo político e da colonialidade quase congênita. Mesmo após anos de resignação e um certo assujeitamento, os Payayá se recusam à “obediência imbecil”, nos termos de Gros (2018, p. 162), o que os leva a enfrentar três grandes núcleos da obediência cega, destacados pelo autor: a Administração, a Igreja e o Exército. Recorrentemente, estes núcleos são veículos de sobredeterminação do Outro pelo Mesmo. Tencioná-los é uma solicitude do Outro, cujo rosto assinala o enigma da responsabilidade. A luta, explícita ou implícita, se realiza tanto por caminhos institucionais, como a participação em conselhos da educação, de meio ambiente, de

cultura entre outros, seja em âmbito local ou regional/estadual, quanto na atuação cotidiana.

No que se refere às duas instâncias estatais, administração e exército, o embate, que possui uma espessura histórica, se metamorfoseia, mas se mantém. Seja nos embates da arena que atuam pelos direitos indígenas, junto às esferas de governo (municipal, estadual ou federal), seja na reafirmação da alteridade.

Os Payayá, nestes termos, irmanaram-se com outras pautas e movimentos, permeando sua formação e atuação. A própria retomada, em si, é a grande tarefa que esta geração lega aos Payayá, nos enfrentamentos que já discutimos nos capítulos anteriores: com a historiografia, com a FUNAI, com os movimentos indígenas, com as esferas do Estado e consigo mesmos. Décadas de tal trajetória revelam, atualmente, um forte sentido de passagem vivido pela geração mais velha, que vê seus dias futuros se encurtando, remetendo à necessidade da formação de novas lideranças.

Agora mesmo você tem que continuar na luta. Tem que ir pro embate mesmo. Não sei o que vai acontecer. Eu tô me sentindo mal porque eu já não tenho, nem eu e nem Juvenal, mais aquele vigor do embate, de ir pras praça. A gente já não tem mais. Ele tem quase 80 anos. Eu também 60 e cassetada. Então, é difícil você acompanhar. Mas eu acho que nessa ATL [Acampamento Terra Livre] que vai vim aí, eu vou ter que ir pra Brasília. A gente vai se juntar lá. Talvez não vai pra linha de frente, mas ficar ali pela retaguarda ver o que é que pode acontecer (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Não se trata de arrefecimento, ao contrário, é sentir a dor irreduzível de não dispor do vigor necessário para se posicionar na linha de frente. É sofrer diante das limitações que dirimem sua exposição e sua vulnerabilidade radical pelo Outro. Lamentar não ter a mesma energia dos anos de sua juventude para ocupar as praças não é entendido como um ato heroico, mas um colocar-se na condição de sujeito que não pode se furtar à responsabilidade. A essência é suspendida pelo desinteressamento, pois já não se trata de uma mera exposição em função do ser e do não-ser, mas da tradução do Dizer, sentido ético do “eis-me aqui”.

Por outro lado, poderíamos afirmar que se trata de uma persistência na essência, na qual o *esse*, segundo perspectiva levinasiana, é interesse, sustentado em uma guerra de uns contra outros. Mas, ocupar as praças é justamente contrapor a

multiplicidade de egoísmos alérgicos. Esses conflitos traduzem o ser a partir da significância da aproximação, cujo sentido supõe o desinteressamento dos Payayá, quando exprimem que a responsabilidade pelo Outro não é somente uma preocupação com a vida do semelhante Payayá, mas é resistir à morte de qualquer Outro, inclusive do terceiro, o Outro do Outro, dada a preocupação em garantir Yby (no sentido amplo) para os que vêm.

Ir para a retaguarda no Acampamento Terra Livre é também uma forma de abrigar aqueles que assumirão o enfrentamento e a luta. Entretanto, a preocupação com a continuidade dessa luta, especialmente quando sublinhada a necessidade de formação de novas lideranças, marca uma relação entre ética e moral, à medida que o esforço em garantir a liberdade do Outro (ética) é associado à formação social de um coletivo que fortaleça o projeto da comunidade Payayá (moral).

O embate com as igrejas, sobretudo as de origem cristã, é um capítulo importante da história colonial que oferece uma cintilante imagem do movimento de aquartelamento indígena nas américas. No entanto, como já pudemos discutir ao longo da tese, este processo não é apenas um capítulo da história colonial, mas se reinventa e se presentifica continuamente na alteridade Payayá.

Não apenas pelo papel que a conversão ao cristianismo legou em termos de apagamento Payayá, como já mencionado nas narrativas do Cacique Juvenal Payayá, mas pela ação de enfrentamento que eles passaram a promover, não mais somente contra a Igreja Católica, personagem central da colonização, mas também contra as igrejas neopentecostais (chamadas “Evangélicas”), cujo protagonismo nas cidades do interior têm sido avassalador.

A responsabilidade Payayá, frente às igrejas, os leva para dentro delas, em uma hostilidade que busca o confronto. Não abrem suas portas para o acolhimento, mas busca-se tensionar o Outro que em seu próprio “aqui”.

Teve outras igrejas que nós já fomos pra dentro das igrejas e eles querem vim aqui e eu mesmo me posiciono contra. Não! Eu quero é ir lá. Eu tô no quintal dele. Aqui não. Você tando no quintal do cara, a discussão pode aflorar mais, porque ele vai se sentir à vontade e eu vou ter mais condições de provar pra ele que ele tá errado. Se ele vim aqui, ele pode ficar acanhado de não levantar ... “eu tô na casa do cara, eu vou questionar não sei o que...”. Então quero pegar ele é no quintal

dele. [...]. Outro dia eu falei com um pastor: as suas lideranças lá dentro do congresso tá pregando a dizimação dos povos indígenas e o Jesus que você prega, ele era um revolucionário. Ele vivia com os mendigos, com os pobres, com as prostitutas, com os ladrões. E nós somos povos tradicionais e vocês estão indo contra a natureza, contra esses povos, se aliando aos ruralistas, a bancada da bala. Que Deus é esse que você tá pregando? E a gente acaba explicando também que o Deus dele não é diferente do meu. Eu só apenas dou um nome diferente pra ele, mas é o mesmo Deus (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Essa posição de embate, de confronto no território do Outro aponta uma radical hostilidade que rasga as geometrias coloniais. O mesmo tem sido feito com a Igreja Católica, cuja culpa na Guerra dos Bárbaros não é poupada na historiografia, embora a inteligibilidade da história não seja absoluta frente à ausência da responsabilidade.

Os primeiros que a gente sentou aqui foi a igreja católica. Não aqui. Nós pegamos a igreja católica em Salvador. Nós passamos um dia sentado com eles, conversando com eles. A cúpula da igreja católica. E nós fomos em três pra lá conversar com eles, sentamos e a reunião começou oito horas e a gente foi discutindo com eles. Depois do almoço, a conversa voltou novamente e terminou cinco da tarde. E o bispo, não sei que cargo ele tinha lá dentro da igreja, depois ele escreveu uma matéria no jornal pedindo perdão pelo que a igreja católica fez com os povos tradicionais. Juvenal acho que tem essa matéria e depois ele disse assim “olha, nós não sabíamos. A igreja católica atual não sabe nada sobre as atrocidades que a própria igreja cometeu com os povos indígenas no Brasil e na Bahia” (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Hostilidade se converte em hospitalidade apenas na diferença, não na identidade tautológica. Os Payayá estão dentro das igrejas, realizando seus thóres, assumindo seu papel de docência em defender a radicalidade da alteridade. Sua ética se revela neste acolhimento, mesmo do Outro que o nega, expressando no próprio cotidiano esta luta que é diária e contínua.

Sua atuação no rio Utinga, amplamente difundida, é outra das manifestações desta luta que é ao mesmo tempo hostilidade e hospitalidade. O confronto promove a articulação e o acolhimento; a preservação ambiental não é de suas propriedades, de seu aqui como lugar geométrico ou território circunscrito. A geograficidade Payayá é destituída de limites aquarteladores, como uma imersão, e

isso os permite transitar, lutar e acolher. Nos embates pela preservação (ou em outras de suas lutas), não há separação entre Payayá e não-Payayá: o confronto reúne.

Não é de se admirar, portanto, que a preocupação com moldar e mudar a cultura, seja sempre presente em suas ações, falas e gestos. Que significa moldar, neste caso? Não tornar idêntico a si mesmo, mas permeá-la e torná-la permeável.

Academia é muito bom, muito bom. Mas se você pegar tudo aquilo que a academia passar pra você lá, você tá aprendendo tudo que eles estão te ensinando. Você precisa trazer o que a academia te ensinou e chegar e dosar com o conhecimento popular. Você passa pela vida, você fica arrogante e você encontra muito (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Este sentido ambivalente do conhecimento, entre o que Otto Payayá chamou de “conhecimento popular”, ou seja, a sabedoria e os saberes vividos e construídos coletivamente por seu povo, e o conhecimento acadêmico, também se apresenta de forma conflitiva, e vimos vários exemplos ao longo desta tese. Desde os embates históricos sobre a “humanidade” ou não dos povos indígenas, passando pelo papel da historiografia e da ciência em aquartelar os indígenas e negaram sua alteridade, sistematicamente promovendo sua redução ao Mesmo, até a decretação oficial de sua extinção, por parte da historiografia, reduzindo-os à condição de miscigenados e ninguentade.

Talvez seja necessário acrescentar, junto com a Administração, a Igreja e o Exército, a Ciência, na condição de conhecimento racional, objetificador e sistematizado, como um quarto núcleo promotor de obediência cega, dado que esta alimenta e é utilizada pelos outros três núcleos em muitas de suas construções.

Contra tal núcleo, que tem uma forte atuação formadora, o papel docente Payayá se reforça, visando a alteridade:

Esses dias mesmo eu encontrei uns caras que se formou aí, eu falei “rapaz, sinceridade, eu tô com um pouco de vergonha de vocês”. “Ah por que Otto?” Eu falei: “não cara, eu tô me sentindo envergonhado com a posição de vocês. Você vem pro um encontro desse aqui, a gente não ver mais vocês com um colar, com uma pintura, com nada. Você chega aí como executivo, cara? Você tem que saber que lá na aldeia tem um bucado de moleque ainda bicho, de garotos, de garotas, que precisa do teu apoio lá dentro, que precisa ver você segurando um maracá,

com o pé no chão lá, fumando um cachimbo, chamando por Tupã, invocando as forças espirituais lá dentro. Então você me apresenta um sapato executivo de não sei quantos mil reais.” É ruim? Não, não é. Mas lá dentro da minha comunidade eu preciso dar exemplo. Eu preciso tá lá com meus velho lá dentro (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

O Dito por Otto Payayá pode ganhar as cores de um aquartelamento interno, de uma negação da possibilidade do acolhimento do Outro. No entanto, ele aponta seu dedo hostil não para o “sapato executivo”, mas para a ausência do colar. Não é uma exigência de purificação, retirando o sapato, mas é o clamor pela responsabilidade (o exemplo para os meninos, o respeito para com os velhos) que demanda a não negação, o não esquecimento da indianidade. Trata-se de uma docência na qual hostilidade e hospitalidade são sempre inseparáveis.

Esta docência é face de sua ética, que mesmo em sua associação com a moral, não aquartela as gerações mais jovens. A preocupação com a formação social e cultural tem um sentido de responsabilidade, sem impor qualquer tipo de julgo aos mais jovens ou quaisquer outros que se posicionem ou não frente ao chamado “eis-me aqui”. Isso apareceu muitas vezes na interlocução com os Payayá, sempre de maneira ética, não impositiva.

Meu filho não tem estereótipo na verdade. Agora eu sei que ele é meu filho e eu sei quem é meu pai, quem é minha mãe, sei quem é meu avô, minha bisavó. Aí eu vou discutir ele e forçar ele... [assumir ser Payayá] Não... mas nunca chamei meus filhos pra dizer ele é índio. Eles se dizem índios. Nós somos isso (Juvenal Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2016).

Esta pedagogia Payayá é de hospitalidade, de acolhimento junto à alteridade, como resposta e posição. A cobrança se dá não por uma ideia de preservação ou de legado, de continuidade ou de mesmidade: os Payayá manifestam, assim, a ética da alteridade em sua radicalidade, sem colocar sua própria existência à frente do outramente que ser.

Nós mesmos passamos pela pedagogia Payayá. Em nosso primeiro encontro, pautado por estranhamentos múltiplos que advém de toda nossa formação e vivência, sentimos a hospitalidade na alacridade da presença, mas também

experimentamos uma certa hostilidade, que provocaram reações múltiplas como asco, medo e negação.

Depois de percorrermos caminhos vicinais tortuosos, de nos perdermos em suas ramificações, chegamos à Yapira. Eram onze horas da manhã. Não sabíamos o endereço exato da casa do Cacique Juvenal Payayá, onde pretendíamos chegar. Nos comunicamos alguns dias antes por celular, mas neste breve contato o endereço que nos fora dado era “Cabeceira do Rio”. Mesmo ansiando por informações mais detalhadas, nos contivemos, pois dada nossa experiência no sertão centro-norte da Bahia, supomos que a localização no rural era dada pelas relações de vizinhança. Bastaria apenas saber o apelido que o identificava naquele povoado para que qualquer pessoa soubesse indicar a direção. No entanto, para isto, era preciso uma mínima convivência, a qual não tínhamos. Descobrimos depois que era “Vena”, mas somente as pessoas mais velhas os chamam assim. Naquele momento, não julgamos delicado perguntar-lhe pelo apelido. Nem sempre eles são afetuosos a quem se refere. Já tínhamos uma importante referência, “Cacique Payayá”, e também contávamos com o celular, pelo menos até descobrirmos que a operadora que utilizamos não dispunha de cobertura naquela área.

A chegada à Cabeceira do Rio foi de sucessivos deslocamentos. Timidez, preocupação com a cordialidade nesse primeiro contato presencial e insegurança provocada tanto pela inexperiência com temáticas indígenas, quanto pela ausência de um roteiro pré-definido de questões a serem perguntadas (metodologia comum em nossa prática anterior à tese). Nos sentimos literalmente fora do lugar.

Mas estávamos no caminho desde às cinco horas da manhã. Fomos perseverantes. O mínimo que poderíamos fazer era nos dirigir a alguém e perguntar se conhecia o cacique e se sabia onde era sua casa. A esta altura, ainda tínhamos a expectativa de encontrar uma aldeia estereotipada a partir das representações comuns como as que arrolamos ao longo desta tese. No entanto, não encontramos nenhum vestígio da aldeia que esperávamos e, na realidade, nem mesmo o povoado chegamos a entrar, ficando à sua margem, na estrada.

Nossa pele sentia o sol. Áspera pela granulometria da poeira que a ela aderiu, com as maçãs do rosto vermelhas de tanto vagar no silêncio efervescente dos

caminhos até Yapira, nos deparamos com uma cerca verdejante, bem espessa, cujos portões estavam abertos, embora não fosse possível visualizar o que estes resguardavam. A entrada era como um túnel feito de plantas. Entramos com a sensação de nos depararmos com a aldeia, fruto de representações e da ansiedade do encontro. A cada passo o coração acelerava e alimentava nossas representações idílicas. Porém, o horizonte se abriu. Três homens adultos e uma senhora estavam a conversar em uma varanda. Não havia aldeia, era uma casa simples, semelhante a tantas outras do rural que conhecíamos. Não tínhamos noção que estávamos na casa de Lourdes Payayá, nem também soubemos disso naquele momento. Cegamente, meio desconcertadas, só queríamos chegar na casa do Cacique Payayá. Muito receptiva, Lourdes nos informou como chegar até lá.

Na realidade, nós já havíamos passado pela frente da casa dele e não tínhamos notado sequer a presença de uma coluna de cor branca com o nome “Payayá” adornado por desenhos lineares nas cores vermelho, amarelo e preto. Estávamos cegas pelas representações. Ali finalmente encontramos o cacique. Mesmo próximo ao horário do almoço, queríamos nos certificar desse encontro.

Ao chamá-lo, fomos convidados a entrar. Estávamos acompanhadas de mais três alunas do *campus* IV da UNEB. Nos apresentamos e cuidadosamente tentamos agendar uma conversa para o período da tarde. O Cacique Juvenal Payayá havia acabado de acordar, pois na madrugada havia participado de uma festividade com os demais Payayá na Yapira. Ainda assim, sua esposa, Edilene Payayá, nos convidou para o almoço. Aumentou a quantidade de feijão a cozinhar, adicionou ovos de galinha à carne, acompanhados de banana e farinha. Fartamente todos comeram, saboreando o tempero de Edilene e as interlocuções tecidas naquele momento.

Éramos ali estrangeiros, recebendo o tempo dos hospedeiros, seu espaço, e simultaneamente, a partilha de seu alimento, sem que eles soubessem dos nossos objetivos. Como dissemos, nosso contato por celular foi muito breve. Fomos acolhidos de imediato, sem muitos porquês. A hospitalidade foi dadivosa, implicando uma relação de confiança antes de qualquer escrutínio ou exame prévio que permitisse descortinar o amplo horizonte da lucidez do saber preliminar ao ato. Ficamos envolvidos espontaneamente, sem a necessidade de conjurar o desconhecido.

Eles poderiam mostrar-se ressabiados, ou até mesmo não nos receber, pois apesar de toda a relação e abertura à academia, naquele tempo, os Payayá sentiam a necessidade de estar mais reclusos. Estavam desgastados da “canetada” dos cientistas, conforme ficou explícita em muitas narrativas.

Preste atenção. Você comentou da aldeia que tinha aqui no vale do Utinga. Num final de semana o governador emitiu uma ordem que vá lá e acabe com todos. Sim, acabou com todos. É o que Dra. [...] disse e nós questionamos ela. [...] Ela começa, início, meio e fim. Só que numa canetada ela desmonta os Payayá. “Desaparece o último grupo dos Payayá”. Eu perguntei pra ela: Dra., me explica uma coisa: numa guerra morre todo mundo? No Japão jogaram uma bomba lá em Nagasaki e Hiroshima. Morreu todo mundo? “Ah não sei Otto”. Ah, eu gostaria que a senhora me afirmasse, porque eu já conheci gente que participou daquela guerra. O cara com o corpo todo queimado, já velhinho em São Paulo. Sim gente, morreu todo mundo? As primeiras pessoas que fogem de uma guerra são meninos, são mulheres, aí vem esse pessoal que depois começa aparecer nessas fazendas. São arrebanhados por fazendeiros, arrebanhados pela Igreja Católica... Tem fundamento (Otto Payayá, Cabeceira do Rio, dezembro de 2018).

Otto e tantos outros Payayá nos mostraram o quanto a ciência rostifica e participa do processo de muramento que os nega e tenta sufoca-los. Mesmo assim, nosso primeiro encontro foi marcado pelo “**fazer antes e compreender depois**” (FARIAS, 2018, p. 30, destaques no original), orientado por uma ética que não somente possibilitou receber o estrangeiro, mas que se traduziu na renúncia do vício de precaução que amaina o trauma da alteridade.

Este também é o sentido da hospitalidade ética destacada por Farias (2018), ao passo que salienta a impossibilidade de concebê-la alienada da moral da hospitalidade. Concordamos que a decisão de sermos acolhidas nesse primeiro encontro, suspendeu alguns critérios do acolhimento (a exemplo, do prévio exame dos porquês). A ética da hospitalidade pesou sobre a moral. No entanto, percebemos que a natureza da moral também mostra sua força, no próprio fato de admitirmos culturalmente temporalidades e espacialidades que identificam Payayá e não-Payayá, atreladas a condições diferentes de tratamento. Mesmo quando circulamos na Yapira, fomos sempre reconhecidos como “de fora”, pelos olhares que por vezes em nós se fixavam, pelo cuidado de alguns de verificar a origem apresentada na placa do carro,

dentre outros gestos. Nesse contexto, questões relacionadas ao hábito, “teoria mais acessível de justificação da moral” (FARIAS, 2018, p. 17), como nosso sotaque, nossas crenças, etc., possibilitou identificar e ratificar os de dentro e os de fora.

A tensão entre ética e moral foi inolvidável naquele primeiro encontro com os Payayá. Esta tensão chegou a nos apavorar. Após o almoço com Juvenal e Edilene Payayá, ficamos debaixo de uma árvore. À sombra, à suavidade do vento e ao frêmito cadenciado das folhas secas circulando no chão continuamos a conversa, até que o ouvido fino captou a agudez de um grito que se elevava acima das nossas cabeças. Era um rato que abruptamente caía no chão, somado a outros que em seguida também despencaram. O feixe de olhares se fixou, percorrendo a agilidade dos ratos enquanto ficávamos perplexas com a feição de naturalidade de Juvenal Payayá. O cachorro, que conseguiu abocanhar um deles, de imediato saiu para saboreá-lo.

Enquanto isso, sentíamos na boca a adstringência daquele momento, que parecia fazer refluir nosso almoço, até que mais ratos caíram junto com uma cobra de aproximadamente um metro e meio. Assustadas e de certa maneira, embasbacada com a territorialidade que ali se realizou, nos falamos apenas por olhares. Experimentamos a posição do adventício. O temor que culturalmente aprendemos a direcionar a esses animais basicamente nos levaria a correr deles ou a tentar matá-los. Mas estávamos na casa de indígenas, diante do cacique, que nos paralisou com seu olhar e seu riso estonteante. Atônitas, ficamos ali explorando o volume do nosso silêncio e simultaneamente, correspondendo aos gestos de Juvenal Payayá, expressamos um sorriso que catalisava tamanho susto.

Pela ética, Juvenal Payayá não partilhou da nossa quizila naquele instante. O exercício de amar a liberdade do Outro, que também se faz cultura Payayá, tensionou nossa pretensão reativa, adequada à nossa moral desdenhosa para com certas espécies de animais. O rato, a cobra e a própria árvore não são coisas, nem corpos a domesticar. Ali era seu aqui, embora por circunstâncias alheias, deixou de ser, ao menos para os ratos que conseguiram escapar. Ainda assim, eles permaneceram no lugar, não enquanto ponto no plano extensivo, mas na sua ambiência vital multi-escalar.

Ali não se configurava uma mesmidade, ainda que na cintilância impulsiva cogitamos essa possibilidade. A assimetria da relação é necessária. A própria proximidade hiperbólica não consiste em uma fusão ou dissolução da alteridade. Ao contrário, ela é a impossibilidade de domínio do Outro, independente da disposição ou não do *logos*.

Os Payayá vivem a partir do sentido ético que os impõe acolher o lugar, que também não é continente que reúne conteúdos (plantas, rios, pessoas, etc.). Ele também é um Outro: alteridade que anima a pneumatologia Payayá. Trata-se de uma responsabilidade para com o lugar, o atendimento a um chamado que se expressa como acolhimento do rosto que não deixa de ser terra, abertura à sua insubstancialidade.



Figura 22: Exumação das ervas queimadas, tragadas e expelidas como fumaça espiritual
Foto: Jamille Lima, 2019.

Terra que se pisa, caminhando sob trilhas de águas, ou trilhas feitas pelos pés. Mas é também as marcas da terra nos corpos, pela resistência, pela exigência, pela demanda de todo o dia. É também o ar que, nesta pneumatologia, não se realiza fora da terra: é ela terra também. É pelo ar que a fumaça ritual dos cachimbos que exumam ervas, colhidas da terra, passam pelos corpos Payayá inspirando e expirando, tornando este corpo elo terra-ar a diástase de suas identidades. Compartilhar um cachimbo, circundar alguém com a fumaça ou espalha-la no ar do Território são maneiras de misturar-se, sem fusão, à terra. Imersão como inerência topológica pela respiração.

Os cantos ou *thorés*, realizados em diferentes ocasiões, também expressam este acolhimento. Marcam, sobretudo, a desmesura de um aproximar-se da terra, seja nas ocasiões festivas, nas reuniões espirituais, ou em um serão juntos em uma casa. Com os pés descalços ou calçados, cantando em conjunto, com maracás e corpos em oscilação ritmada, trata-se de um convite para celebração.



Figura 23: Prece junto à Terra
Foto: Jamille Lima, 2019.

Não é de admirar, portanto, que a cerimônia de 4 de janeiro de 2019, no Território Indígena Payayá, tenha sido iniciada pelo Cacique Juvenal Payayá com uma roda de thoré. Aquela cerimônia não foi só política, marcada pela hostilidade e demarcação de posições, como já discutimos, mas foi também sagrada e de conagração. Foi uma recepção, um agradecimento, uma oferenda, um compartilhamento e, sobretudo, uma celebração e um ato de acolher à terra. Ajoelhar-se junto ao solo, despir os calçados e cantar os thorés debaixo da mangueira foram apenas alguns dos momentos deste encontro.

O acolhimento da terra é, portanto, junto à terra, partilhando a roda com todos os presentes, Payayá ou não. Resposta ao chamado, posicionamento. Ali, cantamos:

Nhanderu etê	(Deus criador verdadeiro
Tupã Atã etê	Deus do trovão forte e verdadeiro
Amanacy etê	Mãe da chuva verdadeira
Aupaba abá	Terra, pátria do índio
Ekókatu abá	Paz, felicidade ao índio)



Figura 24: Roda de thoré: convite ao compartilhamento hospitaleiro Payayá
Foto: Jamille Lima, 2019.

A hospitalidade e a hostilidade Payayá afirmam que não se trata de tolerar o outro, mas da radicalidade do Outro-no-Mesmo. É uma completa inversão da razão colonial do imperativo de converter o Outro pelo Mesmo, trazendo-o para a mesmidade. Ao contrário, a ética da alteridade radicaliza a ambivalência entre abertura e fechamento, entre acolhimento e recolhimento, as quais delineiam uma identidade outra, cujos fundamentos metafenomenológicos nos leva à topologia.

4.4 A identidade é topológica



Figura 25: Sandálias do Pajé Esmeraldo Payayá
Foto: Jamille Lima, 2019.

Ibykuí, pó da terra, que marca o pisar na Yapira. Abrigando-se nas reentrâncias das sandálias do Pajé Esmeraldo Payayá, nas cavidades da parede e do chão, esse pó perfila uma certa monocromia do castanho avermelhado que,

paradoxalmente, reflete uma iridescência de cores implicadas nos sentidos de caminhar. Ele adere às superfícies, conferindo-lhes aspereza. Por isso, cobre as formas, mas também as descobre no âmbito da sensibilidade modalizada pela imagem. Exposição, pela qual a receptividade teórica à distância (manifesta pelo olhar contemplativo) recai em proximidade, a universalidade em singularidade, sob a perturbação da calma da não-ubiquidade do ser. Esta imagem nos interpela, não somente como ostensão à visão, mas sobretudo, comunica o rosto de terra que não se deixa esquadrihar. As sandálias, literalmente, não estão moldadas aos nossos pés. Podemos afirmar em um sentido po-ético que elas dizem respeito a pés cujo caminhar extrapola a gnosiologia de um aqui. Elas inspiram a indissociabilidade do compasso entre a ligação à Yby e o rastro incomputável da ética.

Nesta direção, a imagem não se reduz a uma impressão fotográfica e nem a uma paisagem exterior à visão. Ela afeta aos que permitem ouvir sua musicalidade, provocando a heteronomia que conduz para fora do nó de nossa substancialidade. Desta maneira, ela indica práxis e não contemplação.

Entretanto, no âmbito da Geografia a que estamos habituados, conforme mencionamos no primeiro capítulo, a imagem não movimenta, somente enquadra a realidade que se quer destacar. Ela é assim tornada ferramenta com a qual o geógrafo costuma ratificar análises científicas baseadas no distanciamento da realidade e, porque não, da alteridade que ela implica. Não é de se estranhar, portanto, que uma das frases muito conhecida e referenciada na Geografia brasileira seja “Tudo o que nós vemos, o que nossa visão alcança, é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca”, apresentada por Milton Santos (2008a, p. 88-89) em “Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia”. A reverberação deste trecho miltoniano geralmente é situado fora da própria relação entre o que é dado e o que se dá, entre noese e noema, que inspirou o autor em sua obra mais madura “Natureza do espaço: técnica e tempo. Razão emoção” (SANTOS M., 2008b). O movimento diz respeito à sua cristalização no instante. Banalizou-se a unilateralidade do ver e sua restrição ao privilégio da visão.

A interlocução com os Payayá, durante a pesquisa que envolveu esta tese, tensionou estas trivializações, questionando os esforços científicos de apreender

somente pelo olhar, reabilitando a sensação mas, sobretudo, a geografia de uma sensibilidade que não se limita ao papel gnosiológico atribuído à sensação. A geograficidade Payayá diz respeito a uma ética que transcende a fenomenologia do sujeito-consciência. Trata-se da abertura ao lugar, pelo qual o sentir conduz à imediatez da ação que funda a geografia e a diástase da identidade Payayá.

O lugar se dá na recusa de ser mero conteúdo ao olhar e de ser continente de paisagens panorâmicas. Lugar é, simultaneamente, materialidade e metafísica, próximo e distante. Ele é a integralidade do encontro suscitada por uma interpelação ética que resplandece no seu rosto. É o traço incognoscível designado por Yayá, Nhanderu, Tupã, Amanacy, dentre outros. Lugar é a exterioridade absoluta, Outrem, que impossibilita os Payayá de se furtar à responsabilidade anacrônica do acolhimento. Lugar é proximidade não-sincronizável que impede o repouso em si. É a alteridade radical pela qual os Payayá estão profundamente ligados a Yby.

Trata-se de uma geografia que dista do desprezo cristão pela terra (solo), sem, contudo, negar o céu. Por outro lado, o voltar-se à terra não significa concebê-la como céu habitável. As fragmentações e reduções são marcas do cristianismo latente no pensamento ocidental. Defender a Yby não é cometer um pecado, nem tampouco lutar por uma localização que permita minimamente acolher a existência, embora isto seja muito importante, dada a própria injustiça que subjaz na expatriação do Outro.

Os interesses explícitos nos agenciamentos de poder, que rostificam os Payayá e tantos outros povos indígenas brasileiros, visam negar-lhes a terra, situando-a no âmbito das relações de propriedade. Porém, para os Payayá, lugar enquanto Yby, não se reduz a uma satisfação ontológica, pois implica o pneuma que os conduz a outramente que ser.

A geograficidade Payayá contrapõe a tarefa colonial de desenraizar pessoas dos lugares, ao tempo que freme à própria noção de enraizamento costumeiramente aludida. Há uma valorização do movimento enquanto ética que transcende a cultura de um qualquer aqui, entretanto, de maneira alguma, a inquietação suscitada se traduz como disjunção da Yby. Estar enraizado, neste sentido, consiste na agudez do ouvir a terra e por ela lutar, apesar de toda a força gravitacional dirigida para extenuar a irrupção da luta. Enraizar-se não é repousar, mas conectar-se à Yby, ao mundo que se

faz lugar. A partir da ética, os Payayá são marcados pela Yby, que resplandece de tantas maneiras em distintos meios, tal como Ybykuí (pó de terra), Ybytú (vento), Ybytyra (morro), dentre tantos outros. A própria vogal “Y” que dá início a esses vocábulos está relacionada à água. A indissociabilidade vocífera, como mistura sem fusão. Ela é radical, no sentido etimológico desta palavra, do latim *radicale* (NASCENTES, 1955), ou seja, raiz, aquilo que conecta aqui e lá.

Como compôs o Cacique Juvenal Payayá (2016) em alguns dos seus poemas, a “lagoa parida da barriga da gameleira”; o rio que “voa sem asa e pena”, na forma de cachoeiras; a raiz da gameleira, situada na Yapira, que “protege a nobre tumba”, mesmo enquanto “mastro submerso e triste”; as mulheres e as crianças açuladas em “banquete de macabra fartura”; os sacambuasu, cujos “sangue e vida” estão “a verter na língua” dos imperialistas, não somente competem aos “traços mudos da história”, mas aos renascentes Payayá que respondem essa violência com a incomensurável responsabilidade do viver para o Outro²⁵.

Trata-se de ouvir a Yby e permitir que ela rompa os limites da identidade oriunda do encadeamento do eu a si. O(s) lugar(es) despoja(m) os Payayá, sem alienação, pois o Outro no Mesmo é o pneuma que reascende a própria individuação. O coletivo é reforçado pelo elo inalienável de cada um com o todo. A proximidade do lugar é a afecção pela qual a identidade não é lógica, mas topológica. A ética arranca o Eu de sua quizila, provocando uma geograficidade no seio da própria identificação, a maneira do “outro em mim”, na expressão levinasiana. O sentido ético desta geografia faz com que A possa ser B. Ela marca a impossibilidade de calar-se ou de fazer-se surdo ante a proximidade enigmática da Yby, metafenomenologia da alteridade.

Essa relação, enquanto alteridade pneumática, manifesta-se na geograficidade dos Payayá em muitos momentos. Os rios, por exemplo, já mencionados ao longo da tese, expressam a radicalidade desta geograficidade, em sua ética, fissurando a objetificação moderna que leva à sua morte (o seu próprio uso e

²⁵ Os trechos entre aspas são versos de Juvenal Payayá. “Lagoa parida da barriga da gameleira” encontra-se no poema “Lagoa da Festa” (PAYAYÁ, 2016, p. 87-88); “voa sem asa e pena” no poema “Depressão” (PAYAYÁ, 2016, p. 121); “protege a nobre tumba”, “mastro submerso e triste” e “traços mudos da história” no poema “Gameleira” (PAYAYÁ, 2016, p. 30); “banquete de macabra fartura”, “sangue e vida” e “a verter na língua” no poema “Açulador” (PAYAYÁ, 2016, p. 23).

tratamento como recurso). O canal seco, onde escorria a drenagem aquosa, é agora coberto por folhagens secas e preenchido pelo ar. Convertido em vala, na qual não se enterra, parece um antigo caminho que denuncia uma escravização moderna, como o inspirado poema “Revolução da luz” remete.

O rio tornou-se o moderno escravo:
A produtividade na engrenagem
A margem seca desertifica,
Falta força, energia, a luz apaga.

(PAYAYÁ, 2016, p. 96)



Figura 26: Rio escravizado, vala na qual não se enterra
Foto: Jamille Lima, 2019.

Objetificamos o Outro, infligindo o vilipêndio de torná-lo rejeito e restolho. No poema “Depressão”, Juvenal Payayá endereça este sentimento ao próprio rio, cuja mudança atribuída pelo primeiro despejo de esgoto marca seu descenso e tristeza. O problema não é a gravidade, nem o ar, já que o rio cai (na cachoeira) e

Nem sofre escoriação,
O rio voa sem asa e pena
Tomando proveito na decida
- o rio não tem subida -

(PAYAYÁ, 2016, p. 121)

A queda e a escavação de sua calha não provocam danos ao rio, o faz pleno.
A depressão surge na impossibilidade de efetivação ética, ante aos ouvidos que se
fazem moucos ao seu chamado.

Depois da queda o rio é outro,
De fato, a vida do rio é plena
Até receber o primeiro esgoto
E cai em depressão - é pena!

(PAYAYÁ, 2016, p. 121)



Figura 27: O Outro: para além do cuidado e da tolerância
Foto: Jamille Lima, 2019.

Os Payayá buscaram sempre responder a este chamado. Quando outros permitiram a depressão do rio Utinga, trabalharam para sua recuperação, como vimos

anteriormente, limpando suas margens, retirando lixo de sua calha, replantando árvores em seu entorno, dedilhando o caminho de pedras na vazante da barragem, quase que o guiando por seu trilho ao fundo dos quintais em Cabeceira do Rio.

Quase um caminho de seixos manualmente colocados, de águas escuras em meio a uma vegetação recente que remete à cultura: ao ser humano indo além de deixar-ser, mas buscando restabelecer um caminho ancestral e espontâneo que já não é mais possível. Os Payayá são compelidos a esta responsabilidade, intervindo na preservação e na conservação do rio. No entanto, estes conceitos modernos não são precisos para a ética que está no acolhimento Payayá deste Outro que é o rio. Não é um acolhimento como cuidado: é um imperativo que não objetifica, mas aceita a responsabilidade, nessa inerência topológica.

Este sentido ético reverbera na cosmologia Payayá, instaurando, no entanto, uma tensão entre ética e cultura. Ética transcende a cultura, por ser o princípio primeiro, imediato. Em vista disso, ela cria e molda a cultura que, em si, pode trilhar caminhos identitários de negação do Outro, dando fôlego a forças centrípetas de ensimesmamento (FARIAS, 2018). No entanto, se essa criação fosse absoluta, a ética da alteridade estaria idêntica para todas as culturas. Ao contrário, tanto a ética não homogeneiza, pois está articulada à individuação, quanto a cultura tensiona a criação ética, dada sua condição ontológica.

Os Payayá são um povo que foi negado e que a história tentou apagar violentamente. Assim, buscam culturalmente a identidade. A retomada dos Payayá, seu confronto com a historiografia, seu envolvimento nos movimentos indígenas e a luta por seu Território são capítulos desta busca que está pautada em uma crise de identidade (como crise de sentido). Esta crise não se refere a uma dúvida, ou dificuldade de ratificar uma identidade essencial (no modelo $A = A$), antes, implica justamente a instauração da crise, provocando o deslocamento de processos de identificação adormecidos e de articulações entre consciência e sentido. Promovem assim o tensionamento e problematização das representações cristalizadas e genéricas do indígena, ao tempo que abrem caminho para o sem-sentido, não pela reafirmação ontológica, mas pela ética que mantém na base do movimento a evasão de si.

Neste processo, o sentido ontológico participa, alimentando a necessidade do hasteamento de uma bandeira, como luta política, a qual visa uma construção identitária (ou retomada, como frequentemente se referem os Payayá), sem apresentar ainda uma cristalização. Os Payayá mostram-se sedentos por trazer para a consciência esta identificação, e por isso recorrem à história, à memória e à geografia, buscando ancestralidades que permitam esta construção narrativa.

No entanto, o movimento Payayá não se dá, neste caminho, descolado ou em oposição ao exercício ético. Podemos dizer que eles vivem a abertura ética (respiração como insubstancialidade) uma diástase da identidade, que faz com que ela mesma seja uma outra noção do que seria identificação rumo a uma essencialização no sentido de seu fechamento. Ao mesmo tempo, portanto, eles continuam em crise, conscientes da negação do ontológico. Mas é justamente a ética que produz singularidade e que conforma uma outra identidade, que não é a de um indígena “genérico”, nem daquele Payayá que estava na historiografia. É a cultura tensionada pela ética. É comum aos indígenas, por exemplo, uma ética de alteridade ligada ao senso de pertença à terra. No entanto, os Payayá se destacam por uma ética articulada à Yby, via a Gameleira, um rosto que não deixa de ser terra.

Cultura e ética se aproximam, tensionando-se mutuamente à medida que a prerrogativa da ética não a torna imune à geograficidade que lugariza e territorializa sem, no entanto, fixar-se. A geografia, neste caso, como a cultura, também é criada pela ética. Ao mesmo tempo, no entanto, é ela própria ética pela prerrogativa da Yby e da própria pneumatologia do lugar.

A geografia abriga, assim, a tensão ética, sua prerrogativa e sua criação. Nessa relação, surge a necessidade do recolhimento, manifesto na relação hospitalidade-hostilidade, como já discutido, e que geograficamente apresenta-se como abertura e fechamento. Esta tensão, frequentemente colocada nos debates referentes à alteridade, é muitas vezes confundida com tolerância: uma aceitação tácita que implica um respeito distanciado fundado na separação sem envolvimento. Embora destituído da violência da opressão do Outro pelo Mesmo, ainda assim está distante da ética da alteridade fundada na responsabilidade.

Segundo Farias (2018), o vício de precaução impede a proximidade hiperbólica com o Outro. Trata-se do próprio fechamento, o qual experienciamos cotidianamente durante esta pesquisa, como quando manifestamos o medo da cobra ou o medo do rato, reações alérgicas para com o Outro. Toleramos ambos, sem buscarmos eliminá-los, mas esta tolerância se deu por um isolamento, pela reafirmação de nossa regressão a si.

A importância de não aceitar a tolerância como manifestação da alteridade se dá, segundo Farias (2018), pelo fato dela ser apenas um adiamento da guerra, por não aceitar o imponderável. Para o autor, a tolerância enfraquece a política justamente por buscar controlar o influxo permanente que converte a pluralidade em estorvo. Em outras palavras, poderíamos dizer que a tolerância mantém intacta a semente da violência e do próprio colonialismo, preservando-a para que, no momento oportuno, a intolerância germine em seu estado pleno.

A radicalidade com que os Payayá acolhem a pluralidade, sem almejar estabelecer o controle da cultura, da natureza ou da própria geografia, permite não apenas o florescimento da alteridade ao seu redor, na proximidade hiperbólica, mas promove o tensionamento de grandes narrativas coloniais. No que se refere à caatinga, por exemplo, ecossistema cuidadosamente construído sob a égide de uma representação de sua hostilidade e caráter inóspito, associada também aos seus habitantes (seja os indígenas seja, posteriormente, os sertanejos), temos o discurso da tolerância, o qual se manifesta em discursos oficiais, imagens ou no imaginário social como lugar a ser tolerado, ou seja, respeitado naquilo que se apresenta apesar de suas deficiências.

Para os Payayá, no entanto, a relação com a caatinga e o sertão não é de tolerância, mas expressa o apego à sua ambiência vital, rosto da terra. Eles nos apresentam uma outra geografia do sertão, por meio da abertura a uma relação hiperbólica, como força ética, que reorienta culturalmente as relações com a semiaridez brasileira. Por meio de sua docência, somos confrontados com outra caatinga, outro sertão, outro indígena, o que nos obriga a uma reorientação: a abertura para esse Outro. É a ética moldando a geografia e a cultura.

Abrir e fechar. Estar aberto, estar fechado. Cercar, cercar-se. Permitir o trânsito, libertar-se. Na geografia, estas ações implicam relações territoriais, de mobilidade, de constituição de fronteiras, do estabelecimento de territórios, do controle e do poder. Mesmo que classicamente estas relações tenham recebido sentidos territoriais, elas estão, há algumas décadas, sendo compreendidas para além desta delimitação geopolítica.

O cadeado da cerca azul, na corrente enferrujada, recebe a chave da mão do Cacique Juvenal Payayá. O território da Fazenda Experimental da extinta EBDA, cerrado a eles por tantos anos, abre-se para orações e uma roda de thoré embaixo da mangueira – primeiro ato realizado no Território Indígena Payayá, ainda no final de 2018. Abertura do fechado, fechamento do aberto. Esta relação é a própria pneumatologia, a respiração da imersão de uma inerência topológica.



Figura 28: Pneuma: abertura e fechamento
Foto: Jamille Lima, 2019.

É preciso, portanto, deslocar abertura e fechamento de polos de qualificação moral como positivo (a abertura) e negativo (o fechamento). O seu posicionamento

oscilou ao longo da modernidade, ora celebrando a fixidez, ora celebrando a mobilidade (HAESBAERT, 2004). Esta dicotomia predomina, de certa forma, no debate contemporâneo sobre lugar e identidade, seja pelo elogio dos lugares preservados e tradicionais (compreendidos como fechados ou resistentes a interferências externas), seja pelo elogio aos lugares cosmopolitas, dinâmicos e híbridos, abertos a múltiplos processos e transformações externas. De um lado e de outro dos polos desta discussão, mantêm-se posicionamentos alérgicos entre si, o que os faz perder o cerne do fenômeno: sua ambivalência.

Haesbaert (2012, p. 43) apresenta esta ideia com clareza:

Não se trata, pois, de abertura **ou** fechamento, de hibridismo **ou** essencialização. No imenso rol de situações e contextos geo-históricos, desenha-se sempre a possibilidade do múltiplo [...] no sentido da possibilidade, sempre em aberto, de transitarmos por diferentes culturas e diferentes territórios (destaques no original).

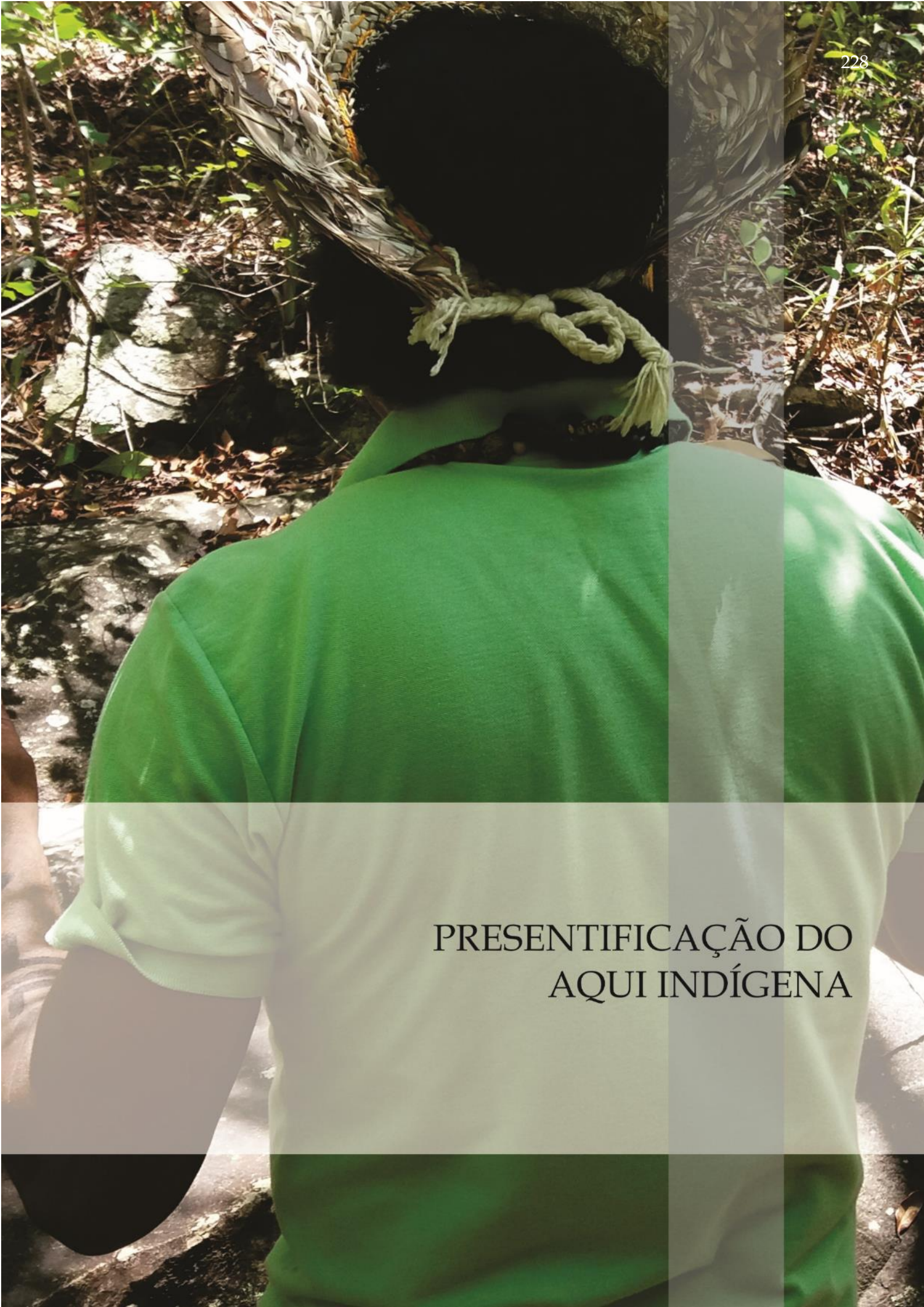
O autor frisa que a abertura é sempre relativa, a qual é necessária para a mudança mas, também, para fortalecer a autonomia, assim como o fechar-se também pode ser utilizado taticamente para a resistência, no sentido de um isolamento controlado como defesa e autonomia. Em vez de pólos opostos conservadores e progressistas (HAESBAERT, 2014, p. 98), o autor defende o trânsito e a ambivalência que se manifesta em trans e multiterritorialidades que não excluem ou se opõe de forma rígida aos lugares, sendo mobilizados por diferentes grupos, inclusive os indígenas, quilombolas e outros chamados de tradicionais, como formas de resistência e inserção no sistema territorial-regional.

Um território ou um lugar, portanto, não implicam a fixidez. A conquista do Território Indígena Payayá, em Yapira, não corresponde à ratificação de um sentido de lugar hipostasiado como entidade, atrelando-os de forma geométrica àquelas coordenadas geográficas de um plano cartesiano terrestre. Antes, possibilita o acolhimento e respeito à alteridade, o exílio de si, assim como a referencialidade que garante o deslocamento e o trânsito: uma mistura sem fusão.

Território e lugar, portanto, articulam-se intimamente, assim como identidade e alteridade. O território parece estar claramente relacionado à identidade

($A = A$), por permitir o fechamento. O lugar, no entanto, apresenta-se sempre na abertura, e por isso sua relação com a alteridade é preponderante, promovendo a partir dela outra forma de identificação: reverbera no $A = A$, moldando a própria ontologia que é impactada pelo $A = B$, dando outro sentido de identidade.

Esta identidade é topológica: abertura e fechamento, uma ética radical na qual o próprio lugar é, também, alteridade. Deslocamento de si, deslocando da consciência a prerrogativa do sentido, abre-se para o sem-sentido por excelência: a invasão e ocupação do Mesmo pelo Outro que, geograficamente, se dá pela ocupação do território pelo lugar.

A photograph of a person from behind, wearing a bright green t-shirt and a large, dark, woven hat with a prominent rope knot on top. The person is standing in a natural, outdoor environment with trees and foliage. The image is overlaid with a semi-transparent white rectangular area containing text.

PRESENTIFICAÇÃO DO
AQUI INDÍGENA

*Abordar, o que isso quer dizer? De repente outrem deixa de lhe ser indiferente! De repente você não está só! Mesmo se você adotar uma atitude de indiferença, você já é **obrigado** a adotá-la! O outro é algo que conta para você, você lhe responde assim como ele se dirige a você. Ele lhe concerne.*

Emmanuel Lévinas

(POIRIÉ, 2007, p. 87, destaques no original)

Iniciamos esta tese procurando os indígenas, olvidados em um passado colonial, relegados pela historiografia, reduzidos a reminiscências da memória social. O encontro com os Payayá no presente, no entanto, não implicou apenas um processo de confronto com verdades dadas como estabelecidas sobre sua condição atual, mas sobretudo em uma presentificação da possibilidade de Ser, como enfrentamento do processo de rostificação e descaracterização de sua alteridade.

A presentificação do aqui Payayá, portanto, não se dá nem pela história, nem pela biologia, nem pela cultura, nem pela geografia. Ela se dá pela própria diástase da identidade que, no compromisso ético, promove a retomada da Yapira, conquista o Território Indígena Payayá e se coloca em relação com Outrem.

O principal resultado desta tese, portanto, não é o resgate de uma representação identitária, ou um resgate de algo perdido: antes, é assumir a multiplicidade que os Payayá são em sua ética para com Outrem. Esta encontra-se para além da essência, para além da consciência, para além da fenomenologia, para além de uma geografia e de uma história materiais. É uma geograficidade, enquanto responsabilidade, que aprendemos com a docência Payayá, a qual presentificaram o

mundo diante de nós, nos tensionando e nos confrontando em sua hospitalidade e hostilidade.

Como a epígrafe de Lévinas nos faz lembrar, se tínhamos no início o propósito de abordar os Payayá para a realização da pesquisa, aprendemos com eles que este abordar é colocar-se justamente na relação ética, na qual nos tornamos obrigados a assumir a responsabilidade para com o Outro. Este compromisso implica uma geografia hiperbólica, sensível a este chamado, reverberando em toda prática de pesquisa, na atitude da pesquisadora, no confronto contínuo, como abertura e vulnerabilidade, ao Outro que, no processo de pesquisa, nos penetra e nos torna também co-partícipe e cúmplice.

Em nosso caso, a pesquisa junto aos Payayá trouxe à tona aspectos de nossa própria constituição como mulher sertaneja, também indígena e também baiana que enfrenta processos de negação e aquartelamento. Sentimos também o chamado que se fez resposta como um “eis-me aqui”, o qual ultrapassa o escopo desta tese.

A construção de um outro sentido geográfico para a identidade, à luz daquilo que aprendemos com os Payayá, apresenta-se como necessário para o debate contemporâneo tão polarizado entre essencialistas e não-essencialistas. Frente a tendência de negar qualquer importância do geográfico, as posições tendem a enfatizar as territorializações e as desterritorializações, pelo seu caráter de poder, colocando em cheque a importância do lugar na construção de processos de identificação. No entanto, tomar a identidade como topológica permite deslocá-la de seu sentido essencialista, sem negar a ontologia, mas realizando o movimento de para-além, por uma metafenomenologia da alteridade que, pela ética, dota de ambivalência o processo de identificação, como vimos no caso dos Payayá.

Dito de outra forma, a identificação (mesmo com elementos topológicos) não elimina a alteridade se estiver acompanhada da responsabilidade. A evasão de si constitui, geograficamente, essa possibilidade, deslocando a compreensão de Geografia e de lugar que, sobretudo na modernidade, as amarraram a uma geometria objetificante. O problema, neste caso, não é o lugar ou o geográfico, mas as próprias concepções epistemológicas que, centradas na consciência e em geometrias modernas,

alimentam uma fixação absoluta da espacialidade, transbordando por um processo de correspondência, às identidades.

Os Payayá nos apresentam uma identidade topológica que possui raízes que são terra e ar, Yby, e uma espiritualidade que não é imanente. Defendem, em sua luta contra o aquartelamento e a negação colonial, que lugar de Payayá é qualquer lugar. Essa frase, no entanto, não pretende enfraquecer o papel de Yapira ou da espacialidade histórica Payayá (aquela encontrada em vigor antes da colonização). Remete, antes, à negação de um novo tipo de aquartelamento, promovido por órgãos estatais ou mesmo pela ciência e pela sociedade, de circunscrever o lugar do Outro por meio de uma tolerância tutelada, cuja representação (como rostificação) se manifesta na expressão “lugar de índio é na aldeia”. Eles negam essa geometria, lutando contra esse neoaquartelamento, mas o fazem movidos pelo sentido ético que reconhece a necessidade do Outro, como princípio primeiro.

O lugar, portanto, não tem seu valor apenas pelos processos de identificação (não circunscrito à recorrência a si), o que não deixa de se apresentar também, mas sobretudo pela necessidade da alteridade, como identidade em diástase. O território não é suficiente para tal, estando, como vimos, na chave da identificação e, neste caso específico, ligado diretamente ao novo aquartelamento. Ter o território não pode significar a impossibilidade de deslocamento, mobilidade e, inclusive, de mudança. Os marcos legais que delimitam as terras indígenas estão assentados em uma ideia de pureza alérgica que nega completamente a alteridade: índios não são brasileiros. Ao contrário, a ética da alteridade necessita de abertura e fechamento, da possibilidade da hospitalidade e da hostilidade, e por isso necessita do lugar.

Esse lugar como pneuma não é objeto, pois implica a insubstancialidade da topologia da identidade. O lugar é, assim, aberto, mas também pode ser fechado, tensionado ao mesmo tempo pelas condicionalidades culturais e pelas políticas da socialidade. A Geografia que se apresenta, neste caso, precisa assumir também esta ética, hiperbolicamente, seja na escrita, no uso das imagens, na forma de encarar os “sujeitos da pesquisa”, que são um Outro, orientando-se para outramente que ser.

Há muitos desafios para este caminho, sendo o pensamento de Lévinas fecundo para tais enfrentamentos. Ele tem ecoado em autores latino-americanos, como

Dussel e Leff, ajudando a construir uma crítica à modernidade, ao eurocentrismo e ao colonialismo, na forma de um pensamento latino-americano.

A Geografia, como ciência, que contribuiu grandemente para o colonialismo, precisa ainda realizar uma reorientação. É necessário iniciar e/ou aprofundar processos de descolonização. A ética da alteridade, como metafenomenologia, apresenta-se como necessária para este processo. A atenção e a proximidade para com os povos indígenas, assim como tantos outros que sustentam suas geografias na Yby, sem negação do Outro, é uma possibilidade para essa outra geografia necessária.

Os ventos políticos sopram, de tempos em tempos, de maneira mais ou menos forte contra os povos indígenas e outros considerados excluídos do projeto moderno-colonizador. Estamos em tempos em que tais ventos se acentuam, promovendo o desterramento sistemático que radicaliza sua negação de forma violenta. Certamente, esta condição histórica de vilipêndio acentua o chamado ético que nós, pesquisadores, recebemos em relação aos povos indígenas.

A presentificação do aqui Payayá, assim como do aqui indígena, manifestos no sentido geográfico de sua identidade nesta tese, é uma forma singela, mas necessária, de responder a esse chamado e de conduzir a Geografia a esta ética da alteridade.

REFERÊNCIAS

- ABREU, J. Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu – Briguiet, 1960.
- ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2006.
- AB’SÁBER, Aziz N. **Os domínios no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANDRADE, Almir F. de; et al. Coma e outros estados da consciência. **Revista de Medicina**, v. 86, n. 3, p. 123-131, 2007.
- ARRUDA, Rinaldo S. V. Existem realmente índios no Brasil? **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, Fundação SEADE, v. 8, n. 3, p. 66-77, jul./set., 1994.
- BAHIA. Secretaria de Recursos Hídricos, Saneamento e Habitação. **Plano Diretor de Recursos Hídricos: Bacia do Rio Itapicuru**. Salvador: Superintendência de Recursos Hídricos, 1995.
- BAHIA. Decreto 17.037, de 23 de set. de 2016. **Encerramento do processo de liquidação e a consequente extinção da Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola S.A - EBDA, em liquidação, e da Empresa de Turismo da Bahia S.A - BAHIATURSA, em liquidação**. Salvador, set. 2016.
- BAHIA. **Acordo de cooperação para sustentabilidade e a promoção ao etnodesenvolvimento dos Payayá**. Salvador, dez. 2018.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BARROS, Francisco B. de. **À margem da história da Bahia**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1934.
- BARROS, José D’Assunção. **Teoria da história: os paradigmas revolucionários**. Vol. III. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BAUMGARTNER, Wendel Henrique. Universidades públicas como agentes de desenvolvimento urbano e regional de cidades médias e pequenas: uma discussão teórica, metodológica e empírica. **Geotextos**, v. 11, n. 1, p. 91-111, 2015a.

BAUMGARTNER, Wendel Henrique. Cidades universitárias, cidades médias e cidades pequenas: análises sobre o processo de instalação de novos campi universitários. **Espaço Aberto**, v. 5, n. 1, p. 73-93, 2015b.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Naves. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERNASCONI, Robert. É fenomenológica a distinção entre natureza e cultura? Fontes para a luta contra o racismo. In: CASANOVA, Marco Antonio; FURTADO, Rebeca (Orgs.). **Fenomenologia hoje IV**: fenomenologia, ciência e técnica. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 139-161.

BESSERER, Federico. Identidade nacional, identificação e corpo. In: SALLUM JÚNIOR, Brasília et al. (Orgs.). **Identidades**. São Paulo: Edusp, 2016. p. 101-124.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOOTHRYD, Dave. Subjetividade ética, hospitalidade, e o reconhecimento do 'outro em mim'. In: MARCOS, Maria L.; CANTINHO, Maria J.; BARCELOS, Paulo (Orgs.). **Emmanuel Lévinas**: entre reconhecimento e hospitalidade. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 107-132.

BRANDÃO, Maria de A.; CARDOSO, Suzana A. M. (Org.) **Jacobina**: passado e futuro. Jacobina: ACIJA, 1993.

BRASIL. Lei n. 601, de 18 de set. de 1850. **Dispõe sobre as terras devolutas do império**. Rio de Janeiro, set. 1850.

BRASIL. Decreto n. 1.318, de 30 de jan. de 1854. **Regulamento para a execução da Lei n. 601, de 18 de set. de 1850**. Rio de Janeiro, jan. 1850.

BRASIL. **Constituição de 24 de fev. de 1981**. Rio de Janeiro, fev. 1981.

BRASIL. Decreto n. 8.072, de 20 de jun. de 1910. **Criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais**. Rio de Janeiro, jun. 1910.

BRASIL. Lei n. 3.071, de 1 de jan. de 1916. **Código civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, jan. 1916.

BRASIL. Decreto n. 736, de 6 de abr. de 1936. **Regimento do Serviço de Proteção aos Índios**. Rio de Janeiro, abr. 1936.

BRASIL. Decreto n. 1.794, de 22 de nov. de 1939. **Criação, no Ministério da Agricultura, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios**. Rio de Janeiro, nov. 1939.

BRASIL. Lei n. 6.001, de 19 de dez. de 1973. **Estatuto do Índio**. Brasília, dez. 1973.

BRASIL. Lei n. 10.406, de 10 de jan. de 2002. **Código civil**. Brasília, jan. 2002a.

BRASIL. Decreto n. 143, de 20 de jun. de 2002. **Aprovação do texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes**. Brasília, jun. 2002b.

BRASIL. Decreto n. 5.051, de 19 de abr. de 2004. **Promulgação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes**. Brasília, abr. 2004.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX: fundamentos do lugar-comum. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória e (res)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível**. 2 ed. Campinas: Unicamp, 2004. p. 399-425.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução de Leila S. Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Tradução de Rogério Betoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de N. Lamarão e Arnaldo M. da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Tradução de Fernanda S. Miguens. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

CALMON, Pedro. **Espírito da sociedade colonial**. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1935.

CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958.

CAMPBELL, Thomas N. **The Payaya Indians of Southern Texas**. San Antonio: Southern Texas Archaeological Association, 1975.

CASEY, Edward. Between Geography and Philosophy: what does it mean to be in the place-world? **Annals of the Association of American Geographers**, v. 91, p. 683-693, 2001.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Ricardo M. de. **Flora da Bahia - Moraceae**. 2006. Dissertação (Mestrado em Botânica) - Departamento de Ciências Biológicas, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Bogotá: Universidad del Cauca; Instituto Pensar, 2005b.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. Lieu et non-lieu dans la pensée de Lévinas. In: COHEN-LÉVINAS, Danielle; CLÁMENT, Bruno (Dir.). **Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée**. Paris: PUF, 2007. p.121-137.

CINTRA, Benedito Eliseu L. Emmanuel Lévinas e a ideia do infinito. **Margem**, São Paulo, n. 16, p. 107-117, 2002.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura**. Tradução de Fernando Scheibe. Desterro: Cultura e Barbárie, 2018.

CUNEGUNDES, Jubilino. **Morro do Chapéu: um pouco de sua história, sua vida político-administrativa, suas belezas e sua gente**. 3 ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 1999.

CUNHA, Manuela C. da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela C. da. Identidade étnica. In: SALLUM JÚNIOR, Brasília et al. (Orgs.). **Identidades**. São Paulo: Edusp, 2016. p. 43-48.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José A. L.; CARVALHO, Maria do Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO, Manuela da. C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP; Companhia das Letras, 1992. p. 431-456.

DaMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DARDEL, Éric. **L'uomo e la terra: natura della realtà geografica**. Milão: Unicopli, 1986.

DARDEL, Éric. **L'homme et la terre: nature de la réalité géographique**. 2 ed. Paris: Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1990.

DARDEL, Éric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica.** Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DARDEL, Éric. **El hombre y la tierra: naturaleza de la realidad geográfica.** Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

DARDEL, Éric. L'histoire, science du concret. In: DARDEL, Éric. **Ecrits d'un monde entier.** Genève: Héros-Limite, 2014a. p. 33-144.

DARDEL, Éric. L'homme et la terre: nature de la réalité géographique. In: DARDEL, Éric. **Ecrits d'un monde entier.** Genève: Héros-Limite, 2014b. p. 145-247.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história.** Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Revisão técnica Arno Vogel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DE PAULA, Fernanda C. **Resiliência encarnada do lugar: vivência do desmonte na Linha (Brasil) e em Mourenx (França).** 2017. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 1.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 3.** Tradução de Aurélio G. Neto [et al.]. São Paulo: Editora 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A Seguir).** Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade.** Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** Tradução de Maria Beatriz M. N. da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 111-223.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas.** Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DH 3. Carta para o capitão-mor da Capitania de São Vicente Manuel de Souza da Silva acerca dos índios que mandam vir daquela capitania (21 de setembro de 1657). In: **Documentos Históricos 1648-1661: correspondência dos governos gerais Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia e Francisco Barretto.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 3, s/d, p. 395-398.

DH 4. Regimento que levou o capitão-mor Gaspar Roiz Adorno na jornada do sertão (24 de dezembro de 1654). In: **Documentos Históricos.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 37-42.

DH 4. Regimento que levou o sargento-mor Pedro Gomes para abrir a estrada desde a Cachoeira até o Orobó (31 de outubro de 1657). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 49-54.

DH 4. Regimento, que se passou ao ajudante Luis Alvares para ir passar as aldeias da Jacobina para a Serra do Orobó (21 de dezembro de 1657). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 57-59.

DH 4. Regimento que levou o capitão Bartholomeu Aires, que foi por cabo de quatro Companhias fazer Guerra ao gentio do Sertão (31 de janeiro de 1658). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 64-75.

DH 4. Regimento que levou o capitão Francisco de Brá á jornada do Sertão, e casa forte delle aonde ha de assistir (1 de fevereiro de 1658). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 75-79.

DH 4. Ordem que se passou ao capitão Gaspar Roiz Adorno do que ha de obrar na jornada que vae ao sertão (23 de setembro de 1664). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 172-174.

DH 4. Ordem que levou o sargento para levar os índios aos Campos do Aporá (21 de fevereiro de 1672). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 211-212.

DH 5. Regimento que levou o capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do Sertão (5 de setembro de 1658). In: **Documentos Históricos 1650-1668**: ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências dos governos gerais – Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia, Francisco Barretto, Alexandre de Souza Freyre e Conde de Obidos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 5, 1928, p. 321-327.

DH 5. Regimento que levou o capitão Thomé Dias Laços na jornada a que é enviado ao sertão (14 de fevereiro de 1662). In: **Documentos Históricos 1650-1668**: ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências dos governos gerais – Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia, Francisco Barretto, Alexandre de Souza Freyre e Conde de Obidos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 5, 1928, p. 338-341.

DH 5. Proposta que o senhor Alexandre de Souza Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou (4 de março de 1669). In: **Documentos Históricos 1650-1668**: ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências dos governos gerais Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia, Francisco Barretto, Alexandre de S. Freyre e Conde de Obidos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 5, 1928, p. 207-216.

DH 6. Carta para o capitão Pedro Vás de Barros (15 de novembro de 1669). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 135-137.

DH 6. Carta para a câmara da villa de São Paulo (15 de novembro de 1669). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 141-143.

DH 6. Carta que se escreve ao capitão-mor de São Vicente Agostinho de Figueiredo sobre a jornada do gentio (19 de setembro de 1670). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 148-149.

DH 6. Carta que se escreveu aos officiaes da Camara da Villa de São Paulo sobre a mesma jornada (18 de setembro de 1670). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 150-151.

DH 6. Carta que se escreveu aos officiaes da Camara da Villa de São Paulo sobre a mesma jornada (7 de outubro de 1671). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 188-189.

DH 6. Carta que se escreveu a Fernão Dias Paes morador na villa de São Paulo (7 de outubro de 1671). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 189-190.

DH 6. Carta que se escreveu ao licenciado Matheus Nunes de Siqueira morador na (sic). (7 de outubro de 1671). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 190-191.

DH 6. Carta que se escreveu ao capitão-mor da capitania de São Vicente (7 de outubro de 1671). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 191-193.

DH 6. Carta que se escreveu ao governador do Rio de Janeiro João da Silva de Sousa sobre as novas do Sertão, e partida do Galeão para a Índia (23 de novembro de 1672). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 237-238.

DH 6. Carta que se escreveu aos officiaes da camara da villa de São Paulo sobre mandarem legumes para os paulistas (11 de fevereiro de 1673). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos,

Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 239-241.

DH 6. Carta que se escreveu ao capitão-mor da capitania de São Vicente acerca dos mantimentos para os paulistas (11 de fevereiro de 1673). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 241-242.

DH 6. Carta para o mesmo capitão-mor de São Vicente (10 de julho de 1673). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 247-250.

DH 6. Carta que se escreveu ás Camaras de São Paulo, São Vicente e Tinhaem (22 de setembro de 1673). In: **Documentos Históricos 1663-1677**: correspondências dos governadores gerais Conde de Obidos, Alexandre de Souza, Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 6, 1928, p. 265-266.

DH 7. Ordem que se passou ao capitão Francisco Dias, para governar o gentio manso e Tapuyas que vão na jornada do Sertão (13 de fevereiro de 1662). In: **Documentos Históricos 1660-1670**: Regimento dado ao governador Roque Barreto; portarias dos governadores gerais Francisco Barreto, Conde dos Obidos e Alexandre de Souza Freire. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 7, 1929, p. 77.

DH 7. Portaria para o provedor da Fazenda Real mandar dar de vestir e sustento aos indios (13 de novembro de 1663). In: **Documentos Históricos 1660-1670**: Regimento dado ao governador Roque Barreto; portarias dos governadores gerais Francisco Barreto, Conde dos Obidos e Alexandre de Souza Freire. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 7, 1929, p. 127-128.

DH 7. Portaria para se darem anzoes e jacas para o resgate do Sertão (19 de setembro de 1664). In: **Documentos Históricos**: Regimento dado ao governador Roque Barreto; portarias dos governadores gerais Francisco Barreto, Conde dos Obidos e Alexandre de Souza Freire. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 7, 1929, p. 193.

DH 7. Portaria com que foi o capitão Manuel da Costa ter prevenido farinha, e espingardas para os soldados que vão ao Sertão (22 de setembro de 1664). In: **Documentos Históricos**: Regimento dado ao governador Roque Barreto; portarias dos governadores gerais Francisco Barreto, Conde dos Obidos e Alexandre de Souza Freire. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 7, 1929, p. 193-194.

DH 7. Portaria para o desembargador Crhistovão de Brugos tirar devassa do caso e mortes que o gentio que o gentio fez em Jaguarippe de Juquiriçá (29 de janeiro de 1669). In: **Documentos Históricos 1660-1670**: Regimento dado ao governador Roque Barreto; portarias dos governadores gerais Francisco Barreto, Conde dos Obidos e Alexandre de Souza Freire. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 7, 1929, p. 389.

DH 7. Portaria para o provedor-mor da seis vestidos com seus hábitos de Christo e seis chapéus aos índios (4 de janeiro de 1670). In: **Documentos Históricos 1660-1670**: Regimento dado ao governador Roque Barreto; portarias dos governadores gerais Francisco Barreto, Conde dos Obidos e Alexandre de Souza Freire. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 7, 1929, p. 430.

DH 8. Carta que se escreveu ao governador da conquista Estevão Ribeiro Baião Parente (4 de novembro de 1672). In: **Documentos Históricos 1670-1678**: Portarias e cartas dos governadores gerais. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 8, 1929, p. 306-308.

DH 8. Carta que se escreveu ao capitão-mor Braz Roiz de Arzão (30 de novembro de 1672). In: **Documentos Históricos 1670-1678**: Portarias e cartas dos governadores gerais. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 8, 1929, p. 326-328.

DH 8. Carta que se escreveu ao capitão Manuel da Costa Moreira para ter prevenido as embarcações para os Paulistas virem para a cidade (5 de janeiro de 1673). In: **Documentos Históricos 1670-1678**: Portarias e cartas dos governadores gerais. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 8, 1929, p. 333-335.

DH 8. Carta que se escreveu ao Coronel Affonso Barbosa da França sobre mandar barcas para virem os paulistas (14 de janeiro de 1673). In: **Documentos Históricos 1670-1678**: Portarias e cartas dos governadores gerais. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 8, 1929, p. 339-340.

DH 9. Carta que se escreveu ao provincial da Companhia José de Seixas (6 de julho de 1676). In: **Documentos Históricos 1663-1685**: correspondência do vice-rei Conde de Obidos e dos governadores gerais Alexandre de Sousa Freire, Affonso Furtado de Castro do Rio Mendonça, Antônio de Sousa de Menezes, Marques das Minas e da Junta Trina. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 9, 1929, p. 23-25.

DH 9. Carta para João Peixoto Viegas sobre os índios que há de dar para a averiguação do salitre (26 de outubro de 1678). In: **Documentos Históricos 1663-1685**: correspondência do vice-rei Conde de Obidos e dos governadores gerais Alexandre de Sousa Freire, Affonso Furtado de Castro do Rio Mendonça, Antônio de Sousa de Menezes, Marques das Minas e da Junta Trina. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 9, 1929, p. 76.

DH 9. Carta que se escreveu ao governador de Pernambuco Fernão de Sousa Coutinho (5 de setembro de 1671). In: **Documentos Históricos 1663-1685**: correspondência do vice-rei Conde de Obidos e dos governadores gerais Alexandre de Sousa Freire, Affonso Furtado de Castro do Rio Mendonça, Antônio de Sousa de Menezes, Marques das Minas e da Junta Trina. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 9, 1929, p. 433-435.

DH 12. Carta patente de capitão-mor da entrada que ora se manda fazer ao sertão, provido na pessoa de Agostinho Pereira (18 de julho de 1669). In: **Documentos Históricos 1668-1677**: patentes e provisões. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 12, 1929, p. 40-42.

DH 12. Carta patente de capitão de uma das quatro companhias que se formaram da gente que vae a entrada do sertão, provida em Manuel Garro da Camara (18 de julho de 1669). In: **Documentos Históricos 1668-1677: patentes e provisões**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 12, 1929, p. 44-46.

DH 12. Carta patente de capitão da gente que ultimamente fez o coronel Guilherme Barbalho Bezerra, para ir ao Sertão provida na pessoa de Gonçalo Pinto (12 de agosto de 1669). In: **Documentos Históricos 1668-1677: patentes e provisões**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 12, 1929, p. 48-49.

DH 12. Carta patente de capitão e cabo dos índios que vieram das aldeias do Espirito Santo e Camamú, que vão á conquista dos Bárbaros, provida na pessoa de Ignacio Taveira (9 de julho de 1671). In: **Documentos Históricos 1668-1677: patentes e provisões**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 12, 1929, p. 150-151.

DH 12. Patente do posto de capitão dos Payayazes, e Tapuyas, provido no Ajudante Manuel de Hinojosa (28 de maio de 1672). In: **Documentos Históricos 1668-1677: patentes e provisões**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 12, 1929, p. 225-226.

DH 25. Registro da provisão por que se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do gentio Payayá (5 de abril de 1675). In: **Documentos Históricos 1672-1675: provisões, patentes, alvarás, sesmarias, mandados, etc.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 25, 1934, p. 397-404.

DH 33. Carta para sua Magestade sobre não aceitar em São Paulo a baixa da moeda, e liberdade dos índios (20 de julho de 1692). In: **Documentos Históricos 1648-1711: provisões, patentes, cartas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 33, 1936, p. 446-448. 1692

DH 54. Instrução que há de seguir João Batista Cabral capitão-mor das entradas dos mocambos dos Sertões da Jacobina, Jacuipe, e Rio das Contas na entrada que vai fazer (15 de setembro de 1716). In: **Documentos Históricos: portarias 1715-1718**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 54, 1941, p. 167-171.

DH 86. Carta para os oficiais da câmara desta cidade acerca das casas-fortes que se hão de fazer no sertão (13 de setembro de 1657). In: **Documentos Históricos. Pernambuco e outras capitanias do Norte. Cartas e ordens 1727-1732. Senado da Câmara da Bahia 1657-1696**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 86, 1949, p. 138-142.

DICIONÁRIO brasileiro da Língua Portuguesa on-line Michaelis. Disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=dNKDk>>. Acesso em 04 nov. 2017.

DIRLIK, Arif. Globalism and the politics of place. **Development**, v. 41, n. 2, p. 7-13, 1998.

DUSSEL, Enrique. Beyond the Eurocentrism. The World-system and the limits of modernity. In: JAMESON, Frederic; MIYOSHI, Masao (Orgs.). **The cultures of globalization**. Durham: Duke Yniversity Press, 1998. p. 3-31.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 41-53.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación.** México: FCE, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad.** Buenos Aires: Akal, 2015.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, Edgardo (Comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000. p.113-143.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FABRI, Marcelo. “Fim do mundo” e fenomenologia do humano do pré-cultural ao intercultural. In: SOUZA, Ricardo T. de; OLIVEIRA, Nythamar F. de. (Orgs.). **Fenomenologia hoje III: biotética, biotecnologia, biopolítica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 401-415.

FAGUNDES, Marcelo. Conjuntos artefatuais cerâmicos do sítio Rezende, Centralina, Minas Gerais. **Canindé - Revista do Museu de Arqueologia do Xingó**, n. 7, p. 147-185, 2006.

FALCÃO, Márlio F. P. **Pequeno Dicionário Toponímico da Bahia.** Fortaleza: Gráfica Santa Helena; Salvador: CADCT, SEPLANTEC, 2001.

FARIAS, André B. de. O Infinito pode ser estético? Entre o silêncio e o Dizer - itinerários da arte em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 52, n. 2, p. 5-21, 2007.

FARIAS, André B. de. **Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento.** Porto Alegre: Zouk, 2018.

FARINELLI, Franco. **A invenção da terra.** Tradução de Francisco Degani. São Paulo: Phoebus, 2012.

FEDATTO, Carolina P. **Um saber nas ruas: o discurso histórico sobre a cidade brasileira.** Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** 24 ed. São Paulo: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramallete. 39 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FRANCO, Francisco de A. C. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: século XVI, XVII, XVIII.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1989.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Tradução de António Gonçalves. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio P. Meurer. 14 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

GARFIEL, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988)**. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GIRALDO, Omar F. Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. **Polis, Revista latinoamericana**. Santiago, v. 12, n. 34, p. 1-18, 2013.

GOMES, Mércio P. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2018.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GUIMARÃES, José T. **Formação Bebedouro no Estado da Bahia: faciologia, estratigrafia e ambientes de sedimentação**. 1996. Dissertação (Mestrado em Geologia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

GUISARD, Luis A. M. O Bugre, um João Ninguém, um personagem brasileiro. **São Paulo em Perspectiva**, n. 4, v. 13, p. 92-99, 1999.

GUZMÁN, Tracy D. Direitos indígenas e diversidade cultural: em busca de um diálogo transcontinental. **Revista Observatório Itaú Cultural**, São Paulo, n. 20, p. 23-51, 2016.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, Frederico G. b. de; HAESBAERT, R. (Orgs.). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 33-56.

HAESBAERT, Rogério. Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade. In: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (Orgs.). **Visões do Brasil: estudos culturais em geografia**. Salvador: Edufba; Paris: l'Harmattan, 2012. p. 27-46.

HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz T. da Silva; Guacira L. Louro. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 173-200.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEMISPHERIC INSTITUTE - Instituto Hemisférico de Performance & Política. **Cidade | Corpo | Ação: as políticas das paixões das américas**. São Paulo: 2013.

HENRY, Michel. **A barbárie**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

HOBBS, Thomas de M. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HOLANDA, Sérgio B. de. **Sérgio Buarque de Holanda: escritos coligidos: livro I, 1920-1949**. COSTA, Marcos (Org.) São Paulo: Editora Unesp; Fundação Perseu Abramo, 2011.

HOLANDA, Sérgio B. de. Monções. In: Souza, Laura de M. e; CERQUEIRA, André S. **Monções e capítulos de expansão paulista: Sérgio Buarque de Holanda**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

HOLANDA, Sérgio B. de. **Raízes do Brasil**. 27 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

HOLZER, Werther. A Geografia Humanista Anglo-Saxônica: de suas origens aos anos 90. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 1/4, p. 109-146, 1993.

HOLZER, Werther. A Geografia Fenomenológica de Éric Dardel. In: DARDEL, Éric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 141-154.

IANNI, Octavio. **Ditadura e agricultura**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Características da população, território e ambiente: município de Jacobina-BA**. 2017. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jacobina/panorama>>.

INEMA - INSTITUTO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS HÍDRICOS. **Inventário das barragens do estado da Bahia**. Disponível em: <<http://www.inema.ba.gov.br/wp-content/uploads/2011/08/INVENTARIO-INEMA-30-ABRIL-2018.xlsx>>. Acesso em abril de 2019.

INGENHOUSZ, Jan (John Igen-Housz). **Experiments upon vegetables, discovering their great power of purifying the common air in the sun-shine, and of injuring it the shade and at night, to wich is joined, a new method of examining the accurate degree of salubrity of the atmosphere.** London: P. Elmsly and H. Payne, 1779.

JOSGRILBERG, Fábio B. **Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau.** São Paulo: Escrituras Editora, 2005.

KOLLER, Dov. **The restless plant.** Elizabeth Van Volkenburgh (Org.). Cambridge: Harvard University Press, 2011.

LAMPREIA. **Dicionário Online de Português.** Disponível em <<https://www.dicio.com.br/lampreia/>>. Acesso em 18 jul. 2018.

LANNOY, Jean-Luc. D'une ambigüité. **Etudes Phénoménologiques**, v. 6, n. 12, p. 11-44, 1990.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural - algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagens, textos e identidade.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 157-179.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental.** Tradução de Sandra Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2007.

LEITE, Serafim S. J. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Tomo V (Séculos XVII-XVIII - da Baía ao Nordeste - Estabelecimentos e assuntos locais). Belo Horizonte: Itatiaia, 2006a.

LEITE, Serafim S. J. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Tomo II (Século XVI - a obra). Belo Horizonte: Itatiaia, 2006b.

LEMOS, Doracy A. **Jacobina, sua história e sua gente/memórias.** Jacobina, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. Pau Celan de l'être a l'autre. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Noms Propres.** Paris: Fata Morgana, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'Autre.** Paris : Fata Morgana, 1979.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire.** Paris: Fata Morgana, 1994. p. 23-33.

LÉVINAS, Emmanuel. A Ruína da representação. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger.** Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a. p. 151-164.

LÉVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b. p. 265-288.

LÉVINAS, Emmanuel. Reflexões sobre a “técnica” fenomenológica. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997c. p. 135-149.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente**. Tradução de Paul A. Simon e Lígia M. de C. Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. Heidegger, Gagarine er nous. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Difficile Liberté**. 4 ed. Paris: Albin Michel, 2006. p. 299-303.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo L. Pelizzoli e Evaldo A. Kuiava. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. A filosofia e o despertar. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2010a. p. 103-116.

LÉVINAS, Emmanuel. Do uno ao outro. Transcendência e tempo. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2010b. p. 160-183.

LÉVINAS, Emmanuel. Diacronia e representação. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2010c. p. 184-204.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução de José L. Pérez; Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Tradução de José P. Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2016.

LIMA, Jamille da S. Dardel levinasiano? O sentido da hipóstase e a irrupção do sujeito no lugar. **Geograficidade**, v. 8, n.2, p. 149-160, 2018.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LORENZI, Harri. **Árvores brasileiras**: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. v. 2, 3 ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2009.

MACEDO, Helder de A. M. Caboclas Brabas: história indígena do sertão do Seridó por meio das memórias de seus moradores. In: **Anais do X Encontro Nacional de História Oral**. Testemunhos: história e política. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010. Disponível em: http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270428143_ARQUIVO_textocompletodehelderalexandremedeirosdemacedoparaencontronacionaldehistoriaoral.pdf

MACEDO, Helder de A. M. **Outras famílias do Seridó**: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). 2013. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

MAIP – Movimento Associativo Indígena Payayá. **Relação dos índios Payayá agrupados por famílias**. Utinga: MAIP, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (Orgs.) **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Fenomenologia, Epistemologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 227-247.

MARANDOLA JR., Eduardo. Morte e vida do lugar: experiência política da paisagem. **Pensando – Revista de Filosofia**. v. 8, n. 16, p. 33-50, 2017.

MARTINS, José de S. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. São Paulo: Hucitec, 1980.

MARTINS, José de S. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. 2. Ed. Rev. e ampl. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, José de S. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MATOS, Gregório de. **Poemas escolhidos**. Seleção, introdução e notas de José Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, 1976.

MASSEY, Doreen B. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio A. (Org.). **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 176-185.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Tradução de Hilda P. Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/disenos globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Tradução de Juan María Madariaga e Cristina Vega Solís. Madrid: Akal, 2003.

MONDARDO, Marcos. **Territórios de trânsito**: dos conflitos entre Guarani e Kaiowá, paraguaios e “gaúchos” à produção de multi/transterritorialidades na fronteira. Rio de Janeiro: Consequencia, 2018.

MONTEIRO, Carlos A. de F. **Geossistemas**: a história de uma procura. São Paulo: Contexto, 2000.

MOTA, Juliana G. B. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciência e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.

NAVARRO, Eduardo de A. **Método moderno de tupi antigo**: a língua do Brasil nos primeiros séculos. 3 ed. São Paulo: Global, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre verdade e mentira**. Tradução de Fernando de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NOELLI, Francisco S. **Sem tekohá não há tekó**: em busca de um modelo entoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí-RS. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

NUNES, Eduardo S. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, 2010.

OIT. **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho**. Brasília: OIT, 2011.

OLIVEIRA JR., Wenceslao M. de. Grafar o espaço, educar os olhos. Rumo a geografias menores. **Pro-posições**, Campinas, v. 20, n. 3, p. 17-28, 2009.

OLIVEIRA JR., Wenceslao M. de. **Corpos e sons – locais e imagens: o Ad Herennium sob As Vilas Volantes**. In: CAZETTA, Valéria; OLIVEIRA JR., Wenceslao M. de (Orgs.).

Grafias do espaço: imagens da educação geográfica contemporânea. Campinas: Editora Alínea, 2013. p. 167-192.

OLIVEIRA, Roberto C. de. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: OLIVEIRA, Roberto C. de. **Caminhos da identidade:** ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo, 2006. p. 19-57.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.** Rio de Janeiro: Unic Rio, 2008.

OTT, Carlos. **Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia.** Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1945.

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

PACHECO DE OLIVEIRA, João. "A viagem da volta": reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: LEITE, Jurandyr C. F. **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste.** Rio de Janeiro: Peti; Museu Nacional; UFRJ, 1993. p. v-viii.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAYAYÁ, Juvenal T. **Vozes Selvagens.** Salvador: Vento Leste, 2016.

PAYAYÁ, Juvenal. **Nheenguera.** Salvador: Assembleia Legislativa, 2018.

PÉREZ, José L.; PEREIRA, Lavínia L. Nota preliminar. In: LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência.** Tradução de José L. Pérez; Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 21-22.

PIAGET, Jean. **O raciocínio na criança.** Tradução de Valerie Rumjanek Chaves. São Paulo: Record, 1967.

PIAGET, Jean. **O Estruturalismo.** Tradução: Moacir Renato de Amorim. São Paulo: DIFEL, 1970.

PINCHEMEL, Philippie. Biografia de Éric Dardel. In: DARDEL, Éric. **O homem e a terra:** natureza da realidade geográfica. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 155-159.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas:** ensaio e entrevistas. Tradução de Jacó Guinsburg; Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: COELHO NETO, Agripino S.; SANTOS, Edinusia M. C.; SILVA, Onildo A (Orgs.). **(Geo)grafias dos movimentos sociais**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010. p. 16-152.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1560-1720**. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp, 2002.

QUEIROZ, Rachel de. Sertão, sertanejos. In: MONTEIRO, Salvador; KAZ, Leonel (Coords.). **Caatinga: sertão, sertanejos**. Rio de Janeiro: Edições Alumentamento; Livroarte Editora, 1994. p. 57-63.

RELPH, Edward C. **Place and placelessness**. Londres: Pion, 1976.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. 12 ed. São Paulo: Global, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 3 ed. São Paulo: Global, 2015.

RIBEIRO JR., Nilo. A sabedoria do estrangeiro em Lévinas e a intriga do pensamento de-colonial latino-americano. In: CORREIA, Adriano et al. **Heidegger, Jonas, Lévinas**. São Paulo: ANPOF, 2017. p. 10-18.

RIOS, Márcio L. **Vulnerabilidade à erosão nos compartimentos morfopedológicos da Microbacia do Córrego do Coxo, Jacobina - BA**. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ROBINS, Kevin. Tradition and translation: national culture in its global context. In: CORNER, Jhon; HARVEY, Sylvia (Orgs.). **Enterprise and Heritage: crosscurrents of national culture**. Londres: Routledge, 1991. p. 21-43.

ROLLAND, Jacques. Sair do ser por uma nova via. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Da Evasão**. Tradução de André Veríssimo. Lisboa: Estratégias criativas, 2001. p. 11-56.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SAID, Edward. **Fora do lugar: memórias**. Tradução de José G. Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. In: SAMAIN, Etienne (Org.). **Como pensam as imagens**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na geografia nacional**. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

SAMPAIO, Teodoro. **O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina**. SANTANA, José Carlos B. de (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SANTOS, Ademir P. dos. **Theodoro Sampaio: nos sertões e nas cidades**. Rio de Janeiro: Versal, 2010.

SANTOS, Boaventura de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de S. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Luciano C. **O sujeito encarnado: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Lévinas**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

SANTOS, Luzia A. O. dos. **O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração**. 2008. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São José do Rio Preto.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. 6 ed. São Paulo: Edusp, 2008a.

SANTOS, Milton. **Natureza do espaço: técnica e tempo. Razão emoção**. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2008b.

SANTOS, Solon N. A. dos. **Conquista e resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: tapuia, tupi, colonos e missionários (1651-1706)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SARAIVA, Francisco R. dos S. **Novíssimo Dicionário Latino-Portuguez: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.**. 7 ed. QUICHERAT, L. (Org.). Rio de Janeiro: Garnier, s/d (19-?).

SAYÃO, Sandro Cozza. Lévinas e o sentido do amor. Questões de uma palavra ética. In: RIBEIRO JR., Nilo (et al.). **Amor e justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018. p. 177-188.

SCHWARTZ, Stuar B. Introdução. In: SCWARTZ, Stuart B.; PÉCORA, Alcir (Orgs.). **As Excelências do Governador**. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). Tradução de Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a. p. 15-45.

SCHWARTZ, Stuar B. Apêndice A: pessoas. In: SCWARTZ, Stuart B.; PÉCORÁ, Alcir (Orgs.). **As Excelências do Governador**. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). Tradução de Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b. p. 303-315.

SCHWARTZ, Stuar B. Prefácio. In: SCWARTZ, Stuart B.; PÉCORÁ, Alcir (Orgs.). **As Excelências do Governador**. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). Tradução de Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002c. p. 7-10.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SEBBAH, François-David. **L'éthique du survivant: Lévinas, une philosophie de la débâcle**. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018.

SEEMANN, Jörn. A toponímia como construção histórico-cultural: o exemplo dos municípios do estado do Ceará. **Vivência**, n. 29, p. 207-224, 2005.

SÉMELIN, Jacques. **Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios**. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

SIERRA, Juan L. As excelências do governador: o Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado (Bahia, 1676). In: SCWARTZ, Stuart B.; PÉCORÁ, Alcir (Orgs.). **As Excelências do Governador**. O Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). Tradução de Alcir Pécora e Cristina Antunes. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 67-290.

SILVA, Ignacio A. de C. e. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. v.1. Anotador, Braz do Amaral. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1919.

SILVA, Joseli M.; ORNAT, Márcio J. Corpo como espaço: um desafio à imaginação geográfica. In: PIRES, Cláudia L. Z.; HEIDRICH, Álvaro L.; COSTA, Benhur P. (Orgs.) **Plurilocalidade dos sujeitos: representações e ações no território**. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2016. p. 56-75.

SILVA, Thaís Gomes da. **Ser(tão) imaginário: identidade, lugar, memória/ficção**. 2018. Dissertação (Mestrado em Linguagens, Mídia e Arte) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência**. Porto Alegre: Zouk, 2018.

TAUNAY, Affonso de E. **História geral das bandeiras paulistas**. v. 5. São Paulo: H. O. Canton, 1950.

TAUNAY, Affonso de E. **História das bandeiras paulistas**. 2 ed. v. 5. São Paulo: Melhoramentos, 1961.

TIBIRIÇÁ, Luiz C. **Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi**: significado dos nomes geográficos de origem tupi. São Paulo: Traço Editora, 1985.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

URIARTE, Urpi Montaya. Identidades mestiças: reflexão baseada na obra do escritor peruano José María Arguedas. In: LOPES, Luiz Paulo da M.; BASTOS, Liliana C. **Identidades**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 219-232.

VALZANIA, Sergio. Nota. In: FARINELLI, Franco. **A invenção da terra**. Tradução de Francisco Degani. São Paulo: Phoebus, 2012. p. 7-8

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

VIEIRA FILHO, Raphael R. **Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX**. São Paulo: Annablume, 2009.

VIRILIO, Paul. **Guerra Pura**: a militarização do cotidiano. Tradução de Elza Miné e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1984.