



**PROFHISTÓRIA**

MESTRADO PROFISSIONAL  
EM ENSINO DE HISTÓRIA

---

**VALDIRENE SILVA GUIMARÃES**

**DO SILENCIAMENTO À (RE)EXISTÊNCIA: A TRAJETÓRIA DA ETNIA  
KAMAKÃ NA RESERVA CARAMURU CATARINA PARAGUAÇU (1937) E A LEI  
11.645/2008 NO ENSINO FUNDAMENTAL EM CAMACÃ.**

**VITÓRIA DA CONQUISTA - BA**

**2025**



**VALDIRENE SILVA GUIMARÃES**

**DO SILENCIAMENTO À (RE)EXISTÊNCIA: A TRAJETÓRIA DA ETNIA  
KAMAKÃ NA RESERVA CARAMURU CATARINA PARAGUAÇU (1937) E A LEI  
11.645/2008 NO ENSINO FUNDAMENTAL EM CAMACÃ.**

Dissertação apresentada ao programa do Mestrado Profissional em Ensino de História, ProfHistória-UESB e a CAPES, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Ensino de História. Linha de pesquisa: Linguagens e Narrativas Históricas: Produção e Difusão - Relações étnico-raciais.

Orientadora: Profa. Dra. Ivanete Pereira Sousa

**VITÓRIA DA CONQUISTA - BA**

**2025**

G981s

Guimarães, Valdirene Silva.

Do silenciamento à (re)existência: a trajetória da etnia kamakã na reserva caramuru Catarina Paraguaçu (1937) e a lei 11.645/2008 no ensino fundamental em Camacã / Valdirene Silva Guimarães, 2025.

314p. : il. (algumas color.)

Orientador (a): Dr.<sup>a</sup> Ivanete Pereira Sousa.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós Graduação do Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória, Vitória da Conquista, 2025.

Inclui referência F. 297 – 314

1. Povo Kamakã. 2. Colonialidade. 3. Lei 11.645/2008. 4. Ensino fundamental. I. Sousa, Ivanete Pereira. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória. III. T.

CDD 980.41

Catálogo na fonte: *Karolyne Alcântara Profeta – CRB 5/2134*

Bibliotecária UESB – Campus Vitória da Conquista - BA

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB  
MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA. PROFHISTÓRIA/UESB**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**“Do silenciamento à (re)existência: a trajetória da etnia kamakã na reserva caramuru Catarina Paraguaçu (1937) e a lei 11.645/2008 ensino fundamental em Camacã.”**

**Autor: Valdirene Silva Guimarães**

**Orientador:** Prof. Dra. Avanete Pereira Sousa

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida por **Valdirene S Guimarães** para análise da Comissão Avaliadora.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr.  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

---

Prof. Dr.  
Universidade Estadual do Piauí – (UESPI),

---

Prof. Dr.  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

---

Prof. Dr.  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

**Vitória da Conquista – Bahia  
2025**

*“Se me matarem na luta, me transformarei em adubo para fazer germinar mais lutas pelos direitos indígenas para retomarmos nossos territórios” (MERONG KAMAKÃ MONGOIÓ, 2022).*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de luz que guia meus passos, agradeço pela força que sustenta, pela sabedoria que ilumina e pela serenidade que acalma. Sem Sua presença, minha caminhada não encontraria direção.

À minha mãe; ao meu pai, in memoriam, sempre presente em minha lembrança; ao meu esposo e à minha irmã, meus portos seguros nas travessias da vida, dedico esta conquista com imensa gratidão.

À minha filha e aos meus sobrinhos, que tingem meus dias com cores suaves e alegrias inesperadas, agradeço por tornarem cada etapa mais leve, mais doce e mais humana.

Rendo homenagem à memória de Isnara, cuja breve passagem deixou marcas eternas. Sua existência tocou profundamente a minha e semeou aprendizagens que seguem florescendo no tempo

À amiga Irineia Batista e a Ivalci Bispo dos Santos, agradeço pela parceria que conforta, pelo incentivo que fortalece e pela amizade que aquece a jornada, transformando caminhos árduos em trilhas possíveis.

À professora e orientadora Avanete Pereira Sousa, obrigada pela orientação que me conduziu com firmeza e delicadeza.

Ao CIMI, na presença de Alda Maria Oliveira e Antônio Eduardo Cerqueira de Oliveira, agradeço pelo apoio sensível e essencial que sustentou esta pesquisa.

À professora Teresinha Marcis e ao professor João Paulo Peixoto Costa, minha gratidão pela presença constante, pela escuta atenta e pelos saberes generosamente compartilhados, que moldaram minha formação.

E a todos que, de alguma maneira — entre gestos, palavras, silêncios ou presenças — contribuíram para que esta dissertação se tornasse realidade, deixo meu agradecimento mais sincero. Cada um de vocês é parte desta história.

## RESUMO

A dissertação intitulada “Do Silenciamento à (Re)Existência: A Trajetória da Etnia Kamakã na Reserva Caramuru-Catarina Paraguaçu (1937) e a Lei nº 11.645/2008 no Ensino Fundamental em Camacã” investiga a trajetória e a resistência cultural do povo Kamakã, tendo como recorte central o marco de 1937, entendido como momento decisivo na configuração territorial e política que impactou esse grupo. As políticas de aldeamento e os processos de silenciamento dos séculos XIX e XX são mobilizados como contextualização histórica para compreender os desdobramentos que se consolidam a partir de 1937 e seus efeitos no presente. Analisa-se como a exclusão das memórias indígenas contribuiu para a construção de uma identidade nacional excludente e como a implementação da Lei nº 11.645/2008 pode favorecer a valorização da ancestralidade indígena no espaço escolar de Camacã. A pesquisa adota abordagem qualitativa, exploratória e descritiva (Minayo, 2012), estruturada em dois eixos: (1) exame da desterritorialização e das estratégias de resistência indígena no sul da Bahia, com foco nos Kamakã; (2) análise da aplicação da Lei nº 11.645/2008 nas escolas públicas da rede municipal e estadual. As fontes incluem relatórios oficiais, periódicos, legislações, registros missionários e evidências arqueológicas, além de bibliografia clássica e contemporânea. A perspectiva decolonial, fundamentada em Mignolo (2003) e Walsh (2009), orienta a leitura crítica dos mecanismos de apagamento identitário e das estratégias de (re)existência. Como produto educacional, propõe-se uma revista ilustrada, impressa destinada às escolas e comunidades, visando reinscrever a memória Kamakã no currículo e contribuir para uma educação plural, crítica e justa.

**Palavras-chave:** Povo Kamakã. Colonialidade. Lei 11.645/2008. Ensino Fundamental.

## ABSTRACT

The dissertation entitled “*From Silencing to (Re)Existence: The Trajectory of the Kamakã Ethnic Group in the Caramuru–Catarina Paraguaçu Reserve (1937) and Law No. 11,645/2008 in Elementary Education in Camacã*” investigates the historical trajectory and cultural resistance of the Kamakã people, with the year 1937 as its central analytical frame, understood as a decisive moment in the territorial and political configuration that affected this group. Village-settlement policies and the processes of silencing throughout the nineteenth and twentieth centuries are mobilized as historical contextualization to understand the developments consolidated from 1937 onward and their effects in the present. The study examines how the exclusion of Indigenous memories contributed to the construction of an exclusionary national identity and how the implementation of Law No. 11,645/2008 can foster the appreciation of Indigenous ancestry within the school context of Camacã. The research adopts a qualitative, exploratory, and descriptive approach (Minayo, 2012), structured around two axes: (1) an examination of deterritorialization and Indigenous strategies of resistance in southern Bahia, with a focus on the Kamakã; (2) an analysis of the application of Law No. 11,645/2008 in public schools within the municipal and state education systems. The sources include official reports, newspapers and periodicals, legislation, missionary records, and archaeological evidence, as well as classic and contemporary scholarship. A decolonial perspective, grounded in Mignolo (2003) and Walsh (2009), guides the critical reading of mechanisms of identity erasure and strategies of (re)existence. As an educational product, the dissertation proposes an illustrated printed magazine aimed at schools and communities, seeking to reinscribe Kamakã memory in the curriculum and contribute to a plural, critical, and socially just education.

**Keywords:** Kamakã people. Coloniality. Law No. 11,645/2008. Elementary Education.

## LISTA DE TABELA

Tabela 1 - Localização, Dados Demográficos, Etnias, Dimensões de Terras e seu Percentual de Ocupação nos Aldeamentos das Comarcas do Sul da Bahia em 1861 .....	107
Tabela 2 - Administradores do aldeamento São Pedro de Alcântara entre 1818-1861 .....	114

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Ar <sup>2</sup>	100 metros quadrados.
AM	Amazona
Art.	Artigo
Arts.	Artigos
ANL	Aliança Nacional Libertadora
BA	Bahia
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CEPLAC	Comissão Executiva Plano da Lavoura Cacaueira
CIMI	Conselho Municipal de Educação
CNE/CEB	Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT	Comissão da Pastoral da Terra
DCRB	Documento Curricular Referencial da Bahia
DCRC	Documento Curricular Referencial de Camacã
Derba	Departamento de Infraestrutura de Transportes da Bahia
DRC	Documento Referencial Curricular
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
ES	Espírito Santo
KM <sup>2</sup>	Quilômetro Quadrado
LAPA	Laboratório de Análise e Planejamento Ambiental
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
Nº	Número
P.	Página
PCB	Partido Comunista Brasileiro PCB
PNLD	Programa Nacional do Livro e do Material Didático
PIC	Posto Indígena Caramuru
PIP	Posto Indígena Paraguassu

OIT	Organização Internacional do Trabalho
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
PI	Posto Indígena
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
UESC	Universidade Estadual de Santa Cruz
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Tratados Ultramarinos entre Portugal e Espanha: Bula Inter Coetera (1493) e Tratado de Tordesilhas (1494) .....	31
Mapa 2 - Mapa da América Portuguesa Dividida em Capitanias Hereditárias .....	54
Mapa 3 - Zona Tampão: Região delimitada pela Coroa Portuguesa .....	60
Mapa 4 - Mapa Histórico do Sul da Bahia: Territórios Indígenas, Conflitos e Vias de Colonização (Séculos XVI e XIX) .....	65
Mapa 5 - O Território do Sertão da Ressaca — Região Centro-Sul da Bahia: Vias e Assentamentos Estabelecidos por João Gonçalves da Costa de 1752-1819 .....	72
Mapa 6 - Representação do Território de Origem dos Gonçalves da Costa no século XVII...83	
Mapa 7 - Localização Aproximada de algumas Fazendas da Família Gonçalves da Costa.....	91
Mapa 8 - Aldeamentos do Sul da Bahia .....	100
Mapa 9 - Aldeamentos das Comarcas do Sul da Bahia em 1861 .....	105
Mapa 10 - Bairro Ferradas do Município de Itabuna. ....	118
Mapa 11 - Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu: Projeção Territorial de 90.000 Hectares .....	141
Mapa 12 - Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu, localizada entre os municípios de Pau Brasil, Itajú do Colônia e Camacã .....	146
Mapa 13 - Serviço de Proteção aos índios- Reserva Caramuru Catarina Paraguassu.....	171
Mapa 14 - Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu-projeção simétrica 1937 - Projeção, A Simétrica.....	178
Mapa 16 - Localização da Microrregião Ilhéus–Itabuna II .....	194
Mapa 17 - Localização Geográfica do Município de Camacã II.....	195
Mapa 18 - Mapa da viagem do Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied.....	205

## FIGURAS DE APÊNDICES

- Figura 1** - Parque das Tribos-Manaus (AM), Cacica Lutana Kokama
- Figura 2** - Comunidade Parque das Tribos-Manaus (AM).
- Figura 3** - Registro de arte rupestre no Estado da Bahia, Brasil
- Figura 4** - Fotografia da Primeira Igreja Católica, construída entre 1809 e 1820
- Figura 5** -Aldeamento de São Pedro de Alcântara, em Ferradas.
- Figura 6** - Indígena da Etnia Kamakã do Século XIX
- Figura 7** - Ancião Araracá Camacã, Marinho Pereira dos Santos
- Figura 8** - Fotografia Retratando Indígenas, Instalações do SPI
- Figura 9**- Caboclo Marcelino
- Figura 10** - Posto Indígena Caramuru
- Figura 11** - Brasão do Município Camacã
- Figura 12** - Bandeira do Município de Camacã.
- Figura 13** - Merong Kamakã Mongoyió
- Figura 14**- Dança Kamakã Período Colonial
- Figura 15** - Dança do Toré no Município de Pau Brasil na Contemporaneidade
- Figura 16** - Chefe Kamakã sendo *ornamentado*
- Figura 17** - Instrumento Musical Herenehedioc
- Figura 18** - Instrumento Musical- Kechiech.
- Figura 19** - Chefe Indígena
- Figura 20** - ARUANÃ CAMACÃ
- Figura 21** -Mulher Kamakã com adorno floral e marcas de pintura corporal
- Figura 22**- Homem Kamakã com Cocar de Penas e Lança Ornamentada
- Figura 23** - Representação de Dois Homens Camacã Portando Tacanhoba e Armamento Tradicional
- Figura 24**- Cocar Indígena - Charó
- Figura 25** - Avental utilizado pelas mulheres Kamakã ou Guyhi
- Figura 26** - Sacola Indígena Kamakã- Catuá
- Figura 27** - Armamento e Estratégias de Defesa - Cang Hoay
- Figura 28** -Artefatos Indígenas Encontrados
- Figura 29** - Capa da revista

**Figura 30** - Príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied e Joachim Quäck em expedição na Mata Atlântica

**Figura 31** – Rio Pardo

**Figura 32** - Entrega simbólica do mapa do território ancestral

**Figura 33** - Roças e alimentos tradicionais

**Figura 34** - Moradia e espaços de vida

**Figura 35** - Moradia e espaços de vida

**Figura 36** - Moradia e espaços de vida

**Figura 37** - Festa, dança e rituais

**Figura 38**- Cura e espiritualidade

**Figura 39** - Os principais pigmentos

**Figura 40** - Adornos corporais e padrões estéticos indígenas: cocar, colar e amarração de algodão nas pernas

**Figura 41** – Símbolo de autoridade

**Figura 42**- Ritos funerários dos Kamakã-Mongoió

**Figura 43**- Ritos Funerários

**Figura 44** - Rito funerário indígena: fogueira acesa sobre a sepultura coberta com folhas

**Figura 45** - Coruja como símbolo de espiritualidade e sentidos noturnos na cosmologia indígena.

**Figura 46** - Reencarnação entre os Mongoió

**Figura 47** - Escavações das urnas funerárias.

**Figura 48**- Vida Social, Festa e Identidade

**Figura 49**- Vida Social, Festa e Identidade

**Figura 50** - Momento de incensamento em ritual do Toré

**Figura 51**-Coruja como símbolo de espiritualidade

**Figura 52**- Imagens de materiais arqueológicos encontrados na localidade da Água Vermelha

**Figura 53** - Momento dos rituais durante as escavações das urnas funerárias

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>18</b>
<b>SEÇÃO 1 .....</b>	<b>30</b>
<b>1 O Processo Histórico de Colonização e Resistência Indígena no Sul da Bahia.....</b>	<b>30</b>
1.1 Missões, Diretório dos Índios e Colonização no Sul da Bahia.....	35
1.2 A Lei de Terras de 1850 .....	42
1.3 As Consequências Contemporâneas da Exclusão Territorial .....	44
1.4 A Capitania de Ilhéus e o Embate com os Povos Indígenas: Resistência, Declínio e Estratégias Coloniais .....	54
1.5 A Sobreposição Territorial no Sertão da Ressaca: Expansão Colonial e Impactos nos Povos Indígenas (Séculos XVI-XIX).....	65
1.6 Zona de Contenção e Reflexos da Colonização dos Povos Indígenas do Sul da Bahia .....	92
<b>2. A Formação de Camacã e a Expansão da Cacaucultura no Sul da Bahia.....</b>	<b>118</b>
2.2 Território em Disputa: Pacificação Forçada, Militarização e Desterritorialização Indígena no Sul da Bahia.....	137
2.6 Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguassu -Cartografia da Comparativo da área de 1926 com a de 1937 - Catarina Paraguaçu Reserva Indígena Caramuru projeção- histórica de 1926 - Projeção B, Histórica (90.000 ha) .....	178
<b>SEÇÃO 2 .....</b>	<b>181</b>
<b>3. A Implementação da Lei nº 11.645/2008: Entre Currículo, Memória e Resistência..</b>	<b>181</b>
<b>3.1 BNCC, DCRB e DRCM: Caminhos, Desafios e Perspectivas para a Aplicação da Lei nº 11.645/2008 em Camacã .....</b>	<b>181</b>
4. A Luta Que Germina: Memória e Resistência Kamakã .....	201
4.1 Kamakã: Do Passado ao Presente, Uma Resistência Viva.....	203
4.2 Os Rituais e Celebrações do Povo Kamakã Representam um Espaço de Memória e Resistência Cultural.....	206
4.3 A Tecnologia Musical Kamakã .....	209
4.4 Arte Corporal e Estética .....	212
4.5 Tecnologia Têxtil Kamakã .....	217

4.6 Crenças, Ritos Fúnebres e Concepções de Imortalidade.....	219
4.7 A mitologia dos Kamakã-Mongoyó .....	220
4.8 O Cotidiano e a Vida Social .....	221
4.9. Armamento, Estratégias de Defesa e Artefatos .....	225
<b>SEÇÃO 3 .....</b>	<b>232</b>
<b>5. A Dimensão Propositiva: Revista Pedagógica .....</b>	<b>232</b>
5.1 Resistência e Memória Kamakã .....	233
5.2 O Cotidiano e a Vida Social dos Kamakã-Mongoió .....	238
5.3 Arte Corporal e Estética Kamakã .....	249
5.4 Tecnologia Têxtil Kamakã e as Estratégias de Defesa Kamakã .....	254
5.5 Crenças, Ritos Fúnebres e Concepções de Imortalidade Kamakã-Mongoió.....	259
5.6 Arqueologia E Patrimônio Kamakã.....	263
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>293</b>
<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>295</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>314</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação propõe uma análise crítico-interpretativa dos processos de invisibilização e das dinâmicas de resistência experienciadas pelo povo Kamakã. Ao examinar sua trajetória histórica, suas permanências socioculturais e as estratégias de manutenção identitária, busca-se compreender de que maneira esse grupo reelaborou práticas culturais e formas de pertencimento diante da violência histórica e da expropriação territorial impostas ao longo dos séculos.

Nesse âmbito, a pesquisa articula reflexões acerca da escola e da educação enquanto espaços de disputa simbólica, política e epistêmica, especialmente no que concerne ao reconhecimento dos direitos dos povos originários, tradicionalmente marginalizados pelas narrativas oficiais. Parte-se do pressuposto de que a construção de uma memória social excludente exerceu impacto significativo sobre a trajetória dos Kamakã entre os séculos XIX e XX, contribuindo para o apagamento de suas contribuições históricas e para o enfraquecimento de suas formas de organização coletiva. Ressalte-se que tal processo não se circunscreve ao passado: seus efeitos permanecem perceptíveis na contemporaneidade, notadamente nos desafios associados à implementação da Lei nº 11.645/2008 nas escolas públicas do município de Camacã, localizado no sul da Bahia. A investigação, portanto, problematiza de que modo os silenciamentos históricos condicionam práticas pedagógicas e curriculares, ao mesmo tempo em que possibilita a compreensão dos movimentos de resistência e de (re)existência que emergem nesse contexto educativo.

O recorte temporal adotado centra-se no ano de 1937, período em que se iniciou o processo de demarcação da reserva indígena, marcado por uma expressiva redução em relação aos limites definidos em 1926. Após a invasão militar ocorrida em 1936 — legitimada pelo discurso oficial de repressão a uma suposta manifestação comunista atribuída ao Caboclo Marcelino — circularam rumores de que a área da reserva seria diminuída para 36 mil hectares. Todavia, a redefinição territorial efetivada delimitou aproximadamente 54.105 hectares, configurando, ainda assim, uma redução significativa. A discrepância entre os valores difundidos publicamente e os limites oficiais revela não apenas a manipulação política do

processo, mas também o favorecimento aos interesses dos grandes proprietários rurais da região.

Para os povos originários, tal redução territorial implicou não apenas a limitação do acesso a áreas produtivas, mas igualmente a intensificação dos conflitos fundiários e o enfraquecimento de suas formas de organização social, econômica e cultural, aprofundando, assim, a perda de autonomia sobre seus territórios tradicionais.

Esta pesquisa insere-se, portanto, em uma perspectiva crítica que compreende o silenciamento como estratégia de poder voltada à marginalização das narrativas indígenas e afro-brasileiras, promovendo a invisibilização de suas experiências históricas e culturais no imaginário social. Para aprofundar tal discussão, o estudo dialoga com autores que analisam a presença indígena no Brasil, enfatizando políticas de aldeamento, mecanismos de expropriação territorial e dispositivos institucionais de controle e tutela.

O objetivo central desta pesquisa consiste em analisar de que modo os conhecimentos vinculados à ancestralidade do povo Kamakã podem ser ressignificados e incorporados às práticas educativas das escolas públicas do município de Camacã, a partir de uma perspectiva decolonial. Considera-se que uma educação plural, enraizada nas realidades locais, constitui condição fundamental para o reconhecimento das múltiplas vozes que compõem a história nacional, especialmente daquelas que, a exemplo dos povos indígenas, têm resistido historicamente aos processos de apagamento, silenciamento e perpetuação do esquecimento.

No âmbito desta investigação, a construção do conhecimento é compreendida como elemento estruturante na configuração das sociedades e no reposicionamento das narrativas históricas. Desde os primórdios da humanidade, o saber tem operado como motor de transformação; entretanto, sob a lógica colonial, converteu-se igualmente em instrumento de dominação e silenciamento. A trajetória do povo Kamakã constitui um exemplo paradigmático nesse sentido, ao demonstrar como a colonialidade do saber — conceito formulado por Walter D. Mignolo (2003) — promoveu a exclusão das epistemologias indígenas em favor de uma racionalidade eurocêntrica, naturalizando desigualdades e processos de invisibilização. Catherine Walsh (2009) amplia essa perspectiva ao argumentar que a colonialidade excede as dimensões política e econômica, incidindo de maneira profunda sobre o campo epistemológico e cultural, moldando identidades, currículos e práticas escolares. Em consonância com essa crítica, os Referenciais Curriculares da Bahia (DCRB, 2005) enfatizam a necessidade de

valorizar os conhecimentos indígenas e enfrentar a negação histórica de suas contribuições, reafirmando o compromisso com uma educação fundamentada na diversidade e na justiça cognitiva.

A investigação aqui apresentada insere-se no cruzamento entre inquietações acadêmicas e experiências profissionais que tornaram patente a persistente ausência de materiais didáticos e referenciais teóricos dedicados à etnia Kamakã, sobretudo no contexto escolar do município de Camacã.

Observa-se, no cotidiano educacional, que os livros didáticos abordam a temática indígena de forma superficial e generalizante, privilegiando recortes de alcance nacional ou mundial e silenciando a realidade indígena local. Essa lógica também se faz presente no *Plano de Curso (2023) – Componente Curricular História (Ensino Fundamental – Anos Finais) – Camacã/BA* (Anexo 1, acesso via QR Code) e na DCRB de Camacã (Anexo 2, acesso via QR Code), cujos conteúdos se organizam em uma perspectiva predominantemente nacional, sem contemplar de modo satisfatório as especificidades históricas, culturais e territoriais dos povos indígenas no contexto local. Nesse sentido, tais instrumentos não atendem plenamente às determinações da Lei nº 11.645/2008, uma vez que não asseguram, de forma efetiva, a valorização da história e da cultura indígena a partir da realidade de Camacã. Essa lacuna contribui para a reprodução de narrativas que invisibilizam a presença indígena contemporânea e, em alguns casos, classificam esse povo como “etnia extinta”, comprometendo a construção de um conhecimento histórico situado e obscurecendo a continuidade cultural, as reexistências e as formas de resistência do povo Kamakã no território

Esse silenciamento contrasta com registros históricos que demonstram a violência constitutiva dos processos de expropriação e expulsão territorial. Em fontes analisadas por Sá (2003), encontram-se formulações que, embora condicionadas pela linguagem e pelos paradigmas de sua época, documentam a intensidade dos conflitos e os efeitos sociais decorrentes das invasões territoriais. Nesse sentido, ao descrever o contato entre indígenas e não indígenas, o autor afirma que:

...o choque entre as duas culturas, indígena e branca, sedimentou-se com um extenso flagelo para todos os indivíduos pertencentes ao grupo dos Camacãs. Se houve a intenção de prestar algum auxílio que impossibilitasse o extermínio desses índios, isso não aconteceu, sendo, eles, por conseguinte, expulsos de suas terras (CAMPOS, apud SÁ, 2003).

Seguindo essa abordagem, observa-se que o apagamento histórico também se atualiza por meio de narrativas cotidianas que deslocam a responsabilidade pela violência colonial para os indígenas, produzindo explicações estigmatizantes destinadas a justificar tanto a perda territorial quanto o suposto desaparecimento social desses grupos. Tais narrativas, ao reforçarem estereótipos e naturalizarem desigualdades, operam como dispositivos de manutenção da colonialidade, ao mesmo tempo em que fragilizam a legitimidade das reivindicações contemporâneas por reconhecimento e direitos territoriais. Como problematiza Rodrigues:

Era comum (ainda é) ouvir falar que os “índios” de Camacan se “acabaram na cachaça”, sem família, sem povo, sem-terra, sem nada. Claro que hoje questiono essas histórias, ainda mais quando não se vincula a violência contra os Povos Indígenas ao roubo de suas terras. (RODRIGUES, 2023, p. 44)

Entretanto, compreender esse passado exclusivamente pela lente do “desaparecimento” implica, em certa medida, reiterar a própria lógica de apagamento que esta pesquisa busca tensionar. Os processos de expropriação, deslocamento forçado, adoecimento e violência — amplamente documentados na história do contato — contribuem para elucidar as condições de vulnerabilização impostas aos povos indígenas, mas não autorizam, por si, uma leitura que pressuponha o “fim” ou a inexistência desses grupos. Ao contrário, torna-se necessário reconhecer que, mesmo sob condições extremas, persistiram formas de continuidade histórica, reorganização social e afirmação identitária.

Nessa perspectiva, Souza e Carvalho (2005) sustentam que o etnônimo englobante Pataxó Hã-Hã-Hãe reúne, na atualidade, diferentes etnias — entre as quais Kamakã, Baenã, Tupinambá, Kariri-Sapuyá e Gueren — cujas trajetórias foram marcadas por expropriações territoriais, deslocamentos compulsórios, disseminação de doenças e assassinatos. Essa constatação reforça que a categoria “extinção”, frequentemente reproduzida por discursos locais, constitui mais um efeito narrativo do que uma descrição acurada da complexidade histórica e das permanências indígenas no território.

Sob essa ótica, o problema que se coloca ao ensino de História no âmbito municipal não se reduz à simples ausência de conteúdo. Trata-se de enfrentar criticamente a permanência de narrativas escolares que, ao reduzir os Kamakã a uma referência genérica, distante ou

supostamente “extinta”, comprometem a formação de uma consciência histórica situada e dificultam o reconhecimento da presença indígena como continuidade, memória e resistência no presente — especialmente em um município cujo território foi historicamente atravessado por tais disputas.

Esse processo de silenciamento, contudo, não se limita à dimensão pedagógica, sendo continuamente reforçado por fatores de ordem estrutural e institucional. Em Camacã, a ausência de uma biblioteca pública em funcionamento, insuficiência de acervos escolares voltados à história indígena, revelam a negligência do poder público em relação à preservação da memória local e à valorização das trajetórias dos povos originários.

A esse cenário soma-se a retirada de artefatos arqueológicos da região, em 2010, sem o devido respaldo legal, em desacordo com a legislação que assegura a proteção do patrimônio cultural brasileiro. Paralelamente, meios de comunicação locais, como o periódico *O Tempo Jornalismo* (2013), ainda reproduzem discursos que naturalizam a subjugação dos povos indígenas em nome do desenvolvimento econômico, associando a expansão da monocultura cacaueteira ao suposto desaparecimento físico e cultural dos Kamakã. Tais narrativas expõem a persistência de uma profunda assimetria de poder entre os interesses coloniais e as comunidades indígenas, ao mesmo tempo em que reafirmam a violência estrutural inscrita nos processos de ocupação territorial, exploração econômica e expansão capitalista.

Em síntese, do período colonial à Primeira República, os povos originários do sul da Bahia enfrentaram múltiplas formas de desterritorialização, caracterizadas pela colonialidade do poder (Quijano, 2005), pelo etnocídio (Clastres, 2004) e pelo disciplinamento territorial (Oliveira, 2016). Ainda assim, práticas de resistência e de sobrevivência cultural mantiveram viva a presença Kamakã, Pataxó, Tupinambá e Botocudo, cuja memória histórica ganha novo fôlego na contemporaneidade, sobretudo com a promulgação da Lei nº 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígenas no currículo escolar, constituindo um marco de reconhecimento e justiça histórica.

Metodologicamente, esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa, exploratória e descritiva, conforme Minayo (2012), articulando análise documental, fundamentação teórica e produção de material didático. Tal perspectiva permite compreender fenômenos históricos em sua complexidade, valorizando contextos, memórias e subjetividades.

Entre as fontes primárias, destacam-se os relatórios militares de 1936; o relatório descritivo de Alfredo de Amorim Coelho (1938); o Memorial Descritivo de Éfren de Moura de Ferreira Coelho (1988); os relatórios da Polícia Militar da Bahia referentes ao esfacelamento da chamada Cédula Comunista do Posto Indígena Catarina Paraguassu no mesmo ano; e o relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) sobre o referido posto. Foram igualmente consultados periódicos como o *Jornal Tabu*, o *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* e o *Diário Oficial*, além de registros missionários e iconográficos. Complementarmente, integram-se vestígios arqueológicos encontrados em 2010 na zona rural de Camacã, durante escavações para instalação de um gasoduto, que oferecem indícios relevantes sobre práticas culturais e modos de vida das populações originárias.

Os relatos de viajantes e naturalistas, como Spix e Martius, em *Viagem pelo Brasil* (1817–1820), e Maximiliano de Wied-Neuwied, em *Viagem ao Brasil (Reise nach Brasilien)*, fornecem um panorama consistente sobre a configuração territorial e a presença indígena no período imperial. Embora permeados por visões eurocêntricas, constituem fontes significativas para a reconstituição da memória histórica dos Kamakã. Soma-se a esses registros a obra de Curt Nimuendajú (*As lutas dos povos indígenas e suas territorialidades*, 2008), que assume papel central nesta pesquisa, visto que a cartilha histórica elaborada foi construída com base em seus registros etnográficos, sistematizando a história e a cultura do povo Kamakã em linguagem acessível. Incluem-se ainda legislações pertinentes, como a Lei de Terras de 1850, a Constituição de 1891, a Lei nº 11.645/2008 e o Parecer CNE/CEB nº 14/2015, consideradas fontes primárias essenciais para compreender processos de territorialização, apagamento e disputas pela representação histórica dos povos indígenas.

No que concerne às fontes secundárias, a pesquisa dialoga com obras clássicas e contemporâneas. Destacam-se a contribuição de Manuela Carneiro da Cunha (1992), em *História dos Índios no Brasil*, e as análises de Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982) sobre mobilidade e territorialidade dos povos indígenas no sul da Bahia. Oliveira (2016) reforça as discussões sobre indigenismo e colonialidade no Brasil, enquanto João Pacheco de Oliveira (2016) aporta reflexões sobre territorialização, etnogênese e a atuação do Estado no disciplinamento das populações indígenas.

Entre os estudos recentes, ressaltam-se as contribuições de Telma Mirian Moreira de Souza (2007), que investiga aldeamentos indígenas no sul da Bahia; Talita Almeida Ferreira

(2017), que analisa territorialização e política indigenista; Marcelo da Silva Lins (2018), que problematiza narrativas de resistência; e Teresinha Marcis (2017), que discute estratégias de sobrevivência cultural. Nesse mesmo horizonte, David Silva Rodrigues (2023) propõe uma abordagem contracolonial no ensino, defendendo a participação ativa das comunidades indígenas na construção curricular, em consonância com a Lei nº 11.645/2008, enquanto Ayalla Oliveira Silva (2018) analisa dinâmicas de aldeamentos, como São Pedro de Alcântara, ressaltando processos de resistência e reconfiguração identitária. Esses referenciais dialogam diretamente com os aportes do pensamento decolonial de Walter D. Mignolo (2003) e Catherine Walsh (2009), que constituem o arcabouço crítico para a compreensão dos processos de desterritorialização, resistência e reexistência indígena.

Como dimensão propositiva, esta pesquisa apresenta uma revista pedagógica — concebida como material educativo em versão física — destinada ao ensino e às comunidades locais, configurando-se como prática pedagógica e política. A iniciativa alinha-se à Lei nº 11.645/2008 e ao Parecer CNE/CEB nº 14/2015, reafirmando o compromisso com a valorização da história e da cultura indígenas nos espaços educacionais. Seu objetivo central consiste em reinscrever a memória Kamakã no contexto educativo, convertendo-a em instrumento de resistência, valorização identitária e justiça histórica.

Assim, ao articular fontes clássicas, documentos oficiais, registros etnográficos, produções acadêmicas contemporâneas e referenciais teóricos decoloniais, esta pesquisa busca superar a unilateralidade das narrativas coloniais e promover uma leitura crítica sobre a trajetória dos Kamakã. Essa fundamentação metodológica possibilita compreender não apenas os processos de silenciamento e expropriação, mas também as estratégias de resistência que sustentam a (re)existência desse povo até a atualidade.

Desse modo, o trabalho organiza-se em três seções. As duas primeiras, cada uma composta por dois capítulos, constituem a base teórica, documental e discursiva da pesquisa. A primeira seção, intitulada “O processo histórico de colonização e resistência indígena no sul da Bahia”, investiga a trajetória de desterritorialização e resistência dos povos nativos da região. A colonização no Brasil resultou de um projeto político, econômico e cultural europeu, guiado pelo mercantilismo e pela exploração das populações locais. Desde a criação do sistema de sesmarias até a legitimação das chamadas “guerras justas”, a expropriação territorial foi

sustentada por normas legais e pela ação da Igreja, que impôs catequese, língua e estruturas sociais, reforçando a lógica da submissão (PRADO, 1994; OLIVEIRA, 2016).

No século XVIII, a política indigenista do Diretório dos Índios intensificou os processos de assimilação cultural, transformando aldeias em núcleos subordinados ao poder colonial. Essa política provocou a perda territorial e contribuiu para a descaracterização de etnias como Kamakã-Mongoyó, Pataxó e Botocudo (MARCIS, 1997; 2009). Contudo, mesmo diante dessas imposições, a Capitania de Ilhéus testemunhou formas significativas de resistência, como as mobilizações dos Aimoré e a liderança do chefe Capivara, que enfrentaram tanto a violência militar quanto as epidemias trazidas pela expansão colonial (PARAÍSO, 1982; DIAS, 2010).

No século XIX, a política de aldeamentos foi apresentada como estratégia de proteção, mas, na prática, funcionou como instrumento de disciplinamento social e de exploração econômica. O aldeamento de São Pedro de Alcântara (Ferradas) tornou-se um exemplo emblemático dessa lógica, configurando-se como espaço de controle até sua decadência e extinção oficial em 1897 (PARAÍSO, 1982; MARCIS, 2017). Já no período imperial, a Lei de Terras de 1850 e, posteriormente, a Constituição de 1891 aprofundaram a marginalização indígena ao restringir o acesso à terra. Simultaneamente, a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, consolidou o modelo tutelar do Estado sobre as comunidades originárias (CUNHA, 1992; OLIVEIRA, 2016).

No início do século XX, em 9 de agosto de 1926, foi promulgada a Lei Estadual nº 1.916, que autorizava a cessão de cinquenta léguas quadradas de terras à União. A medida tinha como objetivos declarados a preservação da cobertura florestal e a garantia do usufruto dessas áreas pelos povos indígenas da região. No entanto, embora apresentasse caráter protetivo no plano formal, essa legislação deve ser compreendida no interior da lógica estatal de controle e disciplinamento dos territórios indígenas. A cessão, ainda que fundamentada no discurso de preservação e reconhecimento, mantinha os povos originários sob tutela, limitando sua autonomia e condicionando o uso de suas próprias terras às determinações legais vigentes. Assim, o dispositivo jurídico, ao mesmo tempo em que reconhecia a presença indígena, funcionava como mecanismo de regulação, enquadrando esses grupos nos projetos coloniais de expansão da agricultura cacaueteira e da pecuária.

Em síntese, do período colonial ao republicano, a história regional revela a permanência de uma lógica expropriatória: sob diferentes discursos — civilização, integração, progresso ou

segurança nacional —, os povos Kamakã, Pataxó, Tupinambá e Botocudo foram sistematicamente despojados de suas terras e identidades. Contudo, suas práticas de resistência e sobrevivência evidenciam que, apesar da violência e da invisibilização, esses povos permaneceram agentes centrais na construção da história do sul da Bahia. Nesse ponto, a articulação com a Lei nº 11.645/2008 torna-se fundamental, pois, ao exigir a presença da história e da cultura indígenas no currículo escolar, constitui um esforço de ressignificação da memória coletiva e de fortalecimento das lutas por reconhecimento e (re)existência no município de Camacã.

A segunda seção, intitulada “A Implementação da Lei nº 11.645/2008: Currículo, Memória e Resistência”, analisa a escola como espaço paradoxal, capaz tanto de reproduzir silenciamentos quanto de se constituir em território de resistência indígena. Parte-se da noção de consciência histórica (RÜSEN, 2001; SCHMIDT, 2009), entendida como a capacidade de atribuir sentido ao tempo histórico e de construir identidades a partir da articulação entre passado, presente e futuro. Nessa perspectiva, a educação é compreendida como prática formativa que deve valorizar narrativas marginalizadas, em consonância com a Lei nº 11.645/2008 e o Parecer CNE/CEB nº 14/2015, que orientam o currículo como espaço plural e democrático.

A análise demonstra que a Lei nº 11.645/2008, embora represente um marco normativo conquistado pelas lutas sociais, enfrenta limitações em sua implementação, especialmente devido à falta de formação docente específica, à escassez de materiais regionalizados e à persistência de currículos monoculturais. Esses entraves indicam que a efetividade da lei depende de compromissos políticos e de práticas pedagógicas interculturais, construídas com participação ativa das comunidades indígenas.

Nesse horizonte de problematização, torna-se necessário examinar de que modo os documentos oficiais que orientam o ensino — a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), o Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB), o Documento de Referência Curricular de Camacã (DRCC) e o Plano de Curso de História (2023) — incorporam a diversidade étnico-racial em seus enunciados e encaminhamentos pedagógicos. Embora esses instrumentos se inscrevam, formalmente, no quadro normativo que reconhece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena, a análise de suas formulações evidencia que tal reconhecimento nem sempre se traduz em uma abordagem comprometida com a historicidade concreta dos povos

indígenas presentes no território sul-baiano. No caso específico de Camacã, essa limitação adquire maior relevância, uma vez que a etnia Kamakã, intrinsecamente vinculada à formação histórica, social e cultural do município, permanece pouco nomeada, pouco contextualizada e, não raro, subsumida a formulações amplas, abstratas e ancoradas em referências de alcance nacional.

Compreender o currículo como campo de disputas — e não como estrutura neutra, homogênea e universal — constitui, portanto, condição essencial para o fortalecimento de uma consciência histórica crítica. Nessa perspectiva, inspirada em Rüsen (2001) e Schmidt (2005), sustenta-se que a efetivação da Lei nº 11.645/2008 demanda mais do que a inserção pontual da temática indígena nos conteúdos escolares ou a adequação formal de documentos institucionais. Exige, antes, uma reconfiguração pedagógica e epistemológica capaz de articular currículo, memória, território e experiência histórica. Tal exigência decorre do fato de que o apagamento das narrativas indígenas não se limita ao campo da historiografia, mas repercute também na formação identitária dos sujeitos, na produção do sentimento de pertencimento e nas possibilidades de elaboração crítica do passado e do presente.

É precisamente nesse ponto que a análise do Plano de Curso de História (2023) e da DCRB de Camacã se torna particularmente reveladora. Ainda que ambos mobilizem, no plano discursivo, o reconhecimento da diversidade étnico-racial, a abordagem efetivamente acionada no currículo permanece marcada por generalizações que deslocam a questão indígena para um plano abstrato, nacional e difuso. Em vez de assumir a presença histórica e contemporânea dos Kamakã como dimensão constitutiva da realidade local, tais documentos tendem a privilegiar categorias abrangentes que pouco contribuem para a construção de uma consciência histórica situada. Como consequência, a temática indígena permanece dissociada das memórias, das territorialidades e das experiências concretas vividas no município, ao mesmo tempo em que se dificulta o reconhecimento dos Kamakã como sujeitos históricos de presença contínua, resistência e (re)existência.

Desse modo, torna-se fundamental problematizar o distanciamento entre o reconhecimento legal da diversidade e sua efetiva materialização no cotidiano escolar. Quando o currículo não nomeia, não contextualiza e não historiciza a presença Kamakã no território de Camacã, ele acaba por reproduzir uma lógica de invisibilização que esvazia o alcance político-pedagógico da Lei nº 11.645/2008. Mais do que uma lacuna de conteúdo, trata-se de um limite

epistemológico, pois a ausência de referências locais comprova a permanência de uma matriz curricular que, mesmo sob o discurso da pluralidade, continua organizando o conhecimento a partir de perspectivas hegemônicas. Nessa lógica, os povos indígenas são frequentemente representados como remanescentes de um passado distante, homogêneo e generalizado, e não como coletividades historicamente situadas, portadoras de memória, territorialidade, agência e direito à representação no espaço escolar.

É nesse horizonte crítico que a presente pesquisa se insere. Ao defender que a implementação da Lei nº 11.645/2008, no contexto das escolas públicas de Camacã, não pode restringir-se ao cumprimento formal de um dispositivo legal, esta investigação propõe uma inflexão teórica, metodológica e política voltada à reinscrição da etnia Kamakã no currículo, na memória escolar e nas práticas de ensino de História. Trata-se, portanto, de deslocar a abordagem indígena do plano genérico para uma perspectiva enraizada no território, nas fontes, nas narrativas locais e nas experiências historicamente construídas de resistência, de modo a enfrentar os efeitos do silenciamento e a produzir condições efetivas para o reconhecimento da presença indígena como elemento constitutivo da própria história do município.

Essa mesma lógica de generalização e apagamento projeta-se também sobre os materiais didáticos utilizados na rede escolar. Os livros didáticos, regulados pelo Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD), frequentemente reiteram silenciamentos, exigindo do professor uma postura crítica e decolonial capaz de tensionar ausências, problematizar representações e promover práticas pedagógicas mais inclusivas. Em Camacã, por exemplo, embora a origem indígena permaneça inscrita no próprio topônimo do município, a memória Kamakã ainda se encontra, em grande medida, confinada ao plano simbólico. Tal processo também se manifesta nos símbolos oficiais municipais — brasão (RODRIGUES, 2023, p. 40), bandeira (SANTOS, 2024, p. 99) e hino (VELOSO, 1991) —, nos quais a figura indígena aparece de forma contraditória, associada ao passado e dissociada de sua presença histórica no presente, reiterando formas de representação que, como indicam Chartier (1990) e Oliveira (2016), participam da produção social do visível e do invisível.

De modo semelhante, a coleção *História, Sociedade & Cidadania*, de Alfredo Boulos Júnior, adotada no município, apresenta os povos indígenas de forma ainda superficial, com limitado protagonismo histórico e sem uma articulação consistente com as resistências contemporâneas. Embora a obra atenda, em termos formais, às exigências legais, não promove

de maneira plena a valorização da pluralidade étnica e das especificidades indígenas em seus contextos locais. Tal constatação reforça a necessidade de sua problematização crítica, bem como de sua complementação por meio de produções regionais, fontes locais e contribuições de intelectuais indígenas, de modo a favorecer uma abordagem mais situada, plural e comprometida com a efetivação da Lei nº 11.645/2008.

A terceira seção, de caráter propositivo, apresenta a elaboração de uma revista pedagógica sobre o povo Kamakã, fundamentada na Lei nº 11.645/2008 e no Parecer CNE/CEB nº 14/2015. O material visa reinscrever a memória Kamakã no espaço escolar, articulando passado, presente e futuro (RÜSEN, 2001) e configurando-se como prática pedagógica de resistência, valorização identitária e justiça histórica.

Dessa forma, esta dissertação propõe (re)escrever a resistência cultural da etnia Kamakã a partir da articulação entre os processos históricos de colonização, as políticas de aldeamento e as dinâmicas de desterritorialização impostas no sul da Bahia, em diálogo com a análise da implementação da Lei nº 11.645/2008 no ensino em Camacã. Ao articular história e educação, o estudo demonstra que o silenciamento das narrativas indígenas não se limita ao campo historiográfico, mas incide diretamente sobre a formação de sujeitos, a produção de identidades e as práticas pedagógicas, pondo em relevo as contradições das políticas indigenistas e dos currículos oficiais.

Nesse horizonte, a pesquisa reafirma a centralidade das memórias locais, dos saberes tradicionais e das experiências territoriais dos povos originários, especialmente da etnia Kamakã, como fundamentos de uma educação historicamente situada, eticamente comprometida e socialmente referenciada. Assim, a investigação insere-se no esforço de fortalecimento da implementação da Lei nº 11.645/2008, contribuindo para a valorização das (re)existências indígenas no campo educacional e para a construção de práticas pedagógicas orientadas pela justiça histórica, pelo reconhecimento e pela diversidade.

## SEÇÃO 1

### 1 O Processo Histórico de Colonização e Resistência Indígena no Sul da Bahia

Para compreender as lutas e resistências dos povos originários, é essencial revisitar o processo de expropriação dos territórios indígenas efetivado pela Coroa Portuguesa. A lógica expansionista do colonialismo na América Portuguesa foi alicerçada em mecanismos como as capitânicas hereditárias e as guerras justas, que legitimaram a ocupação e exploração dos territórios dos povos nativos, frequentemente recorrendo a estratégias de genocídio e deslocamento forçado.

A expropriação das terras indígenas iniciou-se com a chegada dos portugueses ao território que viria a ser conhecido como Brasil, em 1500, prolongando-se por mais de cinco séculos e permanecendo, ainda hoje, uma questão não resolvida. É relevante destacar que a disputa pelos territórios dos povos originários do Novo Mundo antecedeu o processo de colonização, sendo tratada como um tema de interesse exclusivo das potências europeias envolvidas na expansão marítima e comercial, consolidando, assim, a lógica mercantilista da época.

Conforme Santos (2017), desde o final do século XV, os Reis Católicos da Espanha e D. João II de Portugal firmaram acordos destinados a garantir a soberania sobre os territórios já explorados e aqueles que ainda seriam conquistados no Atlântico Sul. Ao longo do século XV, Portugal consolidou sua atuação na costa ocidental da África. Contudo, em 1493 foi promulgada a Bula *Inter Coetera*, mediada pelo papa Alexandre VI, e, em 1494, foi assinado o Tratado de Tordesilhas, que definiu uma nova linha de demarcação que atravessava a América do Sul, repartindo seu território entre as duas potências europeias.

Esses tratados comprovam como o processo colonizador foi conduzido sob uma perspectiva eurocêntrica, desconsiderando por completo a existência e os direitos dos povos originários. As terras indígenas foram reduzidas à condição de bens negociáveis entre nações estrangeiras, reforçando uma dinâmica de expropriação que, até os dias atuais, perpetua a luta dos povos nativos pelo reconhecimento e pela preservação de seus territórios ancestrais. Como afirma Caio Prado Júnior (2000, p. 20): “A colonização é, antes de tudo, um empreendimento

ligado aos interesses imediatos da metrópole, sem qualquer consideração pelos povos nativos ou pela realidade local.”

A compreensão de Caio Prado Júnior sobre a colonização brasileira explicita sua natureza estruturalmente exógena: tratou-se, antes, de um empreendimento voltado a atender interesses econômicos imediatos da metrópole e a integrar o território colonial ao circuito do comércio europeu, sem compromisso com a constituição de uma sociedade autônoma ou com as realidades socioculturais locais (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 20-23).

Sob essa racionalidade, a colônia não se organiza a partir das necessidades de seus habitantes — sobretudo dos povos originários —, mas a partir de uma racionalidade mercantil que redefine o espaço, a produção e o trabalho como funções do mercado externo. Essa interpretação dialoga com a crítica de Aníbal Quijano ao demonstrar que a dominação colonial não se restringe ao controle político-econômico: ela institui um padrão durável de poder que classifica populações, hierarquiza experiências e legitima a subordinação por meio da ideia de raça, reordenando, simultaneamente, trabalho, autoridade e produção de conhecimentos (QUIJANO, 2005, p. 118-120).

Assim, o “sentido” da colonização, nos termos de Prado Júnior, pode ser lido como parte de uma engrenagem histórica mais ampla: um sistema de exploração orientado para fora, sustentado pela despossessão e pela desqualificação dos povos indígenas, cujas formas de vida e territorialidades foram sistematicamente reconfiguradas para viabilizar a acumulação colonial e a manutenção de hierarquias sociais persistentes.

Mapa 1 - Tratados Ultramarinos entre Portugal e Espanha: Bula Inter Coetera (1493) e Tratado de Tordesilhas (1494)



Fonte: História Na Veia Acesso em: 30 nov. 2024<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Tratados Ultramarinos. Blog WordPress.com, 2013. Disponível em: <https://historianaveia.wordpress.com/2013/03/03/tratados-ultramario>. Acesso em: 30 nov. 2024

Nessa perspectiva, é relevante destacar o artigo “*O Brasil no levantamento topográfico Pré-Lusitana*”, escrito por Paulo Márcio Leal de Menezes (2011, p. 6).que aborda as origens históricas e cartográficas do nome "Brasil", cujas referências são anteriores à chegada oficial dos portugueses às terras brasileiras em 1500. Menezes explica que o termo "Brasil" já figurava em documentos europeus desde o século XII, principalmente em pautas comerciais e alfandegárias, fazendo referência à madeira utilizada para produção de corantes avermelhados, o pau-brasil.

Do ponto de vista cartográfico, a aparição do termo é documentada inicialmente como alusão a uma ilha mística, frequentemente posicionada em diferentes locais no Oceano Atlântico em diversos mapas medievais europeus, começando em 1325 com o cartógrafo genovês Angellinus Dalorto. Esse topônimo aparece em várias grafias, incluindo Brazil, Berzil, Bracie e Brasil, associadas ao conceito medieval europeu de ilhas fantásticas ou místicas localizadas no chamado Mar Tenebroso.

Também se observa que essas ilhas imaginárias, como a Ilha de São Brandão, eram relacionadas com lendas que reforçam o imaginário europeu sobre terras desconhecidas, perigosas ou paradisíacas. Essas representações, desde o mapa medieval de Hereford (c. Séc. XIII-XIV) até o mapa de Vinland (c.Séc. XV), exerceram influência decisiva na cartografia portuguesa que antecedeu e seguiu imediatamente os grandes descobrimentos marítimos.

Menezes destaca ainda a influência significativa dos cosmógrafos italianos e catalães, com destaque para Andrea Bianco, cujos registros das cartas topográficas, elaborados entre 1436 e 1448, sugerem um possível conhecimento europeu anterior às navegações oficiais portuguesas sobre terras a oeste do Atlântico. Notoriamente, Bianco faz referência explícita a uma "ilha autêntica" localizada a cerca de 1500 milhas a oeste de Cabo Verde, o que levanta debates sobre um eventual conhecimento prévio europeu das terras brasileiras.

O artigo reforça a relevância dessa fase histórica da cartografia pré-lusitana e sugere que, apesar de amplamente pesquisado anteriormente, o tema ainda oferece vastas possibilidades para novas descobertas e interpretações, encorajando futuros pesquisadores a explorarem documentos históricos ainda não estudados.

A lenda de São Brandão chega a Portugal no século XIV, pela referência da “descoberta de uma nova terra” denominada de Ilha do Brasil de Brandam, mediante provas concretas da expedição do Capitão da Real Armada Portuguesa Sancho Brandão.

Esta expressão Brasil de Brandam vem a caracterizar uma possível origem celta. Na língua celta, a Terra Repromissionis Sanctorum, descrita nas versões em latim da lenda textual Peregrina tio Sancti Brandani, é denominada por Ho Brasile ou Hy Brassail, que significa terra feliz, terra da felicidade ou terra da promessa, descoberta por Brennam ou Brandão. Dessa forma é mostrada uma ligação existente, podendo ser vista de uma forma pretenciosa ou mesmo fantasiosa, mas ficaria para todos os efeitos, como o Brasil de Brandão. (MENEZES, 2011, p. 6)

Nesse sentido, o chamado "descobrimento" do Brasil não pode ser interpretado como um evento espontâneo ou casual, mas como parte de um processo estratégico e premeditado de expansão territorial. Esse contexto se insere em um período de intensa expansão marítima e comercial da Europa, entre os séculos XV e XVI, quando potências como Portugal e Espanha empreenderam esforços sistemáticos para explorar novas rotas e conquistar territórios, a fim de suprir a crescente demanda por matérias-primas e consolidar suas economias mercantilistas. Como aponta Barros (2015, p. 62), tais iniciativas comprovam que a apropriação das terras americanas estava diretamente vinculada aos interesses econômicos e geopolíticos das nações europeias, reforçando o caráter planejado dessas expedições. Manuela Carneiro refere-se a esse processo como de mortandade e cristandade:

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhada "o encontro" de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e microrganismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar- o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos poucos 200 mil índios que hoje habitam o Brasil. (CUNHA, 1992, p. 12)

Para Portugal, essa expansão era essencial, pois consolidava sua posição entre as potências europeias e atendia à necessidade de exploração e colonização de novas terras. Assim, a chegada dos portugueses à América deve ser entendida não como uma descoberta no sentido literal, mas como um ato político, econômico e cultural, que envolveu o planejamento, o conhecimento prévio de rotas marítimas e a intenção clara de exploração e domínio. A apropriação desse espaço também refletiu a lógica colonial de extração e submissão que caracterizou as relações entre as potências europeias e os povos indígenas, moldando profundamente a história e a formação do Brasil. Caio Prado Júnior (1994, p. 23) destaca que a

colonização tropical, como a do Brasil, manteve os objetivos mercantis da expansão europeia, diferindo das colônias temperadas. Essa colonização foi essencialmente uma grande empresa comercial, voltada para a exploração dos recursos naturais em benefício do comércio europeu. Esse modelo colonial definiu profundamente a estrutura econômica e social dos trópicos americanos, influenciando sua formação e evolução histórica.

O processo fundiário no Brasil iniciou em 1530, por meio do sistema de sesmarias, uma estratégia adotada pela Coroa portuguesa para ocupar e explorar o território colonial. Esse sistema consistia na concessão de extensas porções de terra a particulares, com a condição de que fossem cultivadas, reforçando a lógica colonial de vincular a posse da terra ao trabalho produtivo.

A implementação das sesmarias intensificou os conflitos interétnicos, uma vez que essas terras eram frequentemente ocupadas pelos povos originários, que passaram a ser vistos como obstáculos à colonização. Para justificar a apropriação violenta desses territórios e a submissão dos indígenas ao trabalho forçado, a Coroa portuguesa e os colonos recorreram ao conceito de "guerras justas", fundamentado no argumento de que era legítimo escravizar aqueles que resistissem à dominação cristã. Assim, o sistema fundiário brasileiro, desde suas origens, esteve intrinsecamente ligado não apenas à exploração econômica, mas também à violência colonial e ao apagamento dos direitos territoriais dos povos originários, consolidando uma estrutura agrária excludente que deixaria marcas profundas ao longo da história do país.

O regime de sesmarias foi a política utilizada como mediadora dos principais conflitos entre colonizadores, e pelo qual se garantia a apropriação sobre a terra e quase todas as riquezas do território dos povos nativos e da destruição de territorialidades" (ALENCAR; ESPÍNDOLA; SOUSA, 2023, p. 80)

O processo inicial de territorialização direcionado às populações indígenas remonta ao século XVI, caracterizando-se pela aglutinação de grupos com diferentes línguas e culturas em estruturas missionárias organizadas por distintas ordens da Igreja Católica. Nessas reduções, os religiosos conduziam a catequese dos indígenas, o que implicava a introdução de novos padrões de organização do trabalho, da vida familiar, das formas de moradia, da convivência social e das manifestações culturais e identitárias. A adoção obrigatória da língua geral — o nheengatu-, o nheengatu, ainda falado, vem de uma das línguas gerais, a amazônica, já extinta —, constituía um dos principais mecanismos de unificação linguística. Além disso, instaurava-se um modelo

específico de autoridade indígena por meio da nomeação de “principais”, líderes escolhidos e legitimados pelos missionários para atuar como intermediários entre os aldeados e os religiosos (OLIVEIRA, 2016, p. 269).

### **1.1 Missões, Diretório dos Índios e Colonização no Sul da Bahia**

A desterritorialização dos povos originários foi aprofundada com a implantação das missões religiosas, também denominadas reduções, que se consolidaram como uma das principais estratégias da Coroa portuguesa para a integração forçada e o controle sistemático das populações originárias entre os séculos XVI e XVIII. Organizadas sobretudo por ordens religiosas como jesuítas, franciscanos e capuchinhos, essas missões funcionavam como núcleos de aldeamento voltados à catequese, à imposição da língua portuguesa e à adequação dos indígenas à lógica sociocultural, econômica e religiosa europeia. Mais do que simples espaços de evangelização, constituíam dispositivos coloniais voltados ao reordenamento territorial, ao disciplinamento do trabalho e ao apagamento das cosmologias e modos de vida tradicionais, atuando como ferramentas eficazes de dominação e assimilação cultural (OLIVEIRA, 2016, p. 82).

A partir do Regimento das Missões de 1611, os padres jesuítas passaram a exercer oficialmente autoridade tanto espiritual quanto temporal sobre os povos originários aldeados — função reafirmada posteriormente pelo regimento de 1686. A gestão interna dos aldeamentos incluía, além da figura do missionário, a nomeação de indígenas para cargos específicos dentro da estrutura administrativa das aldeias, o que resultava em uma organização híbrida, embora rigidamente controlada (MARCIS, 2009, p. 193).

Segundo Oliveira (2016, p. 55–56), as missões funcionavam como dispositivos de reorganização territorial e cultural cujo objetivo ultrapassava a conversão religiosa, impondo uma nova ordem espacial, temporal e produtiva. Os aldeamentos missionários promoviam simultaneamente o confinamento físico e o controle simbólico das populações indígenas, rompendo com seus modos tradicionais de vida, organização e mobilidade. Ainda que oferecessem certa proteção frente aos abusos cometidos por colonos e bandeirantes, essas instituições religiosas contribuíram para o desmonte das estruturas sociais e territoriais autônomas dos povos originários (CUNHA, 1992, p. 188–189).

Como discute Marcis (2013, p. 193), embora as estruturas fundamentais das missões tenham sido preservadas, ajustes internos foram promovidos no âmbito da Companhia de Jesus para reforçar o domínio sobre os próprios missionários e, por meio deles, sobre os indígenas. O controle era exercido de forma abrangente e cotidiana, utilizando mecanismos como a obrigatoriedade de visitas semanais às casas dos nativos, a necessidade de autorização para sair das aldeias e uma pedagogia religiosa baseada na repetição de doutrinas e práticas católicas. Tais estratégias revelam as missões como espaços de vigilância e assimilação, voltados à subordinação cultural e política das populações originárias.

Monteiro (1994, p. 47) destaca que a política missionária, sob a aparência de benfeitoria civilizatória, operava dentro de uma lógica colonial hierarquizante, que ordenava saberes, corpos e modos de existência segundo uma matriz eurocêntrica. A evangelização caminhava lado a lado com a imposição da língua portuguesa, da moral cristã e da racionalidade produtiva europeia. Assim, a transformação do indígena em súdito obediente exigia não apenas sua conversão religiosa, mas, sobretudo, sua conversão cultural e política à racionalidade colonial.

Complementarmente, as missões desempenhavam um papel estratégico no processo de expansão territorial e na sustentação econômica do empreendimento colonial, especialmente nas áreas de fronteira e no interior do território. A incorporação dos chamados “índios mansos” aos empreendimentos de colonização fornecia mão de obra disciplinada e de baixo custo, além de legitimar a ocupação efetiva de regiões até então pouco controladas pelo Estado colonial. Nesse sentido, as missões representavam unidades básicas de ocupação e produção, articulando objetivos religiosos, políticos e econômicos (OLIVEIRA, 2016, p. 82, p. 206).

Nos primeiros séculos da colonização portuguesa, os povos indígenas foram percebidos ora como aliados estratégicos, ora como obstáculos à consolidação do domínio colonial. Aqueles que resistiam à catequese, à submissão política ou à ocupação de seus territórios eram rotulados como “índios bravos” ou “infieis”, categorias que legitimavam a perseguição e a repressão violenta (CUNHA, 1992, p. 189). Contra esses grupos, a Coroa portuguesa acionou o dispositivo jurídico-político das chamadas guerras justas, fundamentadas no direito natural e na tradição teológico-jurídica ibérica, especialmente nas formulações de Francisco de Vitória e Francisco Suárez (CUNHA, 1992, p. 123–124). Entre os séculos XVI e XVIII, tais práticas foram institucionalizadas por meio de cartas régias e licenças concedidas por autoridades locais, resultando em massacres, escravizações em larga escala, deslocamentos forçados e destruição

de comunidades indígenas.

A resistência indígena à ocupação territorial e à expansão do domínio lusitano constituía um desafio estrutural ao projeto colonial. Em resposta, foram organizadas campanhas de subjugação respaldadas por argumentos jurídico-religiosos, que conferiam legalidade à violência exercida contra os povos originários. Essas campanhas, ancoradas na ideologia da superioridade civilizatória europeia e na missão evangelizadora cristã, promoveram coerção sistemática, escravização e expropriação dos territórios indígenas (OLIVEIRA, 2016, p. 55–56; CUNHA, 1992, p. 187–188).

Entretanto, o processo de dominação colonial não se limitou ao uso da força militar, mas também incorporou estratégias de alianças político-militares com determinados grupos indígenas. Conforme Cunha (1992, p. 247), tais alianças faziam parte de uma lógica social anterior à colonização, na qual guerra e intercâmbio ritual coexistiam como mecanismos de regulação entre os grupos étnicos. No contexto colonial, esses vínculos foram instrumentalizados, servindo ora como estratégias indígenas de proteção e sobrevivência, ora como táticas coloniais de cooptação e controle.

Pacheco de Oliveira (2016, p. 81) afirma que os pactos interétnicos assumiram formas diversas — casamentos, alianças militares, mediações políticas — sendo essenciais tanto para a resistência indígena quanto para a expansão colonial. No entanto, essas alianças eram instáveis, pois se estruturavam sobre relações assimétricas que podiam ser rompidas unilateralmente, sobretudo pelos agentes coloniais. Para o autor (2016, p. 7), o contato interétnico deve ser compreendido como um campo de disputas e reconfigurações, e não como uma simples relação de subordinação. Diante das pressões coloniais, os povos indígenas desenvolveram estratégias de adaptação, negociação e resistência, afirmando sua presença histórica mesmo sob o constante intento de apagamento imposto pela lógica colonial.

Em consonância com essa perspectiva, vale destacar os acordos de paz estabelecidos com grupos como Guanaré, Aruase e Barbado, analisados por Roland (2018, p. 88). Esses pactos não devem ser lidos como atos de submissão passiva, mas como estratégias de sobrevivência e proteção frente às violências coloniais. Funcionavam, simultaneamente, como ferramentas indígenas de mediação e como instrumentos coloniais de legitimação territorial.

João Pacheco de Oliveira (2016) aprofunda a discussão ao demonstrar que a territorialização colonial implicou não apenas a apropriação física de terras, mas também a

imposição de uma nova lógica de pertencimento, sustentada por dispositivos jurídicos, religiosos e econômicos. Tal processo resultou na fragmentação das territorialidades indígenas e na legitimação do domínio colonial por meio da transformação do espaço em propriedade, produtividade e soberania estatal.

A substituição gradual das missões religiosas pelo Diretório dos Índios, instituído em 1757, representou o aprofundamento dessa lógica assimilacionista. A nova política promovia casamentos Inter étnicos, extinguiu lideranças tradicionais e impunha a integração forçada dos indígenas às estruturas administrativas coloniais. Paralelamente, a Coroa portuguesa recorreu a mecanismos de coerção institucionalizada, como campanhas militares e a legalização das chamadas guerras justas, para submeter os povos classificados como “infiéis” ou “resistentes” (CUNHA, 1992, p. 187–188; OLIVEIRA, 2016, p. 57–64).

Tais práticas eram justificadas pela retórica da evangelização cristã, pela ideia de superioridade europeia e por concepções racializadas de humanidade, promovendo não apenas a desumanização dos indígenas, mas também a ruptura de seus vínculos territoriais, sociais e culturais. Assim, a desterritorialização indígena não foi um efeito colateral da colonização, mas um componente estratégico e planejado de sua implementação.

A investigação das relações entre os povos indígenas e os colonizadores revela um processo profundamente contraditório: ao mesmo tempo em que se formaram alianças estratégicas, também se impuseram práticas recorrentes de violência. Conforme observa Monteiro (2001, p. 52), os povos indígenas foram essenciais para a sobrevivência dos colonizadores em diferentes momentos, o que resultou em acordos circunstanciais. No entanto, mesmo após esses pactos, os grupos indígenas frequentemente eram submetidos à perda de autonomia e à coerção. Cunha (1992, p. 89) enfatiza que as guerras justas, travadas sob o manto do discurso evangelizador, tinham como objetivo último a apropriação de terras e a exploração da força de trabalho indígena

Com as reformas pombalinas, a escravização indígena foi formalmente abolida em 1755 e, dois anos depois, instituiu-se o Diretório dos Índios, que reorganizou os aldeamentos e impôs normas voltadas a redefinir a relação entre as populações indígenas e o Estado colonial. A revogação do Diretório, em 1798, foi por muito tempo interpretada como instauradora de um “vácuo jurídico” propício à reativação de práticas coercitivas, especialmente no contexto da transferência da Corte para o Brasil, quando, entre 1808 e 1809, diferentes Cartas Régias

autorizaram o uso da força contra povos indígenas em várias capitanias, como São Paulo, Minas Gerais e Goiás (CUNHA, 1992).

Contudo, o argumento chamado “vazio legislativo” no pós-1798 tem sido problematizada por leituras que enfatizam a pluralidade normativa e a variação regional das experiências indigenistas: em sua tese, João Paulo Peixoto Costa (2016) sustenta que não é adequado compreender esse período como ausência de regulação, pois ele foi atravessado por um emaranhado de leis, instruções e práticas administrativas que, embora não constituíssem uma diretriz única e geral, orientavam de maneira efetiva as relações entre Estado, colonos e indígenas, ampliando, inclusive, as margens de autonomia provincial diante de realidades locais diversas. No caso do Ceará, o autor demonstra que a Carta de 1798 não teve efeito imediato, mantendo-se o Diretório como referência até 1845, quando se instituiu o Regulamento das Missões. Essa interpretação converge com a proposição de Cancela (2012), ao indicar que 1798 não inaugura um vazio jurídico homogêneo, mas integra um processo de reacomodação normativa e de dualização das práticas indigenistas, marcado por temporalidades múltiplas e por tratamentos diferenciados conforme as classificações coloniais atribuídas aos grupos indígenas.

Durante o processo de formação territorial do Brasil, entre os séculos XVII e XVIII, a guerra de conquista foi transformada em instrumento estrutural da expansão colonial. Práticas como os descimentos (deslocamentos forçados), os aldeamentos e os conflitos sob a justificativa das guerras justas foram utilizados para ampliar o domínio sobre o interior do território. De acordo com Oliveira (2016, p. 63–64), essas ações articularam interesses políticos, econômicos e religiosos, contribuindo decisivamente para o avanço da fronteira colonial.

Nesse contexto, a criação do Diretório dos Índios, em 1757, foi um marco institucional da política indigenista do período. Originalmente aplicado na Amazônia, o estatuto foi posteriormente estendido a diversas regiões da América portuguesa. O Diretório previa a substituição dos missionários por padres seculares, transformava os aldeamentos em vilas com administração civil, impunha o uso da língua portuguesa, incentivava casamentos interétnicos e a prática agrícola como forma de integração à sociedade colonial (CANCELA, 2012, p. 20–21).

No sul da Capitania da Bahia, a implementação do Diretório dos Índios assumiu contornos específicos, fortemente influenciados pelos interesses das elites locais. Conforme

analisa Teresinha Marcis (2009), o Diretório serviu como instrumento de reordenamento territorial e disciplinamento da mão de obra indígena. A nomeação de diretores civis, geralmente ligados ao setor agrário, substituiu as lideranças tradicionais e aprofundou o controle sobre os corpos e os territórios indígenas.

O estudo desenvolvido pela autora oferece uma análise crítica da aplicação do Diretório dos Índios na porção meridional da Capitania da Bahia, demonstrando que sua implementação não ocorreu de forma integral. Marcis (2009) assinala que, nesse contexto específico, alguns direitos consagrados aos povos indígenas foram preservados, como a manutenção das terras dos antigos aldeamentos como bens de caráter coletivo. Além disso, observa-se a permanência de certa autonomia política, uma vez que a ocupação de cargos como os de vereadores e juízes ordinários nas vilas era, preferencialmente, conferida a indivíduos indígenas. A pesquisa de Marcis concentra-se na reconstituição das experiências sociais e das trajetórias históricas dos moradores indígenas oriundos dos aldeamentos jesuíticos extintos e posteriormente convertidos em vilas, sob a implementação do Diretório pombalino, primeiro na Capitania e, em seguida, na Comarca de Ilhéus (MARCIS, 1997, p. 23).

A autora destaca que, nessa região, o Diretório foi adaptado seletivamente aos interesses coloniais, resultando em uma política ambígua: ao mesmo tempo em que proclamava a integração dos indígenas como vassalos da Coroa, operava a desestruturação sistemática de suas formas de organização e autonomia territorial. Os diretores interferiam no cotidiano das aldeias, controlando a produção, os casamentos, os rituais e o comércio, convertendo os aldeamentos em unidades subordinadas à lógica produtiva e disciplinar do colonialismo.

Segundo Marcis (2013, p. 32–33), o Diretório dos Índios pode ser compreendido tanto como legislação quanto como política de “civilização”, sendo descrito de diferentes formas: desde norma jurídica que regulava as ações colonizadoras, até instrumento destinado a disciplinar a liberdade indígena e controlar a vida dos aldeados. Há consenso entre os pesquisadores de que o Diretório integra o conjunto legislativo pombalino, mas as interpretações variam quanto às razões de sua formulação.

Para Coelho (apud MARCIS, 2013, p. 32–33), o Diretório não deve ser visto apenas como produto da política centralizadora da Coroa, mas também como resposta às especificidades da sociedade amazônica: a dependência da mão de obra indígena, a necessidade de reduzir a influência missionária e de conter resistências locais às reformas pombalinas. Já

Domingues enfatiza que o estatuto se insere no contexto político e militar do Norte, sendo parte de um processo mais amplo de regulamentação da liberdade indígena e de integração forçada, no qual se buscava enfraquecer o tráfico de índios, diminuir o poder das ordens religiosas e promover casamentos mistos.

Portanto, conforme assinala Marcis (2013), no sul da Bahia o Diretório dos Índios consolidou-se como um potente instrumento de colonialidade, ao legitimar tanto a expropriação dos territórios indígenas quanto o controle sistemático de suas vidas, sob a justificativa de uma suposta integração “civilizatória”. Ainda que tenha sido formalmente revogado no Pará em 1798, manteve-se vigente em amplas áreas, estendendo-se do Maranhão a Minas Gerais, o que contribuiu para a continuidade de seus efeitos para além do marco legal de sua revogação. Nesse sentido, as práticas e racionalidades por ele instituídas não se extinguíram, mas foram reatualizadas e sucedidas por dispositivos igualmente excludentes, a exemplo da Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601), que reafirmou a lógica privatista da propriedade fundiária e restringiu severamente o acesso dos povos indígenas a seus territórios ancestrais.

Em diálogo, Marcis (2013) e Peixoto Costa (2016) permitem compreender o Regulamento das Missões de 1845 menos como um “começo” e mais como etapa de consolidação e reordenação de um projeto indigenista que combinava tutela, catequese e aldeamento como tecnologias de governo. Em Marcis (2013), especialmente no contexto baiano, a política de “civilização” aparece como continuidade de mecanismos coloniais de controle, nos quais administração civil e ação religiosa operavam em conjunto para disciplinar a vida indígena, organizar o trabalho, escolarizar e reconfigurar territórios sob a retórica integracionista. Já em Peixoto Costa, a leitura do Ceará evidencia que, antes mesmo de 1845, já existiam iniciativas e práticas regulatórias em funcionamento, atravessadas por sobreposições normativas, entraves burocráticos e arranjos provinciais, o que problematiza a ideia de “vazio legislativo”. Nesse sentido, o regulamento deve ser entendido como tentativa de sistematizar e normatizar um campo já em disputa, preservando a seletividade das políticas — que favoreciam sobretudo os indígenas aldeados — e mantendo abertas as possibilidades de intervenção coercitiva sobre aqueles que recusavam o enquadramento imposto pelo Estado.

No caso específico do sul da Bahia, verifica-se que a atuação dos missionários capuchinhos italianos remonta ao início do século XIX, portanto anterior à regulamentação oficial promovida pelo Decreto nº 426. Tal fato demonstra que a prática precedeu a norma e

que o decreto apenas formalizou uma relação já estabelecida entre missionários e o projeto de integração forçada dos povos indígenas. Esse marco legal, contudo, conferiu respaldo institucional à ação missionária, consolidando sua função como engrenagem essencial da política indigenista do Estado Imperial (SILVA, 2017, p. 125).

Complementarmente, Silva (2017, p. 125) analisa que a função pedagógica atribuída à catequese também revela os objetivos do projeto colonial. A catequese visava moldar o indígena como força de trabalho e inseri-lo na lógica produtiva da nação em formação. Nesse sentido, como ressalta Amoroso (apud SILVA, 2022, p. 125), ao final do século XIX os indígenas passaram a ser representados como trabalhadores individualizados, residentes em colônias mistas estabelecidas nos sertões e concebidas como embriões de futuras cidades civilizadas.

## **1.2 A Lei de Terras de 1850**

A promulgação da Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras, marcou um divisor de águas na história fundiária brasileira, ao instituir a compra como a única forma legal de acesso à terra pública. A nova legislação substituiu a lógica anterior de concessões, sesmarias e ocupações tradicionais por um modelo de propriedade privada formalizada, estruturado para atender às demandas da elite agrária e ao projeto de modernização econômica do Império.

Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 145) expõe que, logo após a promulgação da lei, uma decisão imperial determinou a incorporação, aos Próprios Nacionais, das terras das aldeias cujos habitantes estivessem “dispersos” ou “confundidos” com a população não indígena. Assim, mesmo diante da continuidade da ocupação territorial indígena, a suposta assimilação cultural passou a ser utilizada como justificativa legal para a expropriação das comunidades.

Esse dispositivo representou uma inflexão nas políticas indigenistas do século XIX. Conforme Cunha (1992), tratava-se de uma etapa decisiva no apagamento jurídico dos povos originários, em que o critério de identidade passava a ser instrumentalizado como tecnologia de Estado. A aparência física, o grau de imposição cultural ou a convivência com não indígenas eram considerados provas suficientes para deslegitimar sua coletividade e retirar-lhes os direitos territoriais. Avisos oficiais de 1851 e 1857 reforçaram essa lógica excludente.

Embora o Art. 12 da Lei previsse a destinação de terras devolutas para a “colonização dos indígenas”, na prática essa proteção foi marginal. O dispositivo legal afirma:

O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos; 3º, para a construção naval” (BRASIL, 1850, art. 12).

Entretanto, antes mesmo que o território fosse reconhecido como indígena, ele era frequentemente classificado como “devoluto”, o que deslegitimava a ocupação ancestral e colocava tais áreas à venda, ignorando os direitos originários. O Art. 14 acentuava esse processo ao transformar legalmente a terra em mercadoria, autorizando a venda de terras devolutas mesmo que tradicionalmente ocupadas por indígenas — que, sem títulos de propriedade e sem recursos financeiros, não podiam adquiri-las. A Lei, portanto, consolidou a mercantilização da terra, desconsiderando completamente as formas tradicionais de ocupação coletiva.

Ademais, o Art. 16 estabelecia que os territórios vendidos estariam sempre subordinados a determinados ônus, como a cessão gratuita de áreas para estradas, portos e extração de água. Essa cláusula revela uma concepção de terra subordinada aos interesses do Estado e do mercado, reforçando a lógica de exploração e desprezando a função social, espiritual e cultural que o território possui para os povos originários (BRASIL, 2024, p. 21).

Oliveira Silva (2020, p. 217–218) analisa que os povos indígenas foram submetidos a um processo de “nacionalização forçada” com a imposição do Regulamento das Colônias Nacionais, em 1860. O texto sequer mencionava os indígenas, tornando explícita sua exclusão como sujeitos de direito. O vínculo com a terra, a identidade étnica e a autonomia sociocultural foram ignoradas pelas normativas coloniais.

Nessa perspectiva, Almeida e Moreira (apud SILVA, 2020) demonstram que a base normativa composta pela Lei de Terras (1850) e pelo Regulamento das Missões (1845) reafirmava a proposta assimilacionista do antigo Diretório dos Índios, especialmente no sul da Bahia, onde se consolidou uma política de “colonização indígena” voltada à desconstituição das identidades étnicas e à exclusão dos povos originários do reconhecimento estatal como sujeitos coletivos.

A política de “colonização indígena” implementada no sul da Bahia, especialmente com a criação da Colônia Nacional Cachoeira de Ilhéus, comprovou a continuidade das práticas

assimilacionistas herdadas do Diretório dos Índios. Silva (2020) afirma que essa política promoveu a desconstituição da identidade indígena no plano jurídico e político, excluindo as populações originárias do reconhecimento estatal como povos distintos e autônomos.

Estudos como os de Paraíso (1982), Cunha (1992), Monteiro (1994), Oliveira (2016), Silva (2020) e Westin (2020) analisaram que a Lei de Terras foi um marco institucional da exclusão territorial dos povos indígenas, libertos, camponeses pobres e outros grupos vulnerabilizados. Ao exigir a compra como única forma de acesso legal à terra, a legislação favoreceu a concentração fundiária, consolidando o poder das elites agrárias e inviabilizando qualquer forma de reforma agrária efetiva.

Ao atrelar o desenvolvimento nacional à privatização das terras públicas, o Estado reforçou uma lógica de silenciamento, expropriação e apagamento dos modos de vida tradicionais, aprofundando os conflitos fundiários que permanecem como uma das principais causas da violência rural no Brasil contemporâneo.

Nesse sentido, a terra passou a ser tratada como mercadoria, transformando o espaço de vida em ativo econômico. As formas comunitárias e ancestrais de ocupação da terra foram sistematicamente ignoradas ou criminalizadas. Como afirma Márcio Both (apud WESTIN, 2020), a concentração fundiária no Brasil é resultado de uma estrutura histórica sustentada desde o período colonial, e a Lei de Terras de 1850 aprofundou a marginalização dos grupos étnicos originários e afrodescendentes, reforçando um modelo agrário marcado pela desigualdade.

A legislação também contribuiu diretamente para a expropriação das terras indígenas, que, por não possuírem títulos, foram consideradas devolutas e transferidas para particulares ou integradas ao patrimônio estatal. Com isso, essas comunidades foram deslocadas para áreas menores, improdutivas ou isoladas, comprometendo sua subsistência, autonomia e modos de vida.

### **1.3 As Consequências Contemporâneas da Exclusão Territorial**

A ausência de concessões gratuitas de terra e a conversão da terra em mercadoria consolidaram o poder político e econômico das elites, inviabilizando a redistribuição fundiária e dificultando qualquer tentativa efetiva de reforma agrária. Ao determinar que todas as terras não tituladas fossem classificadas como devolutas, a legislação de 1850 permitiu a transferência

legal de terras indígenas para particulares e para o próprio Estado, resultando no deslocamento forçado de comunidades e na concentração de terras improdutivas nas mãos de poucos.

Os impactos desse processo ainda se refletem na realidade atual. Dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam que 53,97% da população indígena brasileira vive atualmente em áreas urbanas, totalizando cerca de 914,75 mil pessoas. Essa mudança nos padrões de ocupação evidencia o impacto da urbanização forçada e da expropriação territorial ao longo das décadas.

Casos emblemáticos como o Parque das Tribos, em Manaus (AM) — onde cerca de mil famílias indígenas vivem sob graves carências de saneamento e infraestrutura — e a Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro — atravessada por precariedade, conflitos e recorrentes violações de direitos — tornam visível o racismo ambiental como expressão contemporânea de desigualdades historicamente construídas no Brasil.

Nesse sentido, racismo ambiental refere-se ao modo como riscos, danos e a insuficiência de proteção e de serviços socioambientais — tais como saneamento básico, moradia digna e segurança territorial — recaem de forma desproporcional sobre populações racializadas e socialmente vulnerabilizadas, entre elas os povos indígenas, em razão de processos estruturais de discriminação, omissão estatal e negação de direitos territoriais. No Parque das Tribos, por exemplo, relatórios registram condições críticas, com ausência de esgotamento sanitário e moradias que, em muitos casos, não possuem banheiro, além do uso de fossas improvisadas ou inexistentes, o que compromete a saúde coletiva, a segurança alimentar e o próprio modo de vida. Já na Aldeia Maracanã, a literatura aponta a persistência de insegurança territorial e conflitos fundiários, com pressões de despejo, intervenções do poder público e episódios de ação policial, somados a relatos de infraestrutura precária, dificultando a permanência digna e o reconhecimento indígena em contexto urbano.

Nessa perspectiva, tais situações não devem ser compreendidas como fatos isolados, mas como desdobramentos atuais de uma trajetória de longa duração, em que a política territorial — intensificada por marcos como a Lei de Terras de 1850 — consolidou um ordenamento fundiário privatista e excludente, restringindo acessos e reconhecimentos territoriais e produzindo deslocamentos e vulnerabilidades que, no presente, se materializam em precarização socioambiental, insegurança e déficits persistentes de serviços básicos para as populações indígenas.

Figura 1 - Parque das Tribos-Manaus (AM), Cacica Lutana Kokama



Fonte: OLIVEIRA, 2023<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ricardo. Parque das Tribos, em 2023, em uma área de erosão, é uma das preocupações dos moradores da comunidade. *Revista Cenarium*, Arquivo, 2023. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/parque-das-tribos-favelizacao-luta-por-direitos-basicos/>. Acesso em 20/11/2024.

Figura 2 - Comunidade Parque das Tribos-Manaus (AM).



Fonte: OLIVEIRA, 2023

Carneiro da Cunha (1992) afirma que os direitos territoriais dos povos originários são fundamentados em uma condição histórica e legitimados por documentos como o Alvará Régio de 1680, que reconhecia os nativos como “os primeiros e legítimos proprietários de suas terras”. No entanto, a autora destaca que a comprovação dessa ocupação não deve se restringir a documentos escritos, que frequentemente refletem perspectivas eurocêntricas e interesses contrários aos povos nativos.

Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam de que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, "seus primários e naturais senhores", ou seja, derivam de uma situação histórica (Carneiro da Cunha, 1987). Isso não significa que caiba provar a ocupação indígena com os documentos escritos, que não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes, antagônicos aos dos índios. Ao contrário, cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça. A história dos índios não se subsume na história indigenista. (CUNHA, 1992, p. 22).

Cunha propõe a valorização da memória indígena, transmitida pela tradição oral, como fonte legítima e essencial para o reconhecimento de seus direitos. A autora defende que essa memória não deve ser considerada inferior ou menos válida do que os registros escritos, pois

carrega a vivência e a história dos próprios povos originários, muitas vezes imperceptíveis nas narrativas oficiais. Ademais, o autor assinala que a história indígena não se limita ao indigenismo — isto é, às políticas ou práticas criadas por não indígenas para lidar com os povos originários —, mas constitui uma trajetória própria, autônoma e rica em significados.

Nessa perspectiva, é importante ressaltar que as pinturas rupestres, com milhares de anos, encontradas em diversos sítios arqueológicos brasileiros, atestam a antiguidade da ocupação do território pelos povos da floresta. Esses vestígios reforçam a relação histórica e ancestral dos indígenas com o território, em contraste com os desafios enfrentados na contemporaneidade devido à urbanização e à perda de seus espaços tradicionais.

Figura 3 - Registro de arte rupestre no Estado da Bahia, Brasil



Fonte: ALBAGLI DE ALMEIDA, 2008<sup>3</sup>.

Fontes etno-históricas indicam a ocupação do atual território baiano por diversos grupos indígenas pertencentes a distintos troncos linguísticos. Entre os mais antigos, destacam-se os Kiriri<sup>4</sup>, cujos vocábulos apresentam possíveis relações com línguas andinas contemporâneas. Atualmente, o idioma Kiriri é associada ao tronco Macro-Jê, amplamente distribuído na Bahia e representado por etnias como os Acroá, Kaiapó, Masakará, Aimoré (ou Botocudo), Guerém (Krem), Kamakã, Pataxó e Xokó (ALBAGLI DE ALMEIDA; FARIAS, 2008).

Já os povos de origem Tupi concentravam-se principalmente no litoral e nas margens

---

<sup>3</sup> ALBAGLI DE ALMEIDA, 2008, Guilherme; FARIAS, Luiz Henrique. Considerações sobre a arte rupestre no estado da Bahia, Brasil. Rupestreweb, 2008. Disponível em: <http://www.rupestreweb.info/dabahia.htm>. Acesso em: 21 jul. 2025.

<sup>4</sup> Segundo a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a escrita dos nomes das etnias indígenas deve adotar a inicial maiúscula e ser mantida sem alteração, não se permitindo o uso da forma plural. Para esclarecimentos adicionais, conferir Brasil (2016.)

dos grandes rios do interior, onde desenvolviam atividades como pesca, caça, coleta de mariscos, silvicultura e agricultura inicial, com cultivos de feijão, milho, batata e abóbora. Com a intensificação do processo colonizador, esses grupos foram sendo progressivamente expulsos para o sertão, onde deixaram importantes registros de sua presença, como as pinturas rupestres em abrigos rochosos (ALBAGLI DE ALMEIDA; FARIAS, 2008).

A presença colonial europeia na região central da Bahia fortaleceu-se a partir do século XVIII, quando descendentes do Caramuru instalaram currais ao longo do rio São Francisco e nas áreas próximas a Serrinha. Nesse contexto, destaca-se a figura de Joana Guedes de Brito, herdeira da Casa da Torre, que abriu a chamada “Estrada da Tropeira Joana” sobre antigos caminhos indígenas. Essa via ancestral corresponde atualmente à Estrada do Feijão, que liga Feira de Santana a Xique-Xique, e ainda hoje revela vestígios arqueológicos em suas margens (ALBAGLI DE ALMEIDA; FARIAS, 2008).

As longas estiagens e a ausência de políticas eficazes de irrigação provocaram a estagnação econômica de amplas áreas do semiárido baiano, onde se encontra significativa concentração de sítios com arte rupestre. Paradoxalmente, tais condições contribuíram para a preservação desses registros arqueológicos, ao contrário das regiões litorâneas, mais afetadas pela agricultura extensiva, mineração e processos de urbanização (ALBAGLI DE ALMEIDA; FARIAS, 2008).

Tais registros pictóricos demonstram que, muito antes da chegada dos colonizadores europeus, já existiam sociedades complexas e adaptadas ao semiárido, com práticas de coleta, caça, pesca e agricultura. Esses achados reforçam a legitimidade histórica dos povos indígenas como ocupantes originários do território, portadores de culturas milenares e detentores de saberes ambientais sofisticados, cujos modos de vida foram sistematicamente desconsiderados pelos discursos colonialistas que legitimaram a apropriação violenta de suas terras. A arqueologia, nesse contexto, emerge como instrumento de reconhecimento da ancestralidade e dos direitos territoriais dos primeiros habitantes do Brasil.

Retomando a discussão de Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 22), a autora desconstrói a tradicional hierarquia de validação histórica que privilegia documentos escritos na visão colonialista europeia. Sua crítica reforça a necessidade de incluir a oralidade como base legítima para o reconhecimento histórico e jurídico dos povos indígenas. Essa perspectiva é essencial em contextos de disputas territoriais, por conferir centralidade à voz dos próprios

indígenas, frequentemente excluídos das decisões que os afetam. Ao enfatizar a importância da memória oral, a autora desafia a ideia de que a história dos povos indígenas constitui apenas um apêndice da história nacional, afirmando sua singularidade e autonomia.

Essa visão se conecta ao esforço descolonizador na historiografia, que busca reverter séculos de marginalização de fontes e narrativas dos povos ancestrais, reconhecendo-as como elementos indispensáveis para compreender a formação das sociedades americanas. O trecho destaca, ainda, a relevância de combater leituras parciais da história que desconsideram os direitos originários, promovendo uma justiça histórica mais ampla e inclusiva.

Diante da discussão apresentada, é imprescindível destacar a perspectiva indígena sobre a colonização portuguesa, conforme as reflexões de Ailton Krenak (2000, p. 19). Em sua obra, Krenak oferece uma análise crítica de como os povos indígenas vivenciaram e resistiram ao processo colonizador, enfatizando as estratégias de resistência cultural e política empregadas por esses povos, mesmo diante das adversidades impostas pela invasão colonial.

Krenak argumenta que a colonização não apenas subjugou fisicamente os povos indígenas, mas também buscou apagar suas cosmologias e modos de vida. No entanto, essas populações mantiveram vivas suas tradições e conhecimentos ancestrais, utilizando a oralidade, a arte e a espiritualidade como formas de resistência e preservação de sua identidade. O autor ressalta a importância da relação intrínseca entre os povos indígenas e a terra, destacando que a defesa do território é fundamental para a manutenção de suas culturas e existências.

Ao trazer essas reflexões, Krenak nos convida a repensar a história oficial e a reconhecer a resiliência e a agência dos povos indígenas frente à colonização, valorizando suas contribuições para a diversidade cultural e para a sustentabilidade ambiental.

Os fatos e a história recente dos últimos 500 anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. Se pensarmos que há 500 anos algumas canoas aportaram aqui na nossa praia, chegando com os primeiros viajantes, com os primeiros colonizadores, esses mesmos viajantes, eles estão chegando hoje às cabeceiras dos altos rios lá na Amazônia. De vez em quando a televisão ou o jornal mostram uma frente de expedição entrando em contato com um povo que ninguém conhece, como recentemente fizeram sobre vôo de helicóptero à aldeia dos Jaminãwã, um povo que vive na cabeceira do rio Jordão, lá na fronteira com o Peru, no estado do Acre. Os Jaminãwã não foram ainda

abordados, continuam perambulando pelas florestas do alto Juruá, nos lugares onde os brancos estão chegando somente agora! Poderíamos afirmar, então, que para os Jaminãwã 1500 ainda não aconteceu. Se eles conseguiram atravessar aquelas fronteiras, subirem a serra do divisor e virarem do lado de lá do Peru, o 1500 pode acontecer só lá pelo 2010. Então eu queria partilhar com vocês essa noção de que o contato entre as nossas culturas diferentes se dá todo dia. No amplo evento da história do Brasil, o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, 200 anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar. (KRENAK, 2000, p. 19).

Os relatos de Krenak sobre o movimento dos povos indígenas no tempo e no espaço comprovam que a história é dinâmica, marcada por processos de adaptação e resistência, mesmo diante das adversidades impostas pelo avanço colonial. No entanto, é igualmente fundamental considerar os povos de contato mais antigo, como os Guarani, os Kamakã, os Pataxó e os Botocudo, que, desde o século XVI, estabeleceram relações com os colonizadores europeus e foram submetidos a intensos processos de catequese, aldeamento compulsório e deslocamentos territoriais forçados. No caso dos Guarani, a atuação das missões jesuíticas nas regiões do atual sul do Brasil, Paraguai e Argentina impactou profundamente sua organização social e espiritual. Apesar das pressões coloniais, os Guarani mantiveram formas de resistência por meio de fugas, alianças estratégicas e reorganizações internas (OLIVEIRA, 2009, p. 154).

Já os Kamakã, Pataxó e Botocudo, cuja presença era predominante no sul da Bahia, foram aldeados e submetidos ao controle das autoridades religiosas e administrativas, mas resistiram por meio da mobilidade, da negociação de espaços e da manutenção de práticas culturais próprias, mesmo diante das tentativas sistemáticas de integração forçada à sociedade colonial (CANCELA, 2018, p. 218; SILVA, 2017, p. 8). Ao articular essas diferentes temporalidades — os primeiros contatos e os desafios contemporâneos — amplia-se a compreensão da permanência e resistência histórica dos povos originários no Brasil.

Krenak enfatiza a recorrência desse contato na história brasileira, com povos originários sendo encontrados, explorados ou deslocados em diferentes momentos, desde o litoral até o interior do país. Esse discurso desestrutura a cronologia convencional da história colonial, demonstrando como a invasão territorial e a violência cultural não foram eventos únicos, mas processos contínuos.

Apresentando uma perspectiva descolonizadora da história brasileira, o estudo enfatiza a resistência indígena e sua presença contínua na construção da identidade nacional, destacando a falta de reconhecimento desse processo no discurso oficial, que tende a invisibilizar a diversidade cultural.

O enfoque de “1500” como marco único desafia o eurocentrismo que define a história a partir do ponto de vista europeu, oferecendo uma visão que privilegia a experiência indígena. A menção aos Guarani, Kamakã, Pataxó e Jamínawa reforça a atualidade das questões enfrentadas pelos povos indígenas, desde a preservação de seus territórios até os impactos do contato permanente com a sociedade não indígena. O testemunho de Krenak sobre a trajetória dos povos indígenas ao longo do tempo e em diferentes territórios revela o caráter dinâmico de suas histórias, marcadas por processos contínuos de adaptação e resistência diante das adversidades impostas pela expansão colonial.

A noção de decolonialidade contribui para desestabilizar a narrativa linear e ocidentocêntrica que costuma tratar a experiência colonial como “passado encerrado”, ao mesmo tempo em que evita o risco oposto: o de sugerir uma manutenção imutável das culturas indígenas, como se não tivessem ocorrido extermínios, desterritorializações, fraturas comunitárias e perdas históricas. Ao explicitar que a conquista das Américas inaugura um padrão mundial de poder que organiza hierarquias raciais, políticas e epistêmicas, a perspectiva decolonial mostra que as identidades indígenas foram (e são) produzidas em condições assimétricas, sob coerção e violência, mas também por meio de agência histórica, estratégias de sobrevivência e reelaborações coletivas (QUIJANO, 2005, p. 107–108). Nessa chave, a permanência cultural não deve ser entendida como “preservação intacta”, mas como processo histórico de (re)existência: um movimento no qual práticas, memórias, parentescos, territorialidades e cosmologias se reconfiguram em meio a deslocamentos, silenciamentos e negociações impostas pela colonialidade, inclusive após as independências, quando a ausência de uma descolonização efetiva rearticula esse padrão de dominação em novas bases institucionais (QUIJANO, 2005, p. 124).

Assim, reconhecer continuidades implica considerar também rupturas, recomposições e etnogêneses, evitando tanto a “idealização da pureza original” quanto uma leitura centrada apenas na falta. Como alerta João Pacheco de Oliveira, é preciso não se deixar capturar por uma “etnologia das perdas culturais” que naturaliza a situação colonial. O ponto decisivo é

compreender que a legitimação das coletividades indígenas se dá justamente em um cenário marcado por expropriação territorial, extermínio de etnias e perdas significativas de patrimônio e conhecimentos, sem que isso elimine a possibilidade de afirmação política e reatualização cultural (OLIVEIRA, 1998, p. 33–34).

A desconstrução da história oficial é corroborada pela perspectiva de Serge GRUZINSKI (2001), que afirma que as histórias estão interligadas e em constante diálogo. Diante de contextos que exigem análises em múltiplas escalas, cabe ao historiador atuar como mediador, restabelecendo conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais frequentemente ignoraram ou ocultaram ao delimitar rigidamente suas fronteiras.

Esta perspectiva significa que estas histórias estão ligadas, conectadas, e que se comunicam entre si. Diante de realidades que convém estudar a partir de múltiplas escalas, o historiador tem de converter-se em uma espécie de eletricitista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras. (GRUZINSKI, 2001, p. 176)

Portanto, tanto Krenak quanto Gruzinski sublinham que a história não é um relato definitivo, mas um campo de disputa no qual vozes silenciadas — como as dos povos indígenas, das populações escravizadas e dos grupos ciganos — devem ser reconhecidas e valorizadas para que possamos compreender plenamente a complexidade da formação cultural e social das Américas.

Entretanto, a lógica agrária implantada desde o período colonial continua a impactar profundamente as etnias no Brasil contemporâneo. A luta pela demarcação de terras indígenas enfrenta barreiras políticas e econômicas derivadas da concentração fundiária consolidada pela Lei de Terras de 1850. Apenas com a Constituição de 1988 os indígenas passaram a ter seus direitos territoriais formalmente reconhecidos, mas o processo de demarcação segue lento e insuficiente, produzindo consequências irreparáveis.

A atuação do Estado brasileiro no tocante aos direitos territoriais indígenas caracteriza-se por uma postura ambígua e, muitas vezes, contraditória. Embora a Constituição Federal de 1988 reconheça formalmente os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam, a efetivação desses direitos tem sido sistematicamente postergada. O Estado, sobretudo na esfera federal, demonstra relutância em promover de maneira célere e

eficaz a demarcação e a proteção desses territórios, revelando um descompasso significativo entre o marco legal e sua implementação prática.

Um exemplo emblemático dessa conjuntura é a Terra Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu, cuja trajetória ilustra a complexidade e a persistência das disputas territoriais no sul da Bahia. Embora existam decisões judiciais que reconhecem os direitos territoriais dos povos indígenas, a resistência de setores do agronegócio, articulada à omissão e, por vezes, à conivência do Estado, tem inviabilizado a efetivação plena da restituição territorial. Nesse cenário, a morosidade dos processos jurídicos, o comprometimento seletivo das instituições públicas e a ausência de vontade política configuram-se como elementos estruturantes de uma lógica que perpetua os conflitos fundiários e a sistemática negação dos direitos dos povos originários, inclusive na contemporaneidade.

#### **1.4 A Capitania de Ilhéus e o Embate com os Povos Indígenas: Resistência, Declínio e Estratégias Coloniais**

Mapa 2 - Mapa da América Portuguesa Dividida em Capitanias Hereditárias



Fonte: TEIXEIRA, Luís. Mapa de Luís Teixeira (c. 1574) com a divisão da América Portuguesa em capitanias, 2024.

A Capitania de Ilhéus foi criada em 1534 como parte do sistema de capitanias hereditárias instituído pela Coroa portuguesa, com o objetivo de ocupar e explorar economicamente o território brasileiro. Segundo Dias (2010, p. 193), seu território abrangia uma extensa faixa costeira — atualmente pertencente ao estado da Bahia — limitada ao norte pelo rio Jequiriçá e, ao sul, pelo rio Jequitinhonha. A capitania deixou de existir em 1761, quando foi incorporada à capitania real da Bahia e transformada em comarca, embora seus limites territoriais tenham permanecido inalterados até meados do século XIX.

O território da capitania de Ilhéus corresponde a um espaço costeiro – hoje pertencente ao estado da Bahia – limitado ao norte pelo rio Jequiriçá e, ao sul, pelo rio Jequitinhonha. A capitania hereditária, que deixou de existir em 1761, quando foi incorporada à capitania real da Bahia, deu lugar à comarca, mantendo, todavia, os mesmos limites territoriais até meados do século XIX. (DIAS, 2010, p. 193)

Desde o século XVI, as práticas econômicas nas terras controladas pelos jesuítas, especialmente na região denominada “fundo das doze léguas” (atuais terras do Camamu), já incluíam a exploração de recursos naturais, com destaque para a extração de madeiras de construção. Essa atividade era realizada tanto pelos próprios religiosos quanto por arrendatários. Conforme observa Dias (2010, p. 196–197), documentos históricos registram conflitos judiciais entre os jesuítas e seus arrendatários, decorrentes da exploração excessiva da madeira além dos limites contratuais, revelando a articulação entre o extrativismo e a ocupação territorial dentro da lógica colonial.

Essa dinâmica econômica, no entanto, coexistia com um cenário de tensões marcado pela violência contra os povos indígenas e pela desorganização de seus modos de vida. Um episódio emblemático foi a repressão promovida por Mem de Sá contra os Tupiniquins, em 1560, após denúncias de ataques a engenhos na capitania. O governador organizou uma campanha bélica que culminou na destruição sistemática de aldeias, resultando em um massacre conhecido como “Batalha dos Nadadores”, no qual os corpos dos indígenas mortos foram expostos ao longo da praia como demonstração de força. Em apenas trinta dias, a região foi considerada pacificada, e os sobreviventes foram forçados a pagar tributos à Coroa e a reconstruir os engenhos destruídos (COUTO, 1995, apud PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 55–56; PARAÍSO, 1982, p. 13–14).

O avanço da colonização na Capitania de Ilhéus enfrentou ainda desafios estruturais e contextuais. Portugal, fragilizado pela União Ibérica (1580–1640) e pelas crises mercantilistas, dependia economicamente de suas colônias, mas a falta de investimentos e a má administração comprometeram a consolidação de um modelo econômico sustentável. A cana-de-açúcar despontou como principal atividade produtiva da capitania; no entanto, sua implementação enfrentou barreiras significativas, como a resistência indígena à ocupação colonial, a escassez de recursos e as limitações administrativas.

A situação se agravou com a epidemia de varíola iniciada em 1560, que dizimou cerca de um terço da população indígena, conforme cálculos dos jesuítas (PARAÍSO, 1982, p. 14). A redução drástica dessa força de trabalho levou colonos e fazendeiros a organizarem bandeiras rumo ao interior, visando capturar os Aimoré para suprir as demandas das sesmarias e roças. No entanto, os Aimoré, ainda não desestruturados social e demograficamente, reagiram com veemência às tentativas de aprisionamento, incendiando lavouras, engenhos e vilas, o que

culminou em novas campanhas militares organizadas com apoio do governo-geral e de bandeirantes paulistas (PARAÍSO, 1982, p. 15).

Os ataques dos Aimoré culminaram no incêndio dos canaviais e engenhos, além de algumas vilas, e na morte de escravos africanos e tupiniquins além de 27 colonos portugueses. O abandono das roças e sesmarias pelos sobreviventes foi o efeito mais imediato, que gerou a desarticulação do processo produtivo. (PARAÍSO, 1982, p. 15).

Esse ciclo de guerras, epidemias e resistência indígena intensificou a crise socioeconômica da capitania. A incapacidade de atrair novos colonos, associada à escassez de mão de obra e à retração da produção agrícola, resultou na falência do modelo agrário-exportador. A Capitania de Ilhéus passou a operar sob uma economia de subsistência, voltada à manutenção da população residente, sem perspectivas de dinamização econômica (PARAÍSO, 1982, p. 15; MARCIS, 2017, p. 160).

No primeiro quartel do século XVII, a Capitania de Ilhéus enfrentou um agravamento de seu cenário político e econômico em razão das guerras generalizadas travadas tanto contra populações indígenas quanto contra potências estrangeiras, como os holandeses. Na região da Barra do Tinaré, os colonos sofreram constantes ataques dos Aimoré, o que contribuiu para a drástica redução do número de engenhos na capitania: de oito, em 1570, para apenas três em 1583, estabilizando-se em quatro unidades até 1629 (MARCIS, 2017, p. 160).

O parágrafo apresentado demonstra a complexidade do cenário colonial da Capitania de Ilhéus no início do século XVII, marcado por instabilidade econômica e política decorrente da convergência entre dois vetores de ameaça: a resistência indígena e a presença estrangeira. A redução drástica dos engenhos — de oito em 1570 para três em 1583 — revela não apenas as fragilidades estruturais da economia açucareira na região, mas também o impacto direto das guerras contra os Aimoré, tradicionalmente descritas como “ataques” pelos relatos coloniais. Essa narrativa, porém, exige problematização. Ao interpretar as ações indígenas exclusivamente como entraves ao desenvolvimento econômico, as fontes coloniais silenciam sobre a violência estrutural da ocupação e sobre o caráter defensivo das mobilizações indígenas diante da expropriação de seus territórios.

As referências às incursões holandesas no mesmo período indicam que a capitania estava submetida a uma dupla pressão, interna e externa, que contribuiu para sua estagnação

econômica. Contudo, a leitura isolada do número de engenhos pode induzir a conclusões reducionistas, restringindo a análise a indicadores produtivos e desconsiderando o entrelaçamento das relações políticas, sociais e étnicas. Nesse sentido, autores como Cunha (1992) e Pacheco de Oliveira (2016) enfatizam que a resistência indígena, longe de ser apenas um fator de “destruição” do sistema colonial, constitui formas legítimas de enfrentamento à colonização e é fundamental para compreender a formação territorial e identitária do Brasil.

Assim, o quadro delineado para a Capitania de Ilhéus deve ser lido não apenas como reflexo das dificuldades econômicas coloniais, mas também como parte de um processo mais amplo de conflito e negociação, no qual as populações indígenas atuam como agentes históricos e não meros obstáculos à expansão colonial.

Para além da crise interna, o sul da Bahia — especialmente as capitanias de Ilhéus e Porto Seguro — passou a ocupar posição estratégica para a Coroa portuguesa. A preservação da região como extensa área de matas densas, habitada por diversos grupos indígenas considerados “selvagens”, atendia ao interesse da Coroa em criar uma barreira natural que dificultasse o acesso às minas de ouro da Capitania de Minas Gerais. Nesse contexto, o controle estatal sobre o território foi intensificado, sobretudo por meio da rigorosa fiscalização das rotas comerciais e da cobrança de taxas sobre exportações de ouro e importações de produtos diversos, como pessoas escravizadas da África, gado, alimentos, tecidos, pólvora e ferramentas (PARAÍSO, 1982, p. 15–16).

Os únicos acessos oficialmente permitidos à região eram os rios Jequitinhonha e Mucuri, cujos cursos fluviais concentravam postos de fiscalização com agentes da Coroa responsáveis por inspecionar minuciosamente a entrada e saída de mercadorias. A esse controle territorial estrito somou-se a escassez de madeira apropriada para a construção naval em Portugal, o que levou a Coroa a decretar o monopólio real sobre as madeiras das matas do sul da Bahia. Tal medida acentuou ainda mais o isolamento econômico da região, dificultando sua articulação com o eixo agrário-exportador e contribuindo para a estagnação da capitania (PARAÍSO, 1982, p. 16).

As relações estabelecidas com os grupos indígenas da região, nesse período, caracterizavam-se por frequentes conflitos. A demanda por mão de obra escravizada levou colonos a incentivar a formação de bandeiras e a prática dos descimentos, o que provocou reações combativas dos povos indígenas do interior. Pressionados pelos deslocamentos

forçados resultantes da ocupação das Minas Gerais, muitos desses grupos migraram em direção ao litoral em busca de novos territórios (PARAÍSO, 1982, p. 17).

Esse contexto deu origem a outro tipo de relação entre os povos indígenas: grupos de menor densidade demográfica, já pressionados pelos colonizadores, pelos bandeirantes e pelos deslocamentos indígenas anteriores, passaram a adotar posturas mais conciliatórias. Muitos optaram por estabelecer relações pacíficas e aceitaram integrar aldeamentos jesuíticos, que se multiplicaram progressivamente na região — como Nossa Senhora da Escada de Olivença, a Missão de São Fidélis no rio Una e a Aldeia de Nossa Senhora da Conceição dos índios Guerén, nos rios Fundão (PARAÍSO, 1982, p. 17).

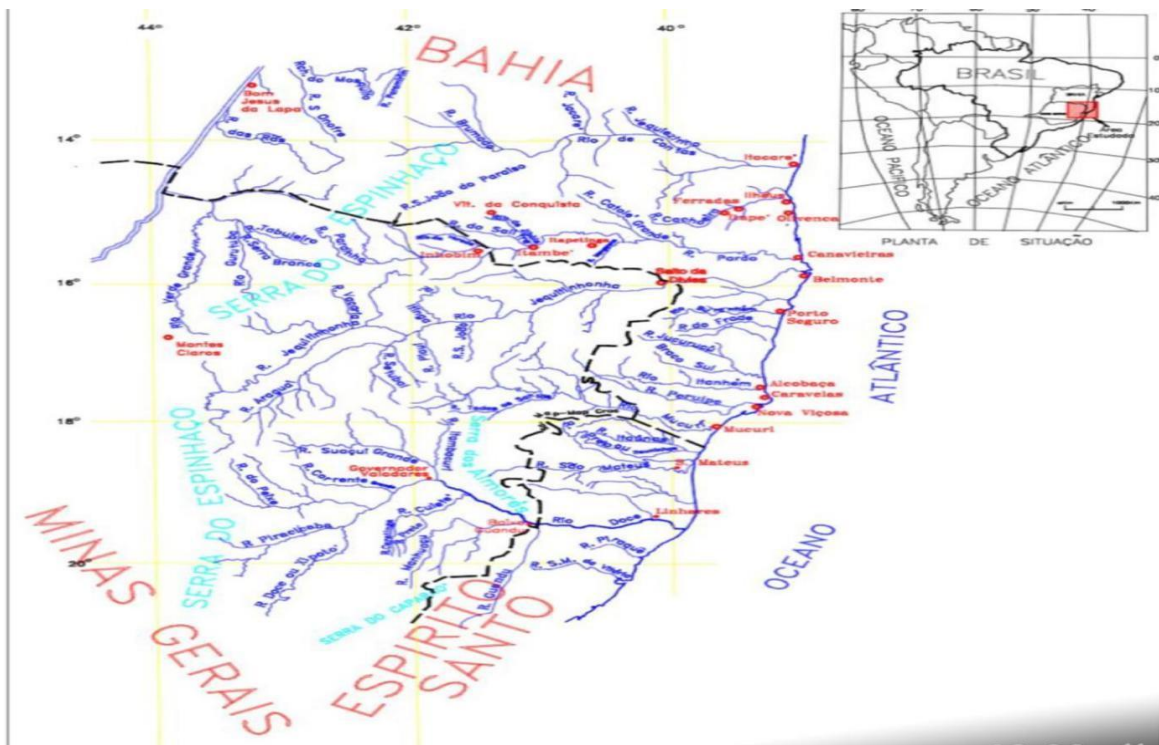
Contudo, esses aldeamentos tornaram-se alvos fáceis de ataques tanto de bandeirantes quanto de grupos indígenas não aldeados, agravando significativamente as condições de vida de seus habitantes. As dificuldades para manter o funcionamento das unidades produtivas, responsáveis pelo sustento das populações aldeadas, tornavam-se ainda maiores diante das pilhagens constantes e do roubo de ferramentas e suprimentos essenciais (PARAÍSO, 1982, p. 17).

A produção agroexportadora na Capitania de Ilhéus apresentou, em determinados períodos, surtos considerados promissores, capazes de atrair investimentos e promover a instalação de novas levas de colonos. Contudo, a ausência de articulação estrutural e a instabilidade do modelo produtivo resultaram em migrações constantes, que culminaram no despovoamento progressivo da capitania e no declínio de suas atividades econômicas. A economia regional passou a se restringir à subsistência, complementada por caça e coleta, estratégias que asseguraram a sobrevivência das populações remanescentes, especialmente nas áreas litorâneas (PARAÍSO, 1982, p. 17).

Ao longo do século XVIII, a Capitania de Ilhéus consolidou uma função periférica no projeto colonial português. De acordo com Dias (2010), a região passou a concentrar sua atividade econômica na agricultura de subsistência e na extração de madeira, sobretudo após a expulsão dos jesuítas e a criação da Comarca de Ilhéus, em 1763. O declínio econômico foi agravado pela falência de grandes proprietários, como a família Giraldes, cujas terras foram confiscadas pela Coroa em 1744. A partir desse momento, Ilhéus foi relegada a uma economia marginal, transformando-se em uma “zona-tampão” destinada a proteger o caminho para as

minas de ouro. A fiscalização nos rios Jequitinhonha e Mucuri limitava severamente o comércio e institucionalizou o isolamento da região (PARAÍSO, 1982, p. 15)

Mapa 3 - Zona Tampão: Região delimitada pela Coroa Portuguesa



Fonte: PARAÍSO, 1998, apud: SOUZA (2007, p. 50)

A chamada zona-tampão foi uma região delimitada pela Coroa portuguesa com o objetivo de controlar o acesso à área mineradora de Minas Gerais, especialmente após a descoberta do ouro. Essa faixa territorial, situada entre o rio de Contas e o rio Doce, tornou-se uma barreira política e militar que restringia a circulação de pessoas, mercadorias e gado, inibindo a colonização e o comércio não autorizados (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 44–48).

No contexto da zona-tampão, formada a partir dos interesses estratégicos da Coroa portuguesa, destacavam-se como núcleos principais os vales dos rios Pardo e Cachoeira (ou Colônia), regiões densamente ocupadas por Kamakã - Mongoyó, Pataxó e Botocudo. Esses grupos tornaram-se alvo de ações de conquista e “pacificação” promovidas por colonizadores, que se instalaram na região abrindo rotas de circulação, introduzindo a pecuária e submetendo os indígenas ao trabalho compulsório (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 50).

O governo português justificava a manutenção da zona-tampão — uma área oficialmente interdita à ocupação — como medida necessária para garantir o abastecimento das minas de ouro em Minas Gerais. A Coroa temia que colonos do norte da colônia, especialmente da Bahia, desviassem para outras regiões a produção agrícola destinada ao abastecimento dos centros mineradores, além do receio constante de que rotas alternativas facilitassem o contrabando de ouro. Em 1702, essas preocupações foram formalizadas em legislação que determinava o fechamento da zona por tempo indeterminado (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 47–48).

Entretanto, a partir da segunda metade do século XVIII, o esgotamento progressivo das jazidas auríferas, somado ao crescimento demográfico, impôs novas demandas econômicas e territoriais. A intensificação do devassamento da zona-tampão tornou-se mais evidente com a chegada da corte portuguesa ao Brasil, em 1808, inaugurando um novo ciclo de expansão e reconfiguração territorial. Nesse contexto, o Estado passou a incentivar a ocupação da região visando à formação de um mercado interno de abastecimento e à ampliação da fronteira agrícola. A presença de numerosos grupos indígenas foi então identificada como obstáculo central ao projeto, o que levou à adoção de uma política indigenista violenta e excludente, fundada em práticas de guerra justa e evangelização forçada (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 47–48).

Constata-se, desse modo, que, entre os séculos XVI e XVIII, houve reiteradas tentativas de implementação de um modelo econômico colonial baseado na monocultura canavieira voltada à exportação. Capitães donatários, colonos e senhores de engenho procuraram alinhar a produção local aos interesses metropolitanos. Contudo, múltiplos fatores — como a forte resistência indígena, as epidemias, a escassez de mão de obra, os conflitos com os povos Tupiniquim e Aimoré, além de tensões políticas e econômicas internas e externas — inviabilizaram a consolidação desse projeto. Como consequência, a Capitania de Ilhéus foi gradativamente excluída do núcleo dinâmico da economia colonial portuguesa, sendo relegada a uma posição periférica e marginalizada (PARAÍSO, 1982, p. 16–17).

A ação do Estado colonial sustentou-se em um discurso civilizatório que representava os povos originários como entraves ao progresso e à ordem, convertendo-os em alvo legítimo da violência institucionalizada por meio da guerra e da catequese compulsória. Nesse quadro, a Carta Régia de 13 de maio de 1808 constitui expressão paradigmática dessa racionalidade, ao

autorizar oficialmente a guerra contra os Botocudo com vistas à submissão dessas populações e ao controle de seus territórios (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 48).

Tal lógica de dominação não se esgota, contudo, no período colonial em sentido estrito, sendo reelaborada e reconfigurada no interior do aparato imperial. Com a criação do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 1860, a administração das terras e dos aldeamentos indígenas passou a integrar de forma mais direta a estrutura estatal. A partir desse marco institucional, missionários capuchinhos foram contratados para conduzir a catequese e organizar aldeamentos, com atuação destacada nas margens do rio Pardo.

Entre os grupos aldeados figuravam Botocudo, Pataxó e Kamakã Mongoyó, o que demonstra que tais espaços não se restringiam à evangelização, mas operavam como dispositivos de disciplinamento e controle populacional, voltados à conformação de uma força de trabalho indígena destinada à abertura de estradas, ao avanço das lavouras de cacau e café e à integração coercitiva dessas populações à dinâmica produtiva imposta pela ordem colonial/imperial (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 194).

É nesse contexto que a própria designação “Kamakã Mongoyó” demanda leitura historiograficamente crítica. Conforme argumenta Sousa (2001), o termo “Mongoyó” não comparece nas fontes como denominação de um “outro povo” posteriormente unido aos Kamakã, mas como referência a um subgrupo Kamakã, isto é, como marca de diferenciação interna no interior do conjunto designado como “Kamakã”. A autora assinala, ainda, a ambiguidade recorrente nos relatos de viajantes, considerando que Spix e Martius utilizaram “Kamakã” como sinônimo de “Mongoyó”, equivalência também observada em Maximiliano de Wied-Neuwied, produzindo uma classificação generalizante que tende a obscurecer distinções intragrupo e a estabilizar, documentalmente, categorias amplas de identificação (SOUSA, 2001, p. 81–82).

Em convergência, Aguiar (2000) observa que, na documentação colonial, os portugueses frequentemente os identificavam como Mongoyó, sendo também registrados como Mungoyóz (ou mungoyóz) na *Corografia Brasílica* (AGUIAR, 2000, p. 36–37). Do ponto de vista etnolinguístico, tais grupos são situados no interior da família linguística Kamakã, pertencente ao tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 1986, p. 53). A ambiguidade classificatória, portanto, ultrapassa um problema estritamente terminológico e incide sobre a inteligibilidade

histórica do grupo, exigindo que a análise articule regimes de nomeação, contextos de contato e efeitos políticos da documentação.

Sob esse prisma, trata-se de um subgrupo da família Kamakã, cujo território se situava, sobretudo, entre os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e das Contas, e que, ao longo do tempo, foi nomeado de formas diversas — Kamakã, Mongoió Manian, Mongoió-Kamakã, Mongoió-Manian, Nogohós, Nacnoacs e “Cabeça Enrodilhada” —, explicitando a variabilidade das classificações produzidas em distintos contextos históricos e sob diferentes regimes de descrição (AGUIAR, 2000, p. 36–37). Para Sousa (2001), parte dessa confusão decorre do fato de os observadores terem estabelecido contato com grupos aldeados nos mesmos espaços, como Ferradas e Almada, nas proximidades de Ilhéus, circunstância que favorecia o embaralhamento de referências, a sobreposição de designações e a diluição de especificidades socioculturais (SOUSA, 2001, p. 82). Nesse horizonte analítico, a distinção entre Kamakã e Mongoyó não constitui mero preciosismo terminológico, mas questão central para a crítica das fontes, pois permite tensionar leituras homogeneizadoras e apreender, com maior precisão, diferenciações internas, formas de pertencimento e dinâmicas próprias de identificação étnica.

A complexidade interna da etnia Kamakã é também corroborada por registros de viajantes e etnólogos. Jean-Baptiste Debret, em seus registros, confirma a vinculação linguística e cultural entre os subgrupos Kamakã, destacando a diversidade interna e a permanência de elementos identitários mesmo sob pressões coloniais (COQUEIRO, 2002, p. 395). Em consonância com essa leitura, Alfred Métraux e Curt Nimuendaju ressaltam a complexidade da configuração étnico-linguística Kamakã ao subdividi-los em grupos como Mongoió, Monoxó, Ezeshio, Kutoxó, Catathoy, Masakará e Manân, enfatizando uma organização interna diversa e inter-relacionada e a relevância dessa pluralidade para a compreensão da identidade coletiva Kamakã. A delimitação territorial descrita por esses etnólogos — abrangendo os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e das Contas — evidencia a amplitude de sua ocupação no sul da Bahia e sua extensão para parte do território mineiro, circunstância que lhes conferiu protagonismo em movimentos contínuos de resistência diante da colonização portuguesa até as primeiras décadas do século XIX (MÉTRAUX; NIMUENDAJU, 1946, p. 547).

Dando continuidade a essa análise, a forma composta “Kamakã Mongoyó” pode ser compreendida, simultaneamente, como indicativo de uma relação histórica estreita — ao reconhecer os Mongoyó como subgrupo — e como efeito de um regime colonial e imperial de

nomeação, no qual classificações agregadoras operavam, com frequência, como instrumentos de inteligibilidade administrativa e de controle sobre coletividades indígenas. Tal enquadramento contribui para compreender por que, no processo de centralização estatal e reordenamento dos aldeamentos intensificado após 1860, as fontes registram Botocudo, Pataxó e Kamakã Mongoyó como “grupos aldeados”, isto é, populações submetidas a políticas que articulavam catequese, territorialização forçada e exploração do trabalho em favor da economia regional e dos projetos de ocupação territorial (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 194).

Desse modo, o etnônimo composto não deve ser tomado automaticamente como indício de “fusão étnica” voluntária, mas analisado como resultado de processos históricos de aldeamento, deslocamento e enquadramento estatal que produziram aproximações, reclassificações e, por vezes, indistinguibilidade documental, sem, contudo, eliminar pertencimentos, diferenciações internas e formas próprias de organização.

A classificação etnolinguística, ao situar esses grupos no interior da família linguística Kamakã, pertencente ao tronco Macro-Jê, reforça a necessidade de uma leitura que articule documentação histórica, crítica das categorias e etnolinguística, indicando que denominações distintas, longe de significarem necessariamente coletividades apartadas, podem corresponder a segmentos de um mesmo complexo sociocultural historicamente fragmentado pelas formas coloniais de registro (RODRIGUES, 1986, p. 53).

É nesse ponto que a perspectiva decolonial amplia a potência analítica da interpretação, ao deslocar o foco da mera inconsistência documental para os regimes de poder que produzem e legitimam tais classificações. Sob essa perspectiva, a abordagem decolonial contribui para aprofundar a análise, pois, em vez de tomar as categorias documentais como retratos neutros da realidade, explicita que a colonialidade organiza não apenas a exploração material, mas também a produção de classificações e hierarquias epistêmicas — isto é, define quem pode ser nomeado, como deve ser administrado e quais diferenças são apagadas em nome da governabilidade (QUIJANO, 2005, p. 107–108).

Inserido nessa lógica de dominação, o Regimento Geral de 1845, embora sustentado por um discurso humanitário, funcionou, na prática, como instrumento de dominação e disciplinamento das populações indígenas, articulando controle administrativo, territorialização forçada e reordenamento social. Assim, ao tratar da presença dos Kamakã Mongoyó nos aldeamentos do rio Pardo e áreas adjacentes, torna-se necessário reconhecer, simultaneamente,

as pressões históricas que produziram perdas, fraturas e recomposições, e a capacidade de (re)existência pela qual identidades e sociabilidades se transformam sob coerção, sem recair nem na ideia de “preservação intacta” nem em uma “etnologia das perdas” que naturalize a violência colonial (QUIJANO, 2005, p. 124; OLIVEIRA, 1998, p. 33–34). Nesse processo, a morte do missionário Frei Luís de Grava, em 1875, constitui marco simbólico do enfraquecimento desse modelo aldeador, assinalando a desagregação progressiva dos aldeamentos e o conseqüente aprofundamento da dispersão forçada indígena (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 194).

### 1.5 A Sobreposição Territorial no Sertão da Ressaca: Expansão Colonial e Impactos nos Povos Indígenas (Séculos XVI-XIX)

Mapa 4 - Mapa Histórico do Sul da Bahia: Territórios Indígenas, Conflitos e Vias de Colonização (Séculos XVI e XIX)



Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino – Biblioteca Nacional – Brasil (2013) *apud* Viagem ao Brasil de Maximiliano – 1817 (1940)

A carta geográfica apresenta uma sobreposição entre a expansão colonial e os territórios ocupados por diferentes etnias indígenas no Sertão da Ressaca e regiões adjacentes entre os séculos XVI e XIX. A delimitação desses territórios comprova a diversidade dos povos originários que habitavam a área antes e durante o avanço das frentes colonizadoras. Entre as

etnias identificadas destacam-se os Kamakã, os Tupinambá e os Botocudo, cujas terras se estendiam do litoral ao interior, abrangendo áreas estratégicas para a comunicação e a circulação entre diferentes regiões.

Conforme Adan (2009, p. 128–129), a família Gonçalves da Costa foi contemplada com concessões de sesmarias na área correspondente à então Vila Imperial da Vitória (atual Vitória da Conquista), onde passou a desenvolver atividades ligadas à pecuária. O crescimento dessa atividade e a abertura de estradas, como a que ligava Ilhéus a Conquista, foram apontados por Maria Hilda Baqueiro Paraíso como fatores decisivos nos conflitos com os indígenas.

Os territórios ocupados pelos Kamakã entre os séculos XVI e XVIII situavam-se principalmente na faixa litorânea e avançavam para o interior, abrangendo regiões próximas às atuais Ilhéus, Canavieiras e Belmonte. Esses grupos foram progressivamente deslocados pela ocupação colonial, que estabeleceu arraiais, vilas e fazendas sobre suas terras tradicionais. Os Tupinambá, por sua vez, dominavam áreas costeiras e zonas do semiárido até o século XVII, quando sofreram forte impacto das incursões coloniais.

A cartografia também indica a presença dos Botocudo — conhecidos igualmente como Aimoré e, posteriormente, como Gren ou Gueren (PARAÍSO, 1982, p. 214–215) — que resistiram ao avanço da colonização durante o século XIX e ocupavam uma extensa região que se estendia do sul da Bahia às áreas limítrofes de Minas Gerais.

As representações cartográficas de estradas e caminhos revelam a expansão gradual da ocupação e a incorporação do Sertão da Ressaca à dinâmica colonial. As linhas vermelhas contínuas indicam as vias abertas por João Gonçalves da Costa, conectando pontos estratégicos e facilitando a circulação de pessoas, mercadorias e tropas, elementos essenciais para a consolidação do domínio territorial. Já as linhas vermelhas tracejadas correspondem a caminhos e estradas abertas entre 1680 e 1820, demonstrando a sobreposição e ampliação das rotas ao longo do tempo. Esse processo reflete a evolução da infraestrutura viária como componente central da expansão colonial, promovendo o escoamento da produção agropecuária e fortalecendo o controle sobre a região, conforme aponta Rocha (2018).

Com suas ocupações territoriais, João Gonçalves da Costa foi demarcando várias propriedades de terras, seguida pela abertura de estradas entre o litoral e o sertão e entre o Sertão e a Capital da Bahia, criou o que se convencionou de Sertão da Ressaca, nome amplamente difundido nos documentos oficiais

da Coroa Portuguesa, mas para isso, foi preciso dizimar centenas de índios, principalmente índios da tribo Camacan ou como afirma os documentos oficiais da época gentios Ngonhos. (ROCHA, 2018, p. 90)

A sobreposição entre os caminhos e as estradas abertas por João Gonçalves da Costa e os territórios indígenas evidencia a pressão exercida sobre esses povos, resultando em conflitos violentos, expropriação de terras e deslocamentos populacionais. As rotas traçadas a partir de 1752 facilitaram a interiorização da colonização, conectando o Sertão da Ressaca ao litoral e ao interior de Minas Gerais. No entanto, esse processo ocorreu às custas da desestruturação dos modos de vida indígenas, que foram progressivamente marginalizados e reduzidos a pequenos grupos isolados.

Associada à espoliação territorial, a cartografia sugere que a expansão da rede viária e a formação de núcleos urbanos consolidaram a ocupação colonial sobre áreas indígenas anteriormente utilizadas para caça, pesca e agricultura. A presença de rios e cursos d'água foi fundamental tanto para os indígenas, que os usavam para abastecimento e deslocamento, quanto para os colonizadores, que os transformaram em eixos estratégicos para a circulação de mercadorias e tropas, como relata Silva (2018, p. 118–119).

(...) a parte sul da comarca suscitava interesse comercial, visto que se configurava como um incipiente corredor de comércio entre Ilhéus, Conquista e Minas. A abertura da estrada Ilhéus-Conquista visava ligar Ilhéus e Conquista a outras regiões, a exemplo de Minas, visto que tornaria possível o trânsito de pessoas, tropas e mercadorias. Note-se, além disso, que no início do século XIX essa região é descrita, pela historiografia regional, como inabitada por colonos. Era uma região de índios que, com o decorrer do século, terminou por atrair o interesse dos imigrantes e regionais.

Dessa forma, a análise da carta geográfica demonstra que a configuração territorial do Sertão da Ressaca resultou de um intenso processo de disputa e violência contra os povos indígenas. A expansão das frentes colonizadoras desarticulou a ocupação tradicional dessas etnias, promovendo sua dispersão e a gradual substituição de seus territórios por vilas, fazendas e estradas. Assim, a representação cartográfica da região reflete não apenas a trajetória da colonização, mas também a resistência indígena e os impactos sociais e culturais decorrentes desse processo.

### 1.5.1 A Busca por Riquezas e as Transformações na Economia Regional

Conforme Paraíso (1982, p. 415, apud Cunha, 1992), a procura por riquezas no promissor sul da Bahia gerou profundas transformações na economia local. Até então, essa região permanecia marginalizada, sem participação significativa nas dinâmicas econômicas nacionais e internacionais. Durante séculos, o sul da Bahia esteve à margem dos principais eixos de desenvolvimento econômico do Brasil. Contudo, esse panorama começou a mudar com eventos como a decadência da mineração na província de Minas Gerais.

Silva (2017, p. 277) analisa que, entre as estratégias consideradas mais eficazes pelas autoridades da época, estavam justamente a redução dos espaços ocupados pelos indígenas, a abertura de estradas e picadas com o objetivo de cercá-los e a implantação de núcleos coloniais nas áreas por eles habitadas. Tais ações visavam acelerar os processos de miscigenação e assimilação forçada, consolidando um modelo de ocupação territorial que suprimiu identidades originárias em nome do avanço econômico e da homogeneização cultural.

Assim como em outras áreas, a exploração aurífera revelou-se limitada e instável, resultando em ciclos curtos de enriquecimento, seguidos de períodos de declínio. Para Caio Prado Júnior (2011), a economia colonial brasileira caracterizou-se por movimentos cíclicos de exploração predatória, baseados na lógica de atender prioritariamente às demandas externas. Nesse sentido, a região sul-baiana não fugiu à regra, sendo incorporada ao sistema colonial por meio da extração de recursos voltados ao mercado atlântico.

Com o declínio da atividade mineradora, a criação de gado e o cultivo agrícola assumiram protagonismo no processo de reconfiguração da economia regional, garantindo o abastecimento das vilas litorâneas e favorecendo a expansão da lavoura. Como destacam Cunha (1992) e Pacheco de Oliveira (2016), essa dinâmica foi acompanhada pela intensificação da expropriação territorial indígena e pela criação de aldeamentos, que buscavam não apenas concentrar mão de obra, mas também liberar terras para a instalação de fazendas.

Com a redução das atividades mineradoras, a criação de gado emergiu como uma alternativa viável para a ocupação da mão de obra. Diferentemente da economia açucareira, a pecuária não demandava proximidade com o litoral e oferecia maior mobilidade, permitindo o atendimento a mercados consumidores e o acesso a fornecedores de produtos essenciais, como sal, tecidos e outros bens manufaturados, frequentemente importados, como discute Paraíso (1982, p. 31).

(...) o mestre-de-campo João Gonçalves da Silva Guimarães, procurou tornara área um grande criatório de gado. Os combates processados na Pedra do Bom Conselho, Panelas, Pcrco e Sucesso, às margens do Pardo, culminaram na destruição das aldeias dos Botocudo e Mongoyõ situadas nas margens desse rio. Um dos objetivos era o de estabelecer a abertura de estradas do Sertão do Verruga para o rio Pardo, para Canavieiras, Poções, Ilhéus, Belmonte e Minas. Os desmatamentos impostos pela introdução do gado e pela construção das estradas foram responsáveis por graves desequilíbrios ecológicos que implicaram na redução da capacidade de obtenção de alimentos por parte dos grupos indígenas locais, que eram caçadores e coletores.

Para sustentar a expansão da pecuária e facilitar o comércio, tornou-se indispensável a construção de estradas que conectassem o interior mineiro ao litoral baiano. Inicialmente, o transporte seguia o curso dos rios abundantes na região, mas essa estratégia apresentava desafios práticos, como a escassez de pontos de abastecimento, a falta de segurança e a lentidão das viagens, agravada pelas grandes distâncias e pelos meios de transporte rudimentares.

Diante dessas dificuldades, o governo, especialmente após a Independência do Brasil, passou a investir na abertura de rotas terrestres mais diretas e eficientes. Expedições foram organizadas, e recursos significativos foram alocados para a construção de estradas que independiam dos cursos fluviais. Esse esforço, contudo, não foi isolado: era acompanhado de verbas destinadas à “pacificação” dos povos indígenas que habitavam as áreas por onde as estradas seriam traçadas.

Paraíso (1982, p. 29) aponta que o processo de pacificação dos povos indígenas foi conduzido por meio de práticas marcadamente violentas, frequentemente culminando em massacres organizados por colonos. Entre essas práticas destacava-se a estratégia conhecida como “matar uma aldeia”, que consistia em ataques realizados durante a noite ou após festividades, momentos em que os indígenas se encontravam em situação de fragilidade — muitas vezes provocada pelo fornecimento deliberado de bebidas alcoólicas pelos agressores. Tais ações resultaram no extermínio de diversos grupos originários e favoreceram a abertura de estradas e a consolidação da ocupação territorial nas regiões interioranas.

Maria Hilda Paraíso relata que, durante esse período, diversas vias de acesso foram implantadas na região sul da Bahia ao longo do processo de ocupação territorial. Em sua fase inicial, essas rotas apresentavam majoritariamente orientação Leste–Oeste, acompanhando os fluxos migratórios. Entre os trajetos mais relevantes destacam-se os caminhos que conectavam Belmonte a Minas Novas pelo rio Jequitinhonha; Ilhéus ao território mineiro através do rio

Cachoeira; Canavieiras à região do rio Pardo; e Mucuri a Minas Gerais por meio do rio homônimo. Posteriormente, surgiram novas rotas com orientação Norte–Sul, estabelecendo ligações entre áreas produtoras, como o trecho entre Porto Seguro e o Salto Grande do Jequitinhonha.

Embora a legislação vigente atribuísse aos sesmeiros a responsabilidade pela abertura das vias de comunicação, a maioria das estradas foi construída com recursos dos governos locais ou provinciais, diante da complexidade das obras e dos elevados custos envolvidos (PARAÍSO, 1982, p. 30). Nesse processo, os povos originários tiveram participação central, sendo frequentemente mobilizados como mão de obra compulsória pelo Estado. Além de atuarem indiretamente como produtores no mercado, os indígenas foram empregados na construção de estradas, na criação de estruturas de apoio às rotas comerciais e na execução de atividades agrícolas, constituindo uma reserva de força de trabalho essencial para a consolidação da ocupação colonial (PARAÍSO, 1982, p. 269–270).

A utilização do trabalho indígena na construção de estradas integrava o aparato colonizador que, ao avançar sobre os territórios tradicionais, abria caminho para a instalação de propriedades senhoriais, ao mesmo tempo em que fragmentava o espaço das comunidades indígenas, como observa Silva (2017, p. 16). Para consolidar o projeto de “civilização” dos povos do sertão sul-baiano, as autoridades provinciais implementaram medidas como a abertura de vias e a redução das áreas destinadas à moradia e sobrevivência indígena, com o intuito de forçar sua inserção em núcleos de povoamento. Paralelamente, promoviam o ensino de ofícios, sobretudo atividades agrícolas, baseando-se na ideia de que os indígenas poderiam ser convertidos em “colonos naturais”. Tais orientações aparecem nos relatos de presidentes da província e de diretores gerais dos indígenas, conforme revelam os documentos administrativos preservados no Arquivo Público do Estado da Bahia.

A exploração contínua da mão de obra indígena assumiu papel central no processo de desestruturação social e demográfica das populações originárias. Conforme observa Monteiro (1994, p. 105–110), a incorporação compulsória dos indígenas às frentes de trabalho — na agricultura, na extração de produtos, na abertura de caminhos e em serviços diversos — rompeu redes comunitárias e intensificou deslocamentos forçados e conflitos territoriais. A partir da década de 1830, ampliou-se o emprego dos Botocudo em atividades como a extração da poaia, o cultivo agrícola, a construção de estradas, além de serviços militares e domésticos. Esse

cenário provocou reações entre grupos não aldeados, que passaram a reforçar estratégias de resistência, gerando novos confrontos e buscando refúgio em áreas ainda não ocupadas.

Desde meados do século XVIII, a região sul da Bahia já se encontrava submetida a intensos processos de devassamento impulsionados pela expansão colonial. Em 1744, João Gonçalves da Costa participou da bandeira liderada pelo mestre-de-campo João da Silva Guimarães, que percorreu o sertão baiano — especialmente a região do Rio de Contas — em busca de ouro, em um contexto marcado pelo declínio da atividade mineradora em Minas Gerais. O protagonismo nesses primeiros ciclos de ocupação e exploração dos recursos naturais, sobretudo da fauna e da flora, coube a Guimarães e a Gonçalves da Costa que, com o apoio de familiares e de recursos provenientes do governo provincial, lideraram ofensivas militares contra diversos grupos indígenas. Entre os povos atingidos pelo avanço da ocupação territorial no sul da Bahia, destacavam-se os Kamakã.

O desenvolvimento econômico da região, intensificado pela retração da atividade mineradora e pela expansão da pecuária, esteve profundamente associado à violência contra os povos originários e à consequente reconfiguração territorial. Nesse processo, a abertura de estradas assumiu papel estratégico ao interligar zonas produtoras e facilitar o escoamento de mercadorias, ainda que essa infraestrutura tenha sido construída às custas da vida, da liberdade e da cultura de inúmeros indígenas. A utilização de sua força de trabalho, somada à perda de territórios tradicionais, atendeu aos interesses coloniais de dominação e expropriação, articulando-se ao ideário civilizador imposto pela lógica imperial.

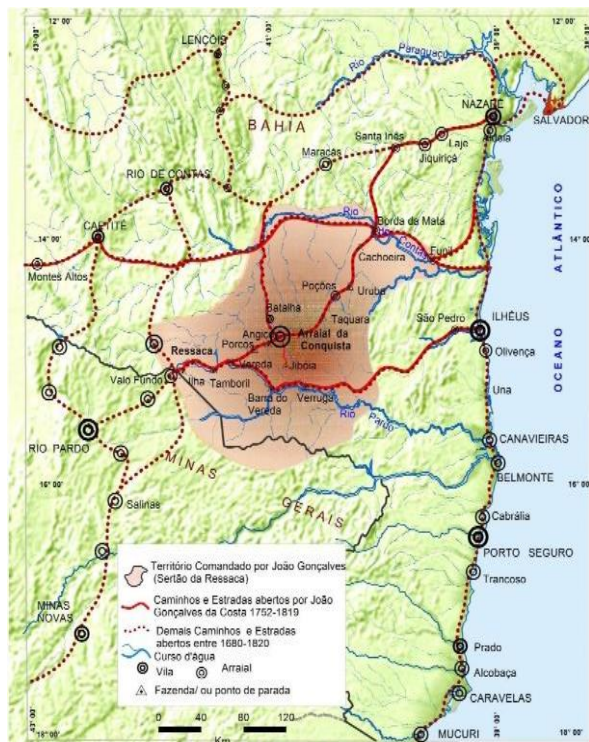
A lavoura cacaueteira, a partir do século XIX, consolidou-se como principal vetor de transformação da economia regional, estabelecendo uma nova configuração social e produtiva. O cultivo do cacau exigia grandes extensões de terra e intensa exploração da mão de obra, o que acentuou os processos de desterritorialização dos povos originários. Nesse contexto, os aldeamentos, criados sob o discurso da pacificação, foram incorporados à lógica econômica, contribuindo para o fornecimento de força de trabalho e para a sustentação da produção agrícola regional (Paraíso, 1982).

Essas transformações revelam a ambivalência do projeto colonial: ao mesmo tempo em que buscava integrar a região ao sistema produtivo luso-brasileiro, provocava o esvaziamento dos territórios indígenas e a imposição de novos padrões de organização econômica e social. A busca por riquezas, portanto, funcionou como motor das mudanças estruturais na região,

vinculando-a às dinâmicas do mercado atlântico e configurando de forma duradoura sua paisagem humana e territorial.

### 1.5.2 Caminhos e Configuração Territorial sob João Gonçalves da Costa (1752–1819)

Mapa 5 - O Território do Sertão da Ressaca — Região Centro-Sul da Bahia: Vias e Assentamentos Estabelecidos por João Gonçalves da Costa de 1752-1819



Fonte: ROCHA, (2018)<sup>5</sup>

O mapa topográfico constitui um registro detalhado do Sertão da Ressaca, situado no centro-sul baiano, destacando tanto a ocupação territorial quanto os caminhos implementados por João Gonçalves da Costa (1750–1819). A partir das informações nele contidas, é possível compreender diversos aspectos geográficos, históricos e socioeconômicos que marcaram a configuração desse território.

---

<sup>5</sup> Elaborado por Rocha com base em informações documentais do Arquivo Histórico Ultramarino Biblioteca Nacional — Brasil (2013) e do livro Viagem ao Brasil de Maximiliano – 1817. (1940), e do Atlas Geográfico de Vitória da Conquist'a (2015).

O sombreado cartográfico delimita o espaço sob domínio de João Gonçalves da Costa, região de importância estratégica para a interiorização do processo colonizador. Nesse mesmo território já se verificava a existência de fazendas, arraiais, povoados e vilas que refletem o avanço colonial sobre áreas anteriormente ocupadas por povos indígenas. A cartografia aponta a rede de caminhos que interligavam o interior da Bahia ao litoral (Ilhéus, Canavieiras, Salvador) e a Minas Gerais, formando uma malha viária que possibilitou o escoamento da produção agropecuária e facilitou a circulação de tropas militares para consolidar a ocupação colonial.

O processo de territorialização que resultou nas primeiras edificações do núcleo urbano de Poções ocorreu mediante a distribuição das terras recém-ocupadas por João Gonçalves da Costa aos principais membros de sua família. As propriedades denominadas Morrinhos, Uruba e Cachoeira, situadas nos arredores da nucleação urbana inicial, estabeleceram a conexão fundamental entre o centro consumidor emergente e as áreas produtivas dessas fazendas, consolidando os primeiros marcos da ocupação colonial da região.

Tais ocupações, entretanto, não ocorreram em espaços vazios. O Sertão da Ressaca, conforme Aguiar (2000, p. 14), era originalmente habitado por povos indígenas como os Ymboré (Aymoré), Kamakã (Mongoyó) e Pataxó, cujos territórios foram progressivamente tomados pela expansão colonial. A abertura de estradas, a fixação de núcleos urbanos e a consolidação de propriedades fundiárias intensificaram os conflitos, provocando o deslocamento forçado dessas populações e desencadeando processos contínuos de resistência.

A importância estratégica da região e a atuação de João Gonçalves da Costa foram reconhecidas pela própria nobreza portuguesa. Conforme aponta Conceição (2020, p. 101), com base em Ivo (2009), os relatos oficiais descreviam o capitão-mor como um homem singular que, mesmo com mais de 80 anos, permanecia dedicado às “aberturas e descobertas”, investindo recursos próprios e arriscando a própria vida em nome da expansão territorial: *“não produz um século um homem com o gênio deste capitão-mor, tem 80 e tantos anos, e todas as suas paixões tendem a estas aberturas e descobertas, em que tem gasto o que é seu, e arrisca frequentemente a própria vida”*. Sua atuação foi determinante não apenas para a ocupação física da região, mas também para a consolidação de uma lógica colonial de exploração e dominação.

Nesse cenário, destacam-se as ações empreendidas por Gonçalves da Costa e Guimarães contra os Mongoyó, subgrupo da etnia Kamakã. Ambos lideraram ataques violentos, financiados pelo governo provincial, direcionados também aos Botocudo — moradores das

margens do Catolé Grande e do Riacho d'Água — e aos Pataxó. Os indígenas sobreviventes foram forçados ao aldeamento e incorporados ao trabalho colonial, atuando na derrubada de florestas, na abertura de caminhos e na perseguição de grupos que ainda resistiam à dominação (PARAÍSO, 1982).

Os rios da região, como o rio Pardo, desempenharam papéis centrais nesse processo, funcionando simultaneamente como marcos naturais de delimitação territorial e vias estratégicas de transporte e abastecimento. Sua presença na cartografia explicita a relevância que possuíam para a estruturação dos assentamentos coloniais, revelando o entrelaçamento entre a geografia física e a lógica de ocupação. Após o falecimento de Guimarães, a direção da conquista do Sertão da Ressaca foi assumida por João Gonçalves da Costa, que acelerou o processo de ocupação territorial e intensificou as práticas violentas sobre as populações locais (Viana, 1982; Torres, 1996; De Sousa, 2001).

A análise da documentação cartográfica indica que a atuação de João Gonçalves da Costa no Sertão da Ressaca teve papel central na expansão da fronteira produtiva, na definição da organização territorial e no fortalecimento do domínio colonial, promovendo a integração econômica da região. Contudo, essa expansão ocorreu às custas da resistência indígena, gerando impactos profundos sobre as estruturas sociais e ambientais. O Sertão da Ressaca, nesse sentido, configura-se como um espaço de interações complexas entre colonizadores, povos indígenas e a dinâmica econômica do período colonial.

O estudo interpretativo da documentação cartográfica revela que, entre 1750 e 1819, diversas povoações começaram a se consolidar no Sertão da Ressaca, processo diretamente vinculado à atuação de João Gonçalves da Costa. Essas povoações aparecem como arraiais, vilas e fazendas, constituindo núcleos de ocupação e expansão colonial.

O Arraial da Conquista configura-se como um dos principais pontos de fixação da ocupação regional, sendo um dos embriões da futura cidade de Vitória da Conquista. Resseca constitui uma localidade estratégica no Sertão da Ressaca, consolidada como ponto de apoio para a expansão colonial. Angico surge como um assentamento intermediário, conectando outras povoações ao longo das estradas abertas por João Gonçalves da Costa. Porcoso indica um possível local de ocupação voltado ao desenvolvimento agropecuário. Batalha é uma povoação possivelmente associada a conflitos da colonização e à presença de tropas destinadas a garantir o domínio territorial. Jiboia e Vereda integram a rede de ocupação do Sertão da

Ressaca, provavelmente vinculadas à pecuária e ao abastecimento das rotas comerciais. Barra do Verruga configura-se como local estratégico próximo a cursos d'água, favorecendo atividades de transporte e produção. Ilha Tamboril corresponde a uma ocupação situada junto aos rios, o que facilitava a sobrevivência das comunidades locais e o escoamento da produção.

A cartografia apresenta diversas vilas estrategicamente localizadas ao longo dos caminhos e estradas abertas no Sertão da Ressaca, demonstrando sua importância para a organização territorial e para o avanço da colonização. As vilas funcionaram como pontos de apoio para a ocupação do interior, atuando como centros administrativos, comerciais e militares. Entre as vilas representadas destacam-se Nazaré, Ilhéus, Canavieiras, Porto Seguro, Belmonte e Caravelas, que estabeleciam conexões fundamentais entre o litoral e o interior da Bahia.

A criação dessas vilas estava diretamente associada à necessidade de consolidar o domínio colonial, garantir a segurança das rotas comerciais e facilitar o controle sobre a população indígena e os trabalhadores envolvidos nas atividades agropecuárias. Muitas delas serviram como polos de articulação econômica, possibilitando o escoamento da produção agrícola e pecuária para centros de maior relevância, como Salvador e Ilhéus. Ressalta-se que sua localização próxima aos cursos d'água — como o rio Pardo e o rio de Contas — favoreceu o desenvolvimento das atividades produtivas e o abastecimento das populações locais. As vilas representadas no mapa revelam, portanto, a complexidade da ocupação do Sertão da Ressaca e sua integração à economia colonial. Elas não apenas viabilizaram a circulação de mercadorias e pessoas, mas desempenharam papel determinante na expansão das fronteiras de colonização, intensificando a apropriação das terras indígenas e contribuindo para a consolidação do domínio português na região.

No início do século XIX, o antigo arraial situado às margens do rio Gavião experimentou um processo de crescimento que culminou em sua elevação à categoria de vila, destacando-se, nesse período, pela dinamização do comércio e pela consolidação da criação de gado como principal atividade econômica (Rocha, 2012, p. 136). Essa transformação socioeconômica marcou de forma significativa a configuração territorial da então denominada Imperial Vila da Vitória, cujas práticas de ocupação estavam profundamente vinculadas à expansão pecuária e à lógica mercantil.

Figura 4 - Fotografia da Primeira Igreja Católica, construída entre 1809 e 1820, com casas coloniais ao fundo, representando o marco inicial do Arraial da Conquista (BA)



Fonte: Arquivo Público Municipal (apud: ROCHA, 2012, p. 136)

Conforme destaca Paraíso (1982, p. 30, p. 246), a vila passou a exercer papel estratégico na articulação entre os núcleos do interior da província, sobretudo pelas rotas que ligavam Ilhéus a Minas Gerais, especialmente pelo rio Pardo. Essa rota se desdobrava em caminhos paralelos que alcançavam diretamente a Imperial Vila da Vitória, consolidando-a como um importante ponto de passagem e redistribuição de mercadorias, bem como de controle territorial. Essa centralidade não apenas ampliou as atividades econômicas locais, mas também intensificou os efeitos sobre as populações indígenas da região, cujas terras passaram a ser disputadas e progressivamente apropriadas em nome do progresso e da integração nacional.

Desse modo, torna-se inequívoco que a expansão territorial e econômica nos períodos colonial e imperial no Brasil foi sustentada por uma combinação de investimentos em infraestrutura, políticas de “civilização” e estratégias sistemáticas de violência e subjugação dos povos originários. No sul da Bahia, esse processo assumiu contornos particularmente emblemáticos, com a implementação de aldeamentos, a instrumentalização da mão de obra indígena e a reconfiguração forçada do território. A ocupação dessas terras, promovida sob o discurso do progresso, resultou na desestruturação social e cultural dos povos indígenas, na fragmentação de seus modos de vida e na apropriação dos recursos naturais por elites regionais. As consequências desse processo permanecem visíveis até os dias atuais, refletidas nos desafios enfrentados pelas comunidades indígenas, nos persistentes conflitos agrários e na invisibilização histórica de suas contribuições e direitos coletivos.

### 1.5.3 Os Kamakã-Mongoyó no Sertão da Ressaca

Ao abordar a trajetória dos Kamakã-Mongoyó, torna-se fundamental situá-la no processo histórico de ocupação e transformação do chamado Sertão da Ressaca, território correspondente, na atualidade, ao município de Vitória da Conquista. Tal recorte não se justifica apenas por sua relevância geográfica, mas por constituir um espaço estratégico de expansão colonial e, posteriormente, de dinamização econômica, cujos efeitos incidiram diretamente sobre os povos originários. Nesse sentido, a análise da presença Kamakã demanda uma leitura que articule economia, território, relações interétnicas e dispositivos de poder que produziram deslocamentos, classificações e formas de subalternização indígena.

Segundo Aguiar (apud TANAJURA, 2000, p. 13), a expressão teria origem no rio Ressaca, cujas águas, ao se espalharem pela paisagem, produziam um efeito visual semelhante ao das ressacas marítimas. Essa interpretação vincula a toponímia regional a um fenômeno natural, evidenciando a centralidade da hidrografia na constituição simbólica do território. Em outra direção, Ruy Medeiros, citado por Aguiar (2000, p. 13), sustenta que os termos *ressaca* ou *ressaquio*, em registros históricos da língua portuguesa, designariam uma “baía profunda de vegetação rasteira circundada por serras”, associando a denominação à conformação geomorfológica da região. Embora distintas, ambas as interpretações revelam que a nomeação do espaço foi construída a partir da leitura colonial da paisagem, convertendo elementos naturais em categorias de reconhecimento territorial.

Essas leituras etimológicas e geográficas, mais do que simples explicações sobre a origem do nome, fornecem indícios das formas pelas quais o território foi percebido, descrito e incorporado aos circuitos de ocupação colonial. Ao mesmo tempo, permitem compreender que o Sertão da Ressaca não era um “vazio”, mas um espaço historicamente habitado, significado e disputado por diferentes povos indígenas, entre eles os Kamakã-Mongoyó. Assim, a toponímia regional se insere em uma dinâmica mais ampla de produção de conhecimento sobre o espaço, na qual nomear também significava tornar legível, apropriar e administrar.

Historicamente, o Sertão da Ressaca foi ocupado por distintas coletividades indígenas, com destaque para os Ymboré (também registrados como Aymoré ou Botocudo), os Kamakã (Mongoyó) e os Pataxó. A região apresentava condições ambientais favoráveis à subsistência e à reprodução social desses povos, em razão da diversidade de fauna e flora e da ampla rede

hidrográfica. Tais condições não devem ser compreendidas apenas como “recursos naturais”, mas como parte de territórios vividos, nos quais se articulavam mobilidade, cosmologias, práticas produtivas, formas de sociabilidade e regimes próprios de pertencimento.

No caso dos Ymboré, a documentação registra diferentes formas de nomeação — Aymoré, Amburé e Ymboré — evidenciando as mediações linguísticas e as distorções produzidas pela escrita colonial. Já o termo Botocudo constitui uma designação exógena, atribuída pelos portugueses em referência ao uso de botoques labiais e auriculares. Essa nomeação, centrada em um marcador corporal visível, ilustra um procedimento recorrente da classificação colonial: reduzir a complexidade sociocultural indígena a traços fenotípicos ou costumes interpretados a partir de uma gramática etnocêntrica.

Os Botocudos, como são mais popularmente conhecidos, pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê (Rodrigues, 1986, p.49), sendo caçadores e coletores seminômades com uma organização social que se caracterizava pelo constante fracionamento do grupo, pela divisão natural do trabalho e por um sistema religioso centrado na figura dos espíritos encantados dos mortos. Sua denominação genérica — Botocudos — foi-lhes atribuída pelo uso dos botoques labiais e auriculares. Esses ornamentos eram feitos da madeira extraída da barriguda que, depois de cortada nas dimensões desejadas, era desidratada no fogo o que a tornava leve e branca. Após essa fase, o botoque era pintado à base de urucu e jenipapo com desenhos geométricos. (CUNHA, 1992, p. 423-24)

Os Ymboré ocupavam extensa área que abrangia partes de Minas Gerais, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. Sua distribuição em subgrupos dispersos por amplas regiões contribuiu para a produção de registros imprecisos acerca de sua demografia e organização social. Esse aspecto evidencia um problema recorrente nas fontes coloniais e oitocentistas: a tendência a projetar homogeneidade sobre realidades indígenas complexas ou, inversamente, a fragmentar excessivamente grupos aparentados, conforme os interesses de administração, guerra ou catequese.

No que se refere aos Pataxó, Coqueiro (2002) assinala que, desde o século XVI, ocupavam a margem norte do rio São Mateus, em área correspondente ao atual estado do Espírito Santo. Já nesse período, enfrentavam perseguições e privações impostas pelos colonos, além de conflitos com outros povos indígenas, muitas vezes fomentados pela ação portuguesa. Para enfraquecer grupos considerados mais resistentes — como Pataxó e Botocudo — os colonizadores estabeleciam alianças com outras etnias, oferecendo ferramentas e vantagens

materiais em troca de apoio.

Essa política de alianças revela uma estratégia de dominação baseada não apenas no confronto direto, mas também na gestão colonial das rivalidades interétnicas. Em muitos casos, grupos indígenas aliados aos colonizadores também se beneficiavam desse arranjo, atribuindo a Pataxó e Botocudo a autoria de atos de violência, com o objetivo de obter garantias de paz ou facilitar processos de catequização. Tal dinâmica evidencia que os conflitos interétnicos, embora possuíssem historicidade própria, foram intensificados e reconfigurados pelo avanço colonial, que instrumentalizou diferenças locais em favor da expansão territorial.

Os Pataxó, também vinculados ao tronco Macro-Jê, organizavam-se em pequenos grupos nômades e figuram entre as últimas etnias a serem subjugadas em determinadas áreas, após sucessivos ataques e deslocamentos forçados para regiões de mata. Esses processos resultaram em significativa redução populacional e em reconfigurações compulsórias de sua organização social, demonstrando que a violência colonial operava simultaneamente sobre corpos, territórios e formas de vida.

No caso dos Kamakã-Mongoyó, a documentação histórica também é marcada por ambiguidades classificatórias. Embora Steiger mencione os Mongoyó como rivais dos Kamakã, Paraíso (apud SILVA, 2020, p. 152) observa que, ao norte do rio Pardo, esses grupos eram frequentemente identificados conjuntamente como “Kamakã-Mongoyó”. Permanece em aberto, contudo, se essa designação correspondia a uma autodenominação ou se se tratava de uma classificação externa, formulada por cronistas, missionários ou agentes da administração colonial.

Essa indeterminação não é um dado secundário. Ela remete ao problema da colonialidade do saber, isto é, às formas pelas quais os sistemas coloniais de registro produziram categorias de inteligibilidade sobre os povos indígenas sem necessariamente reconhecer seus modos próprios de autoidentificação, pertencimento e diferenciação interna. Em outras palavras, a oscilação terminológica que marca os Kamakã-Mongoyó expressa tanto a complexidade interna desses grupos quanto os limites epistemológicos de uma documentação produzida a partir de referenciais exógenos.

Conforme Paraíso (apud SILVA, 2020, p. 152), a área tradicionalmente ocupada por esse grupo situava-se entre os rios de Contas e Pardo, abrangendo também o córrego da Piabanha, tributário do rio Colônia. Essa referência espacial é particularmente importante, pois

permite compreender a presença Kamakã não como ocupação episódica, mas como territorialidade historicamente constituída, vinculada a redes de circulação, usos do espaço e formas de reprodução sociocultural. Nessa perspectiva, o território deve ser entendido não apenas como suporte físico, mas como espaço de memória, pertencimento e resistência.

Cumprе ressaltar, ainda, que os Kamakã mantinham relações de hostilidade com Pataxó e Botocudo, populações que, ao se deslocarem para áreas contíguas, passaram a disputar espaços e recursos em contextos crescentemente pressionados pela ocupação colonial. Contudo, tais hostilidades não podem ser interpretadas de maneira descontextualizada, como se expressassem apenas antagonismos “naturais” entre grupos indígenas. Ao contrário, elas se inserem em um cenário de reorganização forçada do território, no qual os colonizadores exploravam rivalidades como estratégia de controle político e expansão agrícola.

Ainda assim, a permanência de vínculos linguísticos e culturais entre os subgrupos, conforme atestado por autores como Debret, Nimuendajú e Métraux, indica que os Kamakã desenvolveram estratégias de continuidade identitária, mesmo sob intensa pressão territorial e política. Essas estratégias não se limitaram à sobrevivência física, mas envolveram a preservação de referências culturais, formas de sociabilidade e modos de organização que permitiram a manutenção de pertencimentos coletivos.

Ao mesmo tempo, os registros de conflitos com Pataxó e Botocudo comprovam um quadro interétnico tensionado pela expansão colonial, no qual as disputas locais foram agravadas por políticas de guerra, alianças e deslocamentos compulsórios. Nesse sentido, a experiência histórica dos Kamakã-Mongoyó deve ser compreendida no interior de um processo mais amplo de desterritorialização, fragmentação étnica e reordenamento colonial do espaço.

Assim, a análise desses registros permite compreender que os Kamakã-Mongoyó não foram apenas objetos da ação colonial, mas sujeitos históricos de resistência, que responderam de forma ativa às investidas dos colonizadores. Durante longo período, mantiveram postura de enfrentamento à presença portuguesa, permanecendo hostis aos colonizadores até o início do século XIX. Debret também reconhece essa oposição, ao destacar a afinidade cultural e linguística entre Kamakã e Mongoyó e as iniciativas de resistência mobilizadas por esses grupos. Tal constatação é central para romper com narrativas que reduzem os povos indígenas à condição de vítimas passivas e para reafirmar sua agência histórica na defesa de seus territórios, modos de vida e formas de existência.

Retirados no fundo das florestas sombrias onde foram esconder sua vergonha e seu desespero, após a inútil mas corajosa e tenaz defesa de seu território invadido pelos portugueses, continuam, embora atualmente disseminados, sempre ciosos encantos da independência. Esses sentimentos de inquieta desconfiança, de amor à liberdade e ao solo natal são ainda tão fortes entre os mongoiós, que evitam apavorados uma simples visita às regiões civilizadas, não separando nunca a ideia do homem branco da tirania. (DEBRET, 1940, p. 28)

A frase de Debret aprofunda-se na descrição de como esses povos associavam o homem branco à “tirania”, destacando o peso simbólico e real da opressão colonial. A “inútil, mas corajosa e tenaz defesa” do território aponta para a inevitabilidade da derrota diante de um inimigo mais poderoso, mas também enaltece o espírito guerreiro dos Mongoyó. O ato de “esconder-se nas florestas sombrias” simboliza não apenas um refúgio físico, mas também emocional, no qual buscavam preservar sua dignidade e identidade cultural, afastando-se da destruição imposta pela colonização.

A ideia de que, mesmo dispersos, os Mongoyó permaneciam “ciosos encantos da independência” constitui um testemunho de sua resiliência e do profundo apego à liberdade. Esse sentimento de desconfiança inquietante e a aversão às regiões “civilizadas” indicam a existência de um trauma coletivo, em que a presença do colonizador aparece inseparavelmente ligada à opressão e à violência, sintetizada pelo conceito de “tirania”.

Entre os Mongoyó, o vínculo com o território de origem era tão profundo que a simples ideia de visitar as regiões chamadas “civilizadas” lhes causava pavor. Para eles, a figura do homem branco estava inevitavelmente associada à violência, à exploração e ao domínio, de modo que evitavam qualquer aproximação com esses espaços (CASAL, 1817). Tal postura revela não apenas um apego identitário ao solo natal, mas também uma forma de resistência cultural diante das experiências traumáticas impostas pelo processo colonial. A recusa em adentrar o mundo do colonizador deve ser compreendida, portanto, como um mecanismo de defesa e preservação da autonomia, em contraste com a visão etnocêntrica predominante nos relatos oitocentistas, que frequentemente interpretavam tal atitude como sinal de atraso ou medo irracional.

A análise de Debret configura, assim, uma narrativa que valoriza a resistência dos Mongoyó ao mesmo tempo em que denuncia o impacto devastador do colonialismo, mostrando

que, apesar da subjugação, o vínculo com o território ancestral permaneceu como elemento constitutivo e duradouro de sua identidade.

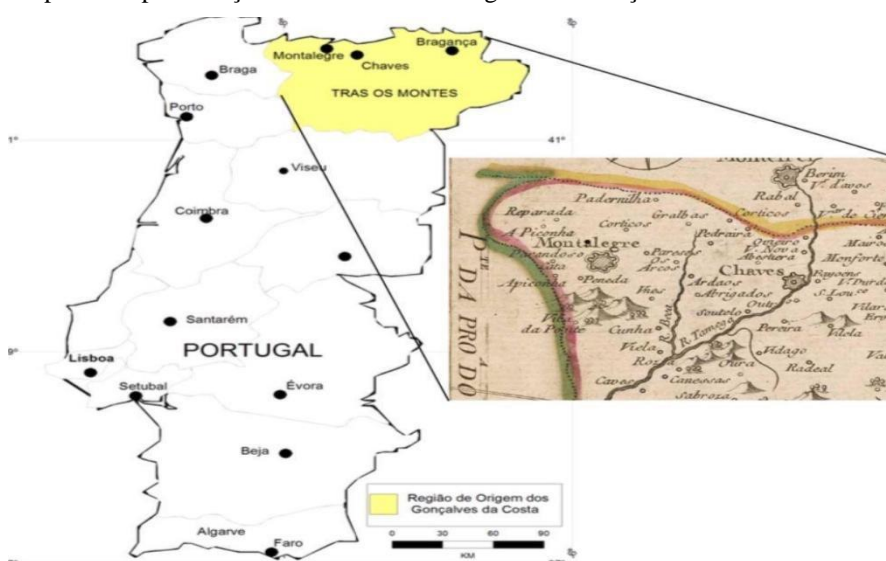
A chegada de colonizadores portugueses e mestiços à região de Vitória da Conquista está intimamente ligada à procura por metais preciosos, especialmente o ouro, além de fazer parte do processo de expansão territorial incentivado pela Coroa Portuguesa. Um dos principais responsáveis pelo desbravamento do Sertão da Ressaca foi João Gonçalves da Costa, de origem portuguesa, nascido na cidade de Chaves, na região de Trás-os-Montes. Costa chegou ao Brasil ainda jovem, por volta dos 16 anos, estabelecendo-se inicialmente em Minas Novas, território que à época integrava a capitania da Bahia. Sua trajetória como bandeirante tem início nesse contexto. O primeiro registro de sua atuação na historiografia baiana data de 1744, quando passou a integrar a bandeira liderada pelo mestre-de-campo João da Silva Guimarães, sob o comando do capitão do terço Henrique Dias. Sua nomeação, formalizada por patente assinada pelo Conde das Galvêas, André de Mello e Castro, revela tanto sua origem quanto suas atribuições militares na missão (SOUZA, 2007, p. 52-53).

João Gonçalves chegou ao território de Vitória da Conquista após o declínio da exploração aurífera nas minas de Rio de Contas e de Minas Gerais. Contudo, não encontrou ouro na região. Os colonizadores ocuparam as terras e estabeleceram o Arraial da Conquista, que se tornou o ponto de partida para a formação da futura cidade. Um aspecto relevante de sua trajetória é que João Gonçalves era um “preto forro” (um ex-escravo) que alcançou posição de prestígio por meio de coragem e fidelidade à Coroa. Sua filiação ao Terço Henrique Dias, unidade militar formada por homens negros livres, foi essencial para sua ascensão. Como agente da Coroa, ele “desbravou” terras, garantiu a ocupação e atuou em nome de Deus e do reino português.

De acordo com Rocha (2013), as fontes históricas que situam a origem de João Gonçalves em Trás-os-Montes, Portugal, descrevem-no como “trasmontano”. Essa informação reforça sua identidade europeia e consolida sua posição social e política na colônia, diferenciando-o da população negra ou mestiça, concentrada majoritariamente no sul de Portugal, entre Lisboa e o Algarve. Essa distinção favoreceu sua ascensão dentro da hierarquia colonial, resultando na obtenção do título de Capitão-Mor, o que o distanciou da condição anônima das populações itinerantes e o projetou como uma das principais lideranças responsáveis pela expansão territorial portuguesa na América.

Embora a origem étnica de João Gonçalves da Costa seja controversa, conforme problematizado por Rocha (2018, p. 86-89), sua trajetória é marcada por disputas e polêmicas, tanto durante sua vida quanto na forma como foi representado posteriormente. Tais controvérsias relacionam-se não apenas à sua ascendência racial, mas também à escassez e fragmentação dos registros documentais que relatam suas atividades como bandeirante no Sertão da Ressaca e em outras áreas do centro-sul da Bahia. As informações disponíveis provêm, em grande parte, de documentos oficiais da Coroa Portuguesa e de interpretações produzidas por estudiosos contemporâneos.

Mapa 6 - Representação do Território de Origem dos Gonçalves da Costa no século XVII.



Fonte: ROCHA, (2018)<sup>6</sup>

Há algumas questões relativas à condição de preto forro de João Gonçalves da Costa, como aquela que envolve o silêncio do príncipe Wied-Neuwied, viajante europeu que esteve nos sertões da Ressaca no período. Para Maria Hilda Paraíso (1982), tal fato certamente seria digno de suas observações e notas caso Costa realmente fosse um homem negro forro. Essa ausência pode indicar a existência de um homônimo, hipótese que não pode ser descartada. Contudo, como destaca Maria Aparecida Silva de Souza, a insuficiência de documentação comprobatória impede o avanço dessa discussão, impondo ao historiador o compromisso ético

<sup>6</sup> Elaborado por Rocha com base em documentos oficiais do Arquivo Histórico Ultramarino (2013)

de não se apoiar em meras possibilidades, mas em evidências consistentes.

O primeiro registro oficial da presença de João Gonçalves da Costa na Bahia data de 1779, relatado pelo governador Manuel da Cunha Menezes. Nesse documento, o governador destaca as iniciativas pioneiras de João Gonçalves, que já vivia no Sertão da Ressaca acompanhado por um grupo formado por indígenas e escravizados, totalizando cerca de 60 pessoas.

A partir de um documento datado de 1780, é possível identificar que, no final do século XVIII, o Arraial da Conquista já contava com um núcleo populacional reunindo aproximadamente sessenta moradores, com destaque para indígenas submetidos a processos de aldeamento e disciplinamento colonial, e pessoas escravizadas, organizadas sob o comando do capitão-mor João Gonçalves da Costa (SOUSA, 2007, apud GUIMARÃES, 2007, p. 32). Esse grupo dedicava-se à criação de gado e ao abastecimento de carne para a vila de Nazaré. Reconhecendo o potencial estratégico de João Gonçalves, Menezes propôs a abertura de uma estrada que conectasse o interior da capitania à estrada geral do Rio São Francisco, atravessando áreas densamente florestadas e de difícil acesso. Concluído em 1780, o projeto consolidou uma rede de comunicação que integrava as regiões de Ilhéus, Camamu, Jaguaribe e Salvador.

Esse empreendimento marcou o início do reconhecimento oficial de João Gonçalves pelas autoridades coloniais. Em 1781, ele foi agraciado com o título de Capitão-Mor da Conquista pelo governador Marquês de Valença. Nesse cargo, desempenhou diversas missões de relevância estratégica, incluindo a conquista e “redução” dos indígenas Nongoyo, que resistiam à ocupação colonial. Para essas ações, recebeu armamentos e suprimentos da Coroa, apontando a importância de seu papel na consolidação do domínio português na região.

Oliveira (2002, p. 58) relata que as ações de João Gonçalves, como a abertura de estradas, a introdução da pecuária e a submissão de grupos indígenas, desempenharam um papel central na transformação econômica e social do Sertão da Ressaca. Entretanto, essa ocupação consolidou-se mediante a resistência e posterior derrota de diferentes povos indígenas. Em um primeiro momento, João Gonçalves enfrentou os Ymboré, que, apesar de sua coragem, foram escravizados e rotulados como “selvagens”. A situação agravou-se quando os Mongoyó firmaram aliança com os portugueses, o que levou à derrota dos Ymboré. Posteriormente, os Pataxó também se opuseram à expansão colonial, mas foram deslocados para o sul da Bahia, onde, em menor número, seguem empenhados na preservação de sua identidade e de seus

territórios.

Por sua vez, os Kamakã-Mongoyó, que inicialmente colaboraram com os portugueses contra os Ymboré, acabaram por experimentar as contradições e a violência estrutural da colonização. Após auxiliarem os portugueses, foram traídos, submetidos à escravização e forçados a realizar trabalhos exaustivos, como a abertura de estradas e o desmatamento de florestas — atividades que tinham como objetivo preparar a terra para a expansão da pecuária. Contudo, os Mongoyó não aceitaram passivamente as condições impostas. Ao contrário, organizaram diversas formas de resistência, evidenciando sua determinação em preservar sua autonomia e identidade frente à opressão colonial.

Na denominada resistência ativa, os Mongoyó organizaram ataques e emboscadas contra as forças coloniais, valendo-se de seu amplo conhecimento do território para surpreender os inimigos. Procuraram refúgio em áreas isoladas, como florestas densas, para escapar ao controle direto dos colonizadores. Além disso, promoveram revoltas que, mesmo com recursos limitados, simbolizaram sua coragem e seu desejo de autonomia. Essas estratégias não apenas dificultaram a expansão colonial, mas também reafirmaram a força e a resiliência dos Mongoyó diante da violência colonial.

O processo conhecido como resistência adaptativa, diferentemente da resistência armada ou da recusa direta, manifesta-se nas negociações, alianças, incorporações estratégicas de elementos externos e interpretações culturais — sem que isso signifique submissão total ou perda identitária. Trata-se de uma forma de agência que reconhece os limites impostos por contextos de dominação, mas que também revela a capacidade ativa dos povos originários de redefinir sua existência dentro desses limites. Como discute Almeida (2013), trata-se de um conjunto de práticas por meio das quais grupos indígenas, embora submetidos a contextos de dominação colonial, acionaram mecanismos de adaptação estratégica para preservar aspectos de sua cultura, assegurar formas de autonomia e negociar sua inserção no novo cenário, sem abdicar completamente de suas identidades e interesses. Nesse sentido, a incorporação de papéis sociais no interior da sociedade considerada “civilizada” configurou-se como uma estratégia de sobrevivência, que implicava adaptação parcial às estruturas coloniais, mas não significava ruptura com tradições e raízes culturais. Essa dinâmica, como analisa Silva (2020), evidencia não apenas a resiliência dos povos originários, mas também sua capacidade de negociação e resistência diante das imposições coloniais.

Os índios recrutados nos aldeamentos coloniais e os índios aliados dos portugueses integravam a força militar na Colônia e desempenhavam papel fundamental nas guerras de conquista, merecendo a concessão de benefícios na condição de vassalos da Coroa. Por volta de 1720, os índios do aldeamento de Ibiapaba, no Ceará, se dirigiram a D. João V, lembrando os serviços militares prestados à Coroa, e requeriam aos “principais” mercês e “tenças”, alguns deles, inclusive, já possuíam patentes de destaque, tais como “governador dos índios” e “mestre de Campos (SILVA, 2020, p.158)

Apesar das estratégias de resistência, os grupos étnicos enfrentaram a redução e a perda de seus territórios, o que comprometeu sua sobrevivência e autonomia. Diante desse cenário, algumas etnias adotaram posturas conciliatórias, buscando contatos pacíficos e aceitando o aldeamento como estratégia de sobrevivência. Segundo Manuela, “pequenos bandos procuravam contatos pacíficos, entregando-se ao aldeamento como forma de garantir a sua sobrevivência, ameaçada pelos choques com os colonizadores e com outros grupos indígenas” (CUNHA, 1992, p. 417).

Essas formas de resistência, ativas e adaptativas, explicita a luta contínua dos Mongoyó pela preservação de sua identidade, cultura e autonomia em um contexto de violência e opressão colonial, revelando o protagonismo e a resiliência de um povo que buscava, por diferentes caminhos, assegurar sua existência e legado.

#### 1.5.3.1 O “Banquete da Morte” e a Resistência Indígena: Práticas de Luta, Sobrevivência e Preservação Identitária do Povo Kamakã

Sob a perspectiva de Paraíso (1982), o início do século XIX — marcado pela transferência da família real portuguesa para o Brasil em 1808 e pela consequente crise de abastecimento agrícola voltada ao mercado interno — representou um momento decisivo na intensificação da política expansionista do Império em direção às regiões ainda não completamente ocupadas. Nesse cenário, os povos Botocudo, que habitavam vastas áreas do sertão sul-baiano e resistiam à ocupação territorial, passaram a ser vistos como obstáculos ao projeto colonizador.

Em decorrência, intensificaram-se as ações de desbravamento e ocupação da região do sul da Bahia, sobretudo no chamado Sertão da Ressaca, processo impulsionado pela busca de riquezas minerais e pela necessidade de escoamento de produtos sertanejos rumo ao litoral.

Nesse contexto, o Rio de Contas e o Rio Pardo tornaram-se eixos de penetração estratégica, e os grupos indígenas locais, como os Kamakã, Botocudo e Mongoyió, foram progressivamente desalojados de seus territórios tradicionais (SOUZA, 2007, p. 51).

João Gonçalves da Costa e seus filhos exerceram papel central nesse processo, ao liderarem campanhas militares e abrirem caminhos que conectavam a Vila da Vitória aos cursos dos rios mencionados. A conquista da região envolveu tanto o uso da força quanto a implementação de aldeamentos compulsórios, por meio dos quais os indígenas sobreviventes eram submetidos ao controle colonial, sendo utilizados como mão de obra na abertura de estradas e em lavouras (SOUZA, 2007, p. 51-52).

Em 1807, o Conde da Ponte, então governador da Capitania da Bahia, recebeu da Corte a missão de explorar o Rio Pardo, com o objetivo de verificar sua viabilidade para navegação e avaliar o potencial agrícola das terras em suas margens. Para essa tarefa, designou João Gonçalves da Costa, cuja incumbência consistia em produzir um levantamento das condições geográficas e econômicas da região. Ao término da expedição, Costa comunicou que o rio era excessivamente encachoeirado, impossibilitando a navegação, e que suas margens não apresentavam características propícias ao cultivo agrícola. Embora o resultado tenha frustrado as expectativas da administração, sobretudo pelo elevado investimento — cerca de um conto de réis —, destacou-se como ponto positivo a identificação de aldeias indígenas pacificadas às margens do Rio Pardo, habitadas por aproximadamente 700 pessoas. Esses grupos, classificados como “Tapuia agricultores” e descritos como pacíficos, forneceram suprimentos à tropa, embora, na realidade, pertencessem ao povo Kamakã (SILVA CAMPOS, 1991, p. 190; CONDE DA PONTE, 1945, apud SOUZA MOREIRA, 2007, p. 57).

Relatos posteriores indicam que algumas crianças indígenas dessas aldeias foram levadas a Salvador, onde receberam presentes, foram vacinadas e, posteriormente, devolvidas aos seus grupos de origem. Crianças da etnia Botocudo também foram conduzidas à capital e entregues a famílias consideradas responsáveis. Entretanto, parte delas veio a falecer, provavelmente em decorrência da mudança abrupta nos hábitos alimentares (CONDE DA PONTE, 1807, apud SOUZA MOREIRA, 2007, p. 57).

O relatório da expedição também comprova o consentimento do Conde de Anadia quanto à proposta de aldeamento dos indígenas feita por João Gonçalves da Costa. Essa solicitação coincidiu com petições semelhantes apresentadas, ainda em 1807, por moradores de

vilas como São Mateus, Prado e Caravelas, que demandavam a criação de aldeamentos como estratégia de contenção dos ataques indígenas nas zonas litorâneas do sul da Bahia. Tal concordância foi expressa oficialmente:

Atendendo, contudo, ao que propõe o Capitão-Mor mencionado, e às representações que este ano me têm sido dirigidas das Vilas de São Mateus, Prado e Caravelas prevenindo a utilidade que deve seguir-se, com muito pequena despesa da real fazenda, de se aldearem essas populações...” (CONDE DA PONTE, 1945, p. 4555, apud: SOUZA MOREIRA, 2007, p. 57).

Inclusive, João Gonçalves da Costa sugeriu que os indígenas fossem utilizados na abertura das corredeiras do Rio Pardo, com o propósito de facilitar a ocupação das margens e transformar o curso do rio em via de acesso à província de Minas Gerais. O governador apoiou a proposta e determinou que Costa elaborasse relatórios detalhados sobre as aldeias, a fim de subsidiar ações mais amplas de colonização (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 58).

Durante o percurso, a expedição fundou o aldeamento de Santo Antônio da Cruz, na foz do Rio Vereda (atual Inhobim), e seguiu até o Rio Jibóia, atravessando ainda a Lagoa do Rio Pardo. Ao longo do caminho, novas aldeias foram estabelecidas, e canoas foram construídas para a travessia do rio. Informado por um indígena sobre a localização de uma grande aldeia Kamakã-Mongoyó, Costa enviou seus filhos à frente de uma tropa que marchou por 45 dias até o destino. A recepção inicial foi amistosa, e os indígenas forneceram alimentos à tropa. Contudo, após o aprisionamento de um indígena chamado Vitório — já conhecido de Costa e cristianizado à força —, revelaram-se informações sobre a existência de minas de ouro e de uma aldeia de Botocudo nas proximidades (COSTA, 1945, p. 455-459, apud SOUZA MOREIRA, 2007, p. 58).

A tropa então cercou o povoado Botocudo. Após dias de enfrentamento, o cerco resultou em 21 mortes, além da captura de seis crianças e uma mulher, que posteriormente foram levadas a Salvador, onde vieram a falecer (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 58).

De volta à aldeia Kamakã para prestar socorro aos feridos, Costa fundou uma nova aldeia na região da Barra do Rio Catolé, a partir de uma comunidade indígena já existente. A recepção foi novamente pacífica, e os indígenas forneceram suprimentos à expedição. Em outras quatro aldeias visitadas, o padrão de acolhimento se repetiu, com a retirada de ao menos um indígena de cada uma para ser levado a Salvador (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 58).

Costa, liderando pessoalmente uma das frentes, tentou navegar pelo Rio Catolé com parte da tropa, mas naufragou, perdendo mantimentos e pertences. Ainda assim, os demais grupos da expedição seguiram pelo Rio Pardo até alcançar Canavieiras. Ali, concluíram que o curso do Rio Pardo correspondia ao rio conhecido pelos indígenas como Patipe, afluente que conectava Canavieiras a Belmonte (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 59).

Com isso, Costa recomendou ao Conde da Ponte a construção de uma estrada ligando a Barra do Catolé ao Rio Una, com o propósito de facilitar o transporte de gado, algodão e indígenas aldeados — especialmente os Kamakã —, que poderiam ser utilizados como força auxiliar nos combates contra os Botocudo. Segundo Costa, a pacificação desses “selvagens” era vista como etapa necessária para a apropriação das terras férteis e dos recursos naturais da região, incluindo madeira, minérios e mão de obra indígena para o trabalho agrícola e pecuário (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 59).

A região visada pela família Gonçalves da Costa era tradicionalmente habitada por Pataxó, Kamakã-Mongoyó e Botocudo. Esses grupos, resistentes à ocupação colonial, atacavam vilas como São Félix do Paraguaçu, Rio de Contas e João Amaro — esta última situada em um importante eixo de ligação com Minas Gerais. Nesse cenário, o aldeamento compulsório dos indígenas representava, para os Gonçalves da Costa, uma estratégia crucial para consolidar a posse territorial e garantir a construção de estradas destinadas ao escoamento de gado e outros produtos (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 59).

A aliança inicialmente firmada entre os Kamakã e a família Gonçalves da Costa baseava-se em interesses mútuos de proteção e sobrevivência diante das ofensivas externas. No entanto, com o tempo, os Kamakã perceberam que estavam sendo utilizados como instrumento no processo de conquista territorial empreendido por João Gonçalves da Costa. Rompendo com os colonizadores, passaram a resistir e aliaram-se aos Botocudo, protagonizando enfrentamentos intensos na região que atualmente corresponde ao município de Vitória da Conquista. A liderança dessa resistência coube a Capivara, chefe Kamakã, que passou a organizar emboscadas contra os homens de Costa, levando-o a reagir de forma violenta (SOUZA, 2007, p. 59-60).

Diante da crescente resistência indígena, João Gonçalves da Costa decidiu adotar uma medida extrema de retaliação. Convidou o chefe Kamakã Capivara e seus guerreiros para uma suposta celebração de paz, em uma estratégia ardilosa que ficou conhecida como o “Banquete

da Morte”. Segundo o relato de Aguiar (1979, p. 92, apud SOUZA, 2007), o sertanista ordenou a seus homens que se preparassem com armas, ofereceu bebidas alcoólicas aos indígenas e, após embriagá-los, deu início ao massacre. A tropa cercou e executou grande parte dos presentes. “Depois disso, os selvagens embrenharam-se nas matas, e o arraial conseguiu repouso e segurança”, afirma o registro. O episódio simboliza não apenas a ruptura definitiva da aliança entre os Kamakã e a família Costa, mas também o grau de crueldade das práticas repressivas empregadas contra os povos originários.

Esse tipo de violência não constituiu um caso isolado no processo de colonização do sul da Bahia. A luta entre indígenas e colonizadores prolongou-se ao longo do século XIX, sendo marcada por práticas sistemáticas de extermínio e dominação. Entre as estratégias empregadas, destaca-se a disseminação intencional de doenças — como a varíola, propagada por meio de roupas contaminadas. Uma segunda etapa desse processo repressivo ocorreu entre 1825 e 1830, quando novas ofensivas foram desencadeadas contra os grupos remanescentes, evidenciando a persistência da violência colonial mesmo após a consolidação do domínio territorial pelos luso-brasileiros. Assim, a conquista se processou em duas etapas, como exposto por Maria Hilda Paraíso (1982, p. 31-32):

A conquista se processou em duas etapas. A primeira efetivada pelo mestre-de-campo Guimarães e que teve como principais vítimas os Mongoyô e os grupos Botocudo da área, tendo ocorrido entre 1803 e 1806, com fortes combates. A toponímia local é lembrança dessa ação! Batalha, Conquista, Sucesso. A capela erigida sintomaticamente foi dedicada a Nossa Senhora da Vitória. A vila também recebeu ‘um nome bastante significativo “Imperial Vila da Vitoria, posteriormente. Vitoria da Conquista. Devido a essa ação, a família espalhou-se dentro da sesmaria em locais estrategicamente escolhidos, que permitiriam a continuação da! conquista. As povoações foram localizadas em áreas equidistantes o que permitia o socorro imediato com deslocamento dos moradores em casos de ataques dos índios. Antônio Dias de Miranda ficou em Urubu, a 4 léguas e meia de Poções: João Dias de Miranda fixou-se na Manga, a 5 léguas do mesmo local e Raimundo Dias de Miranda estabeleceu-se em Morrinhos a 1 légua de Poções. Implantaram, além! do criatório de gado, “principal fonte de recursos, plantações de café, fumo, açúcar e mandioca. Outra fonte de ingressos era as entradas de tropeiros, que cruzando o seu território, lhes permitia a cobrança de taxas sobre as cabeças de gado que por ali circulassem. A segunda etapa processou-se posteriormente-1830- 1825 “e foi decorrente não sô da necessidade de extensão desses núcleos iniciais, mas também da necessidade de ampliar as rotas de comércio que permitissem o escoamento do gado aí criado e a intensificação da circulação das manadas. Outra razão importante foi o deslocamento de grupos Pataxó e Botocudo para a área, o que representava ameaças, tanto ao empreendimento agrícola-pecuário como ao transporte. A necessidade que esses conquistadores

passaram a sentir de continuar a sua ação devastadora contra aos índios, para posterior aldeamento, pode ser percebida claramente neste documento em busca de pontos de comércio.

Como resultado dessa e de outras ações violentas, os indígenas da região foram obrigados a se submeter à autoridade da família Gonçalves da Costa, sendo aldeados e controlados por seus membros. A grande sesmaria conquistada por Costa foi dividida entre seus filhos — Antônio Dias, João Dias e Raimundo Dias Miranda —, que se estabeleceram em regiões estratégicas como Urubu, Manga e Morrinhos. Com o domínio do chamado Sertão da Ressaca, instalaram-se diversos aldeamentos e fazendas, interligados por uma malha de estradas construídas com o objetivo de facilitar o escoamento de gado e de produtos agrícolas. Esses bens eram comercializados em vilas como Camamu e Rio de Contas, alcançando centros de consumo na Bahia, Minas Gerais e Goiás (PARAÍSO, 1982, p. 60; WIED-NEUWIED, 1940; BARROS, 1918).

João Gonçalves da Costa foi uma figura central no processo de colonização do sul da Bahia, destacando-se como fundador do Arraial da Conquista e como um dos principais agentes da expansão pecuarista na região. Sua família, os Gonçalves da Costa, consolidou-se ao longo de mais de um século como a mais rica produtora de carne e leite da localidade, transformando a paisagem natural com a introdução dos primeiros rebanhos bovinos e estabelecendo as bases econômicas da ocupação colonial.

Mapa 7 - Localização Aproximada de algumas Fazendas da Família Gonçalves da Costa



Fonte: SOUZA, (2007, p. 146)

Na Capitania de Ilhéus, coube aos capitães-mores a responsabilidade de executar as determinações régias, especialmente aquelas relacionadas à repressão indígena e à abertura de novas frentes de colonização. Nesse contexto, João Gonçalves da Costa foi reconhecido pelo próprio Conde de Linhares por seus “relevantes serviços” prestados na conquista de territórios estratégicos, como Ressaca, Gavião, Tamboril, Sucessos e Rio de Contas. Conforme analisa Paraíso (1982), sua atuação visava não apenas expulsar os povos indígenas dessas áreas, mas também aldear tribos consideradas “mansas”, de modo a consolidar o controle territorial e viabilizar uma infraestrutura compatível com os interesses logísticos e comerciais de sua família.

A intensificação da política expansionista no sul da Bahia, sobretudo ao longo do século XIX, esteve profundamente entrelaçada à lógica colonial de extermínio, disciplinamento e submissão das populações indígenas. Esse processo assumiu novos contornos a partir de 1808, quando a família real portuguesa se transferiu para o Brasil, circunstância que agravou a crise no abastecimento agrícola e acentuou a pressão por ampliação das fronteiras produtivas no interior da colônia (PARAÍSO, 1982). Nesse cenário, a ofensiva contra os povos originários foi justificada sob o discurso da colonização, do progresso econômico e da necessidade de pacificação dos “sertões”.

Portanto, a atuação de João Gonçalves da Costa, respaldada pelas diretrizes do Estado imperial, revela a articulação entre os interesses particulares da elite local e os mecanismos repressivos do poder central. A expansão da pecuária, a construção de estradas como a via Ilhéus–Conquista e a repressão violenta aos grupos indígenas confirmam que o projeto colonizador não se limitava à ocupação produtiva da terra, mas configurava uma política sistemática de apagamento cultural e territorial das populações originárias. Dessa forma, a ocupação do sul da Bahia integra um processo mais amplo de violência sistemática, caracterizado pela usurpação dos territórios indígenas e pela constante supressão de seus direitos ancestrais à terra e à autonomia.

## **1.6 Zona de Contenção e Reflexos da Colonização dos Povos Indígenas do Sul da Bahia**

Durante o século XVIII, a Coroa Portuguesa instituiu uma ampla região de proteção que abrangia o sul da Bahia, o centro de Minas Gerais e o oeste do Espírito Santo. Essa área, conhecida como zona-tampão, foi criada com o objetivo de resguardar o acesso às regiões

auríferas do interior. Para as populações indígenas, contudo, esse espaço representou, ainda que temporariamente, uma forma de amparo jurídico, capaz de retardar a expansão colonizadora que avançava desde o litoral (PARAÍSO, 1998).

Com o declínio da mineração, nas últimas décadas do setecentos, a dissolução dessa proteção abriu caminho para a intensificação da ocupação e para contatos mais diretos entre colonizadores e comunidades indígenas. Nesse contexto, a política indigenista variava conforme o estágio da colonização: nas áreas consolidadas, vigoravam ainda os princípios do Diretório Pombalino; já nas fronteiras, predominavam as disposições das Cartas Régias de 1798 e 1808. No início do século XIX, a prioridade estatal deslocou-se da exploração direta da mão de obra indígena para a regularização fundiária, liberando terras para a expansão agrícola (SOUZA MOREIRA, 2007, p. 94).

Essa transição também esteve vinculada às mudanças estruturais no Estado. A expulsão dos jesuítas em 1759, decretada pelo marquês de Pombal, rompeu o equilíbrio de forças existente entre colonos, Coroa e missionários, concentrando a autoridade decisória na administração estatal. Com a vinda da Corte portuguesa em 1808, reduziu-se a distância entre o poder central e as províncias, favorecendo a uniformização das medidas administrativas (CUNHA, 1992, p. 132).

É nesse contexto que José Bonifácio de Andrade e Silva apresentou às Cortes Portuguesas, em 1823, os Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil, um entre seis projetos elaborados por deputados brasileiros para tratar da questão indígena. Ainda que não tenha sido incorporado ao texto constitucional, o documento consolidou-se como referência recorrente na historiografia do indigenismo imperial, sobretudo por explicitar uma crítica à “guerra justa” e por condenar a escravização de indígenas — como Botocudo, Purie e o “Bugre de Guarapuava” — defendendo, em seu lugar, a atração mediante “justiça” e “brandura”, sob a premissa de que seriam plenamente capazes de civilização (OLIVEIRA, 2016, p. 81; SILVA, 1992, p. 352).

Contudo, é necessário relativizar seu estatuto de “marco”: mais do que inaugurar uma ruptura, os Apontamentos constituem uma peça programática de uma gramática assimilacionista e tutelar, na qual a recusa da guerra e da escravidão não implica o reconhecimento da autonomia política indígena, mas a reorientação do controle para estratégias de incorporação e disciplinamento. Assim, sua centralidade interpretativa não deve ocultar a

continuidade de práticas de expropriação territorial, tutela e coerção que atravessaram o século XIX, evidenciando o descompasso entre enunciados humanitários e a materialidade das políticas imperiais.

Segundo Oliveira (2016, p. 81-82), Bonifácio considerava os missionários os mais aptos para atuar nesse processo, vinculando-o à abertura do comércio como instrumento civilizatório. Embora propusesse aperfeiçoar o método jesuítico, rejeitava o isolamento das comunidades, incentivando casamentos com brancos e mulatos (art. 5). Defendia ainda a nomeação de brasileiros “de bons juízos e comportamento” para liderar as nações não aldeadas (art. 6). O texto previa que os indígenas fossem inseridos gradualmente no trabalho produtivo, iniciando em ocupações simples — como tropeiros, pescadores e vaqueiros — e, posteriormente, em lavouras permanentes (arts. 21; 24–27; 30–32). As aldeias deveriam manter relações comerciais com povoações não indígenas (arts. 36–37), integrando os indígenas como força de trabalho em empreendimentos públicos e privados (arts. 38; 41). Além disso, previa punições em caso de crimes (art. 40), instalação de presídios próximos aos aldeamentos (arts. 10–11) e concessão de cargos de chefia aos indígenas com melhores hábitos de vestimenta e higiene (art. 33).

A partir desse momento, os aldeamentos consolidaram-se como mecanismos de contenção da resistência indígena, promovendo o deslocamento forçado de grupos para áreas demarcadas e liberando vastos territórios à apropriação privada. Cunha (1992, p. 132) destaca que essa transformação esteve associada à centralização do Estado imperial e à difusão de ideias iluministas. A promulgação da Lei de Terras de 1850 institucionalizou a propriedade privada, conferindo à valorização fundiária centralidade nas políticas estatais e marginalizando ainda mais os direitos indígenas.

Com a extinção do tráfico transatlântico em 1850, a substituição da mão de obra indígena por sertanejos e imigrantes europeus consolidou práticas discriminatórias. As populações indígenas passaram a ser estigmatizadas como obstáculos à modernização e sofreram agressões físicas, confinamento compulsório e apagamento identitário, sustentados por teorias raciais que os classificavam como inferiores. Cunha (1992, p. 133) recorda que autores oitocentistas, sob a influência do racismo científico, chegaram a comparar crânios de Botocudo aos de primatas, reforçando uma visão desumanizante.

Nessa perspectiva, os aldeamentos implantados no sul da Bahia funcionavam como estratégias de imposição territorial e manipulação da organização étnica. Embora revestidos por

um discurso civilizatório, eram espaços de controle da mobilidade indígena e de desestruturação das formas tradicionais de vida. Conforme Oliveira (2016) e Souza Moreira (2007, p. 199), tais aldeamentos também cumpriam funções militares, recrutando indígenas para reprimir seus próprios parentes, o que revela o caráter perverso da política estatal.

De maneira recorrente, os investimentos públicos em catequese, agricultura e infraestrutura visavam sobretudo à valorização das terras, que posteriormente eram alienadas a particulares com respaldo do Estado. Como observa Paraíso (1982, p. 264–265), os aldeamentos atuavam como vetores de valorização fundiária: uma vez consolidados, eram dissolvidos, suas terras loteadas, e suas coletividades, desestruturadas. Essa prática gerava um duplo benefício ao Estado — recuperava os investimentos por meio da venda valorizada das terras e, ao mesmo tempo, enfraquecia a resistência indígena diante do avanço da propriedade privada.

A análise de Paraíso (1982) destaca que a extinção dos aldeamentos ocorria justamente quando estes alcançavam algum grau de autonomia econômica. As melhorias financiadas pelo Estado, inclusive com recursos oriundos de loterias oficiais, eram incorporadas ao valor dos imóveis no momento de sua alienação, revelando o uso instrumental da política indigenista em favor da lógica fundiária e da acumulação de capital.

Em 1850, a região compreendida entre os rios Colônia, Cachoeira e Pardo, no sul da Bahia, passou por um intenso processo de ocupação territorial, impulsionado por políticas estatais voltadas à expansão da cultura do cacau e à dinamização das relações econômicas locais. Segundo Paraíso (1982, p. 192–195), embora essas localidades fossem formalmente reconhecidas como vilas, na prática mantinham características de núcleos de população indígena, subordinados às administrações locais e excluídos das dinâmicas econômicas regionais. Tais espaços funcionavam, portanto, como dispositivos de dominação territorial e disciplinamento étnico, inserindo os povos originários em uma lógica de assimilação imposta pelo Estado Imperial.

Com a criação do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 1860, a administração dos aldeamentos passou ao controle direto do Estado. Nesse contexto, missionários capuchinhos foram contratados para fundar novas unidades de catequese e disciplinamento, sobretudo às margens do Rio Pardo, onde foram concentrados grupos como Botocudo, Pataxó, Kamakã- Mongoyó (SOUZA, 2007, p. 194). Os aldeamentos instituídos

nesse período tinham como função primordial a utilização da mão de obra indígena em obras públicas, no cultivo de cacau e café e em outras atividades de exploração colonial.

Em meados do século XIX, debates legislativos ainda refletiam a permanência das diretrizes pombalinas, mas sob a roupagem de um novo discurso civilizatório. A catequese, antes central, foi gradualmente substituída pelo ideal de “civilização”, entendido como integração forçada à ordem nacional. Como destaca Cunha (1992, p. 141), “civilizar” significava submeter às leis e obrigar ao trabalho. Silva (2018, p. 263) observa que essa mudança não implicava ruptura, mas sim atualização dos mecanismos de disciplinamento e subordinação.

Na prática, entretanto, as contradições eram explícitas. Como denuncia Monteiro (2000, p. 153), embora a legislação proclamasse a liberdade indígena, sua condição se aproximava da escravidão. Ao afirmar que “a história dos índios é o opróbrio da nossa civilização”, o autor evidencia o abismo entre discurso legal e realidade, marcada pela exploração e pela negação da autonomia.

Entre os fundamentos centrais dessa política estava a imposição do sedentarismo. A concentração dos indígenas em aldeamentos facilitava a liberação de seus territórios para colonos e a preparação para ocupações subalternas. Uma vez atingidos os objetivos econômicos, tais núcleos eram desativados e suas terras arrendadas ou distribuídas, desarticulando a posse coletiva (PARAÍSO, 1982, p. 190–192).

A promulgação da Lei de Terras de 1850 fortaleceu esse paradigma, pois legalizou a propriedade privada e promoveu a mercantilização da terra como bem fundiário. A substituição da mão de obra indígena por sertanejos e imigrantes europeus consolidou a marginalização dos povos originários. Influenciados pelo racismo científico, autores oitocentistas chegaram a comparar crânios de Botocudo aos de primatas, legitimando práticas de exclusão, racismo e violência (CUNHA, 1992, p. 133).

Os aldeamentos, nesse contexto, cumpriam funções múltiplas: disciplinamento étnico, catequese, exploração da mão de obra e até bases militares, recrutando indígenas para combater outros grupos — evidenciando a perversidade de sua instrumentalização (OLIVEIRA, 2016; SOUZA MOREIRA, 2007, p. 199). Ao mesmo tempo, os investimentos em infraestrutura e catequese não buscavam beneficiar os indígenas, mas valorizar as terras, que eram posteriormente apropriadas por particulares. Quando esses núcleos atingiam relativa autonomia,

eram extintos e suas áreas fragmentadas em lotes individuais, proporcionando lucro ao Estado e às elites locais (PARAÍSO, 1982, p. 264–265).

No sul da Bahia, esse processo foi intensificado pela introdução da lavoura cacaueteira, a partir de 1860. O avanço do cacau desestruturou ainda mais os territórios indígenas, provocando deslocamentos e inserindo temporariamente grupos como os Kamakã-Mongoyó e os Pataxó nas fazendas regionais, enquanto outros eram empurrados para áreas mais distantes (PARAÍSO, 1982).

Apesar das reiteradas violências perpetradas ao longo dos séculos, comunidades indígenas do sul da Bahia — entre elas Kamakã, Botocudo e Tupiniquim — conseguiram preservar elementos de sua resistência cultural. Festas tradicionais, ritos sagrados e a reafirmação identitária contínua configuram estratégias de (re)existência que materializam a persistência das cosmologias indígenas diante da lógica assimilacionista imposta pelo Estado. Essas práticas não apenas desafiam a violência estatal, mas também desconstróem a narrativa de “civilização” promovida pelo Império e seus representantes, evidenciando uma história de resistência ativa que demanda análise crítica dos mecanismos de colonização interna.

É nesse contexto que se insere o aldeamento de Nossa Senhora da Escada, também conhecido como Ferradas, localizado nas imediações do atual município de Itabuna. Sua fundação, no início do século XIX, deve ser compreendida como parte do esforço do Estado imperial — intensificado a partir da segunda metade do século XIX — de submeter os povos originários às normas de disciplina impostas, incorporando-os ao projeto produtivo e ao ideal de civilização nacional. Paraíso (1982, p. 190–193) observa que o aldeamento foi instituído como parte da estratégia de ocupação das margens do Rio Cachoeira, com a instalação de missões religiosas lideradas por frades capuchinhos, responsáveis pela catequese e pelo enquadramento dos indígenas em atividades agrícolas voltadas ao mercado, como o cultivo de cacau e café.

O aldeamento de Ferradas, fundado em 1815, no contexto da abertura da estrada Ilhéus–Rio Pardo, reuniu indígenas Guerén, Kamakã Mongoyó e contou ainda com a presença de Pataxó na região. A comunidade, marcada pela diversidade étnica, enfrentava isolamento econômico e dificuldades logísticas (SILVA, 2018; PARAÍSO, 1982; MARCIS, 2017).

A análise da documentação histórica, como destaca Paraíso, revela um padrão recorrente nas práticas administrativas voltadas à criação de aldeamentos no século XIX, sobretudo sob a

condução dos capuchinhos. Frequentemente, o processo era iniciado a partir de denúncias de colonos e fazendeiros à Diretoria Geral dos Índios, alegando ameaças de grupos tidos como hostis. Como resposta, o governo provincial designava missionários — em geral transferidos de aldeamentos já considerados estáveis — para fundar novas unidades de catequese.

Ao longo do século XIX, observa-se uma convergência entre práticas políticas, econômicas e ideológicas que resultaram na marginalização sistemática dos povos indígenas. A política indigenista passou a desconsiderá-los como sujeitos políticos e culturais, relegando-os à condição de entraves ao progresso e à consolidação do projeto civilizatório nacional (CUNHA, 1992; PARAÍSO, 1982; OLIVEIRA, 2016; SOUZA MOREIRA, 2007).

A redução dos povos originários à condição de “obstáculo” refletiu a estreita relação entre as teorias raciais oitocentistas e os interesses fundiários do Estado imperial. Nesse quadro, o apagamento identitário foi implementado tanto pela violência física quanto pela imposição simbólica de uma ordem social hierarquizada e excludente, que negava aos indígenas o reconhecimento de sua agência histórica e cultural.

Refletir sobre essas dinâmicas históricas é fundamental para compreender a permanência de desigualdades estruturais que ainda hoje marcam as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Reconhecer as continuidades desse passado nas políticas atuais reforça a urgência de práticas educativas, jurídicas e políticas que rompam com a colonialidade e assegurem o reconhecimento pleno dos direitos territoriais, culturais e existenciais dos povos originários.

#### 1.6.1 São Pedro de Alcântara e a Etnia Kamakã: Territorialização, Disciplinamento e Resistência no Sul da Bahia (século XIX)

A origem do aldeamento de São Pedro de Alcântara, conhecido como Ferradas, é objeto de debate historiográfico, envolvendo diferentes interpretações sobre os agentes e os interesses que motivaram sua criação. Silva (2018), com base nas obras de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, Freitas e Teresinha Marcis, apresenta duas hipóteses principais.

A primeira, defendida por Freitas e Paraíso (1982), sustenta que os indígenas reunidos na localidade foram aldeados sob a tutela da influente família Gonçalves da Costa, protagonista dos processos de colonização e do confronto com povos resistentes, particularmente os

Botocudo. Paraíso (1982), em *Os Botocudos e sua trajetória histórica*, destaca que a concessão de uma sesmaria à família, nas imediações da então Vila Imperial da Vitória (atual Vitória da Conquista), foi determinante para a deflagração de uma guerra justa contra os Botocudo. Essa concessão visava abrir um corredor comercial entre o interior e Minas Gerais, provocando a reação das populações indígenas. A introdução da pecuária na região reforçava o interesse da família na manutenção das rotas de transporte e na segurança das vias comerciais.

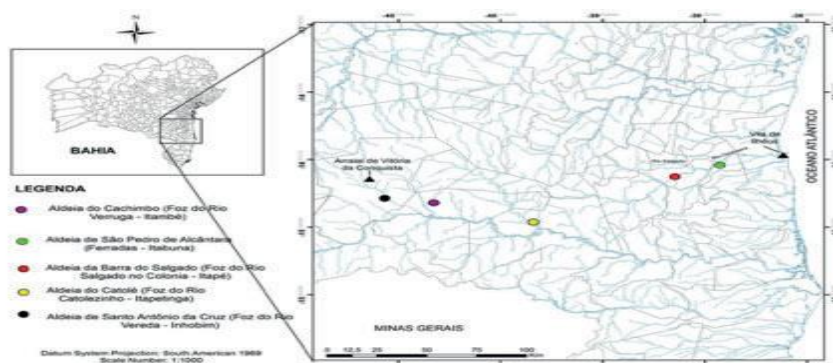
A segunda hipótese, mais recente e fundamentada em ampla pesquisa documental, é apresentada por Marcis (2017) em sua tese de doutorado. A autora reconstrói o processo de fundação do aldeamento de Ferradas em 1814, vinculando-o à extinção do aldeamento de Nossa Senhora dos Índios Grén, às margens do rio Almada. Os indígenas remanescentes desse núcleo foram transferidos compulsoriamente para Ferradas, onde se uniram a grupos Kamakã nativos. Estes últimos teriam sido deslocados para áreas próximas à estrada Ilhéus–Conquista, com o objetivo de garantir sua conservação e funcionamento, mais uma vez aproveitando-se da mão de obra indígena em benefício das estruturas coloniais.

A análise documental de Marcis (2017) também levanta a possibilidade de interesses fundiários privados terem influenciado diretamente a instalação do novo aldeamento. Destaca-se, nesse contexto, a atuação do Ouvidor da Comarca, Balthazar da Silva Lisboa, cuja participação coincidiu com a compra de terras na região. Uma escritura datada de 1814 — mesmo ano da fundação oficial de Ferradas — sugere sobreposição entre as áreas adquiridas por Lisboa e aquelas destinadas ao aldeamento, reforçando o vínculo entre interesses privados, objetivos políticos e o processo de territorialização forçada imposto às populações indígenas.

O aldeamento de São Pedro de Alcântara foi oficialmente instituído em 1815, no contexto da abertura de uma estrada que pretendia ligar Ilhéus ao Rio Pardo, com vistas a alcançar as Minas Novas. Essa iniciativa integrava a estratégia imperial de expansão territorial e econômica, que demandava o uso intensivo da mão de obra indígena. Para compor a população aldeada, foram transferidos antigos habitantes do aldeamento de Nossa Senhora do Rosário do Almada, incluindo Guerén, além de grupos Kamakã recém-chegados da mata e indivíduos identificados como Mongoyó. A região também era percorrida por Pataxó, cuja presença constante gerava apreensão entre colonos, vulneráveis devido ao isolamento, à baixa densidade populacional e às adversidades da floresta (SILVA, 2018; PARAÍSO, 1982; MARCIS, 2017).

O topônimo “Ferradas” teria origem nas formações rochosas do leito do rio Cachoeira. A comunidade apresentava composição social diversificada, reunindo indígenas, mestiços, espanhóis e portugueses. Contudo, a ausência de um mercado consumidor e as dificuldades logísticas contribuíram para o isolamento e a estagnação econômica da vila (SILVA, 2018; MARCIS, 2017).

Mapa 8 - Aldeamentos do Sul da Bahia



Fonte: SILVA, (2017, p.105)

A análise da cartografia dos aldeamentos no sul da Bahia comprova a distribuição geográfica de seis aldeias indígenas localizadas nessa região, especialmente ao longo dos principais cursos d'água, como os rios Cachoeira, Colônia, Salgado e Pardo. Dentre elas, destaca-se a Aldeia de São Pedro de Alcântara (Ferradas – Itabuna), situada estrategicamente nas proximidades do rio Cachoeira, em posição que articulava Ilhéus ao interior baiano. Essa localização não é casual, mas revela a função atribuída aos aldeamentos no contexto da colonização: garantir a circulação, o controle e o disciplinamento dos povos originários, ao mesmo tempo em que serviam como núcleos de suporte à penetração econômica e territorial.

Como destaca Silva (2018, p. 105), essa disposição espacial dos aldeamentos configurou uma verdadeira “cartografia da dominação”, na qual os interesses da Coroa e, posteriormente, do Império, se sobrepunham às territorialidades indígenas tradicionais. Nesse sentido, os aldeamentos funcionaram como um corredor de ligação entre Ilhéus e a Imperial Vila da Vitória da Conquista (como representado na cartografia), revelando uma lógica de ocupação e exploração que transformava corpos e territórios indígenas em engrenagens da política colonial e imperial.

Os pontos mapeados — como a Aldeia do Cachimbo (Foz do Rio Verruga – Itambé), a Aldeia da Barra do Salgado (Foz do Rio Salgado no Colônia – Ibicaraí) e a Aldeia do Catolé

(Foz do Rio Catolezinho – Itapé/Itaju) — reforçam essa leitura. Todos se encontram ao longo de rotas fluviais ou estradas vicinais estratégicas, expressando a tentativa do poder colonial de consolidar uma malha de ocupação forçada, conectando economicamente a região às zonas de mineração (Minas Gerais) e aos portos litorâneos (como Ilhéus).

Além disso, o fato de muitas dessas aldeias estarem localizadas nas margens dos rios comprova uma apropriação deliberada de territórios tradicionalmente indígenas, transformando-os em pontos de abastecimento, vigilância militar e centros de extração de mão de obra para obras públicas, agricultura e coleta de produtos como piaçava e cacau. Conforme Paraíso (1982, p. 190–216) aponta, tais aldeamentos eram frequentemente integrados a projetos políticos de “civilização” e “pacificação”, que mascaravam processos de exploração sob a retórica do progresso e da integração nacional.

A interpretação espacial oferecida pela carta geográfica permite, portanto, compreender que os aldeamentos indígenas do século XIX no sul da Bahia não apenas viabilizaram a comunicação entre os principais centros administrativos da época — como Ilhéus e Vitória da Conquista —, mas também constituíram dispositivos centrais de uma política fundiária excludente e assimétrica, que desconsiderava a diversidade étnica e territorial dos povos originários. Ao serem utilizados como núcleos de passagem, força de trabalho e disciplinamento, os aldeamentos atuaram como vetores de desterritorialização e de desorganização das formas próprias de sociabilidade indígena, especialmente entre Kamakã, Botocudo e Pataxó.

Os relatos mais antigos sobre Ferradas evidenciam condições de extrema precariedade: as habitações eram construídas com barro e palha, e a capela local — erguida com os mesmos materiais — pouco se distinguia de um alpendre improvisado. Tais características revelam não apenas o improvisado estrutural do núcleo aldeado, mas também o abandono e a falta de investimentos efetivos em sua consolidação enquanto projeto de colonização permanente (WIED-NEUWIED, 1953; PARAÍSO, 1982, p. 204).

A povoação chamada antigamente *'As Ferradas'*, e que hoje tem o nome de vila de São Pedro de Alcântara, em honra ao atual soberano do Brasil, consta de seis a oito pobres palhoças de barro, de uma pequena igreja de semelhante construção e alguns ranchos abertos, nos quais encontramos, ao chegar, três famílias de Gueréns que se haviam mudado de Almada para ali, assim como alguns indivíduos, mulheres e crianças da tribo dos Camacãs. Constituíram estes últimos, atualmente, o principal núcleo da população, contando cerca de umas sessenta ou setenta almas; número igual morreu de febres malignas ou

dispersou-se logo depois da fundação do lugar.” (SPIX & MARTIUS, 1976, p. 166)

Mesmo diante das avaliações negativas formuladas por observadores como Spix e Martius, o aldeamento de São Pedro de Alcântara (Ferradas) apresentou evidências de desenvolvimento a partir de 1835. Paraíso destaca que documentos desse período registram solicitações de recursos financeiros destinados à aquisição de ferramentas agrícolas, com o objetivo de incentivar o aprendizado e o engajamento dos indígenas nas atividades produtivas. Frei Ludovico de Liorne, responsável pela administração local, justificava tais pedidos pela necessidade de consolidar os processos de pacificação e disciplinamento de outros grupos da região. Essas iniciativas demonstram que Ferradas começava a se integrar de forma mais ativa à economia regional, com uma produção voltada não apenas à subsistência, mas também ao comércio. A gestão dos recursos pelos missionários, associada ao apoio provincial, foi decisiva para estimular o crescimento econômico e estrutural do aldeamento (LIORNE, 1835a, apud PARAÍSO, 1982, p. 207).

A partir de 1835, iniciou-se uma tentativa mais ampla de reorganização do aldeamento. Documentos desse período analisados por Paraíso relatam solicitações de verbas para a aquisição de ferramentas agrícolas, voltadas à produção e ao disciplinamento dos indígenas aldeados. Frei Ludovico de Liorne, então responsável pela missão, reportou a existência de 112 indivíduos organizados em 30 famílias, das quais parte já havia sido batizada e classificada como “civilizada”, enquanto os demais ainda eram considerados “catecúmenos”. A produção local incluía gêneros agrícolas como café e algodão, além da fabricação de canoas e do uso de instrumentos como machados (LIORNE, 1835a; 1835b; apud PARAÍSO, 1982, p. 207).

A política de pacificação e civilização empregada pelo governo provincial justificava os investimentos públicos sob a alegação de integrar os indígenas à economia regional. No entanto, como observa Paraíso (1982), essa retórica ocultava a instrumentalização do trabalho indígena, encoberta por um discurso civilizatório. A categorização entre “civilizados” e “catecúmenos” evidencia o viés hierarquizante e disciplinador da política indigenista, que visava moldar os indígenas aos valores cristãos e ao regime de trabalho disciplinado e produtivista.

Durante a segunda metade do século XIX, indígenas de Ferradas — sobretudo os Kamakã — foram mobilizados coercitivamente para compor forças militares, especialmente em conflitos contra os Pataxó, além de executarem obras públicas, como a abertura de estradas

e a limpeza do rio Cachoeira. A contrapartida desses trabalhos consistia em objetos rudimentares, roupas e pequenas porções de alimentos, configurando uma política indigenista de caráter marcadamente paternalista e assistencialista (MADUREIRA, 1855; GRAVA, 1873, apud PARAÍSO, 1982, p. 211–216).

De acordo com Silva (2018), a análise de documentos oficiais e relatórios administrativos do século XIX permite constatar que os povos indígenas aldeados no sul da Bahia — especialmente os pertencentes à etnia Kamakã — não estavam marginalizados das dinâmicas produtivas regionais, tampouco limitados à subsistência imediata. Pelo contrário, como revela a experiência do aldeamento de São Pedro de Alcântara (Ferradas), esses indígenas exerceram papel central no abastecimento interno e na consolidação da economia agrícola regional, com destaque para o cultivo de café, cacau e gêneros alimentícios essenciais.

A declaração de João Maurício Wanderley, então presidente da Província da Bahia, na sessão de abertura da Assembleia Legislativa de 1853, expressa de forma contundente o pensamento político da época. Ao relatar a atuação do missionário Frei Vicente de Ascoles no aldeamento de Ferradas, situado às margens do rio Cachoeira, a 12 léguas de Ilhéus, Wanderley evidencia o engajamento dos indígenas Kamakã na produção agrícola em larga escala:

[...] S. Pedro d’Alcantara, situado à margem septentrional do Rio Cachoeira, 12 léguas acima da Villa de Ilhéos [...]. Esta aldêa tem hoje por missionário e diretor Fr. Vicente de Ascoles, dotado de muita energia, que tem chamado os índios ao trabalho com perseverança, fazendo-os plantar mais de vinte mil pés de café e vinte mil de cacau, e produzir farinha, arroz e feijão bastante para alimentação das 38 famílias da tribu Camacan, que ali há com 196 indivíduos.” (WANDERLEY, 1853.)

Tal produção excede em muito os limites da autossuficiência, indicando uma inserção ativa dos indígenas nas cadeias regionais de abastecimento e comércio. A expressiva quantidade de pés de café e cacau cultivados, somada à produção de farinha e cereais, ilustra a adaptação forçada das comunidades indígenas à lógica agroexportadora que se consolidava no sul da Bahia. Como observa Paraíso (1982, p. 254), “os aldeamentos são núcleos de concentração para servir de reserva de mão-de-obra, a ser utilizada em atividades produtivas ou guerreiras”. Eles operavam como células produtivas voltadas tanto à autossustentação quanto à integração ao mercado, especialmente em um contexto de expansão da lavoura cacauzeira.

Essa configuração remonta ao período colonial, quando a Capitania de Ilhéus já se destacava como entreposto de gêneros alimentícios entre o litoral e o Recôncavo. A

continuidade da atuação indígena como força de trabalho produtiva — agora sob a tutela das autoridades provinciais e de missionários civis ou religiosos — revela a persistência de um modelo de exploração econômica baseado na instrumentalização da mão de obra indígena. A produção agrícola nos aldeamentos — e, de forma emblemática, em São Pedro de Alcântara — tornou-se parte fundamental da estratégia de ocupação territorial e desenvolvimento da região cacauera, reafirmando uma lógica colonial modernizada que incorporava os povos originários como trabalhadores disciplinados e subalternizados no projeto de progresso regional (PARAÍSO, 1982; SOUZA, 2007, apud PARAÍSO, 1982, p. 209).

Em 1855, os indígenas aldeados de São Pedro de Alcântara foram mobilizados para combater os Pataxó, acusados de destruir plantações, roubar ferramentas e até cometer homicídios, inclusive contra outros indígenas aldeados. Paralelamente, seguia-se a política de envolvimento indígena na construção de estradas. A recusa do major-engenheiro Inocêncio Veloso Pederneiras em administrar a cobertura da estrada entre Ilhéus e Minas fez com que a responsabilidade recaísse sobre os missionários dos aldeamentos da região. A justificativa oficial para o uso de recursos públicos e a mobilização dos indígenas e missionários era a necessidade de garantir conexões eficientes entre os aldeamentos, oferecendo segurança diante de possíveis ataques ou epidemias (MADUREIRA, 1855, apud PARAÍSO, 1982, p. 209). No entanto, esses projetos atendiam prioritariamente aos interesses da sociedade nacional, não aos dos indígenas.

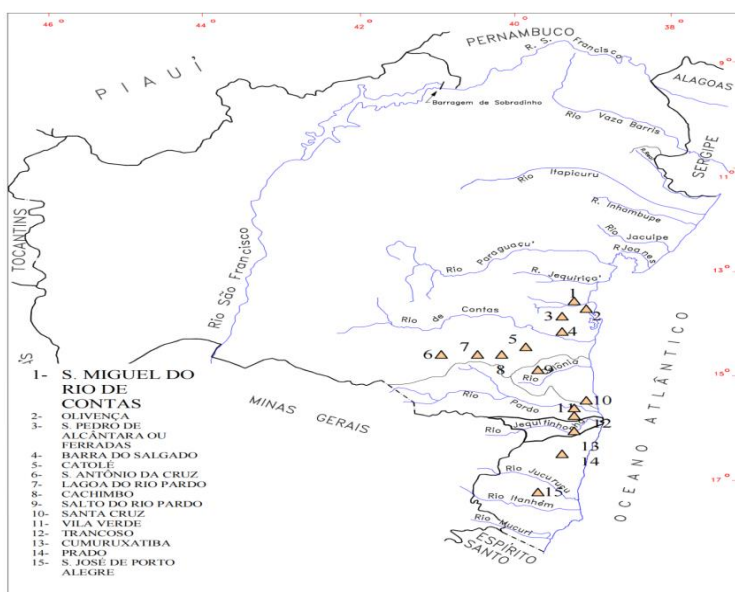
A partir desse momento, inicia-se o processo de decadência do aldeamento de Ferradas. Com os objetivos coloniais alcançados e a efetiva apropriação das terras anteriormente destinadas aos indígenas, os recursos passaram a ser gradualmente reduzidos (MADUREIRA, 1856, apud PARAÍSO, 1982, p. 209). O esvaziamento culminou com o abandono do aldeamento por parte do missionário responsável, provocando a dispersão dos indígenas. Em ofício enviado à autoridade competente, relata-se que Frei Galtanizera, indicado para dirigir a aldeia de São Pedro de Alcântara, recusou a nomeação por alegada falta de vocação para viver entre os índios. Com isso, Frei Rainero de Ovada, que anteriormente atuara em Ferradas, retornou ao local apenas para recolher seus pertences e observar a situação da aldeia.

**Figura 5** -Aldeamento de São Pedro de Alcântara, em Ferradas.



**Fonte:** Acervo iconográfico digital da Biblioteca Nacional da Áustria.<sup>7</sup>

**Mapa 9** - Aldeamentos das Comarcas do Sul da Bahia em 1861



**Fonte:** SOUZA MOREIRA (2007, p.179)

<sup>7</sup> Pintura do aldeamento de Ferradas por Joseph Selleny. O acervo iconográfico digital da Biblioteca Nacional da Áustria conta com um grande volume das obras de Selleny, dentre as quais ele retrata o sul da Bahia: paisagens e personagens, incluindo imagens indígenas e as localidades da região. As imagens estão disponíveis no sítio da Biblioteca Nacional da Áustria: <https://www.onb.ac.at/en/>

A cartografia representa a distribuição espacial dos aldeamentos indígenas localizados nas comarcas do sul da Bahia em 1861, evidenciando a atuação do Estado imperial no controle dos povos originários e na reestruturação territorial da região. Os triângulos no mapa assinalam 15 aldeamentos, entre os quais se destacam Olivença, São Pedro de Alcântara (Ferradas), Catolé, Barra do Salgado, Trancoso e Cumuruxatiba. Esses núcleos aparecem estrategicamente posicionados entre os principais rios e vias naturais, revelando o entrelaçamento entre geografia física e política indigenista.

O período representado na carta geográfica corresponde ao contexto pós-Independência e à vigência do Regulamento de 1845, que orientava a política indigenista do Império sob a ótica da catequese, tutela e incorporação forçada dos indígenas à lógica produtiva do Estado nacional. Os aldeamentos funcionavam como instrumentos de disciplinamento social e de integração da mão de obra indígena ao modelo agrário-exportador, especialmente em áreas de expansão do cacau, da pecuária e de obras públicas.

A distribuição espacial dos aldeamentos mostra clara articulação com as bacias hidrográficas dos rios Pardo, de Contas, Jequitinhonha, Cachoeira e Itanhém. Os rios desempenhavam papel logístico crucial, atuando como corredores naturais de transporte, abastecimento e deslocamento de tropas e missionários. Tal configuração comprova a estratégia de posicionamento dos aldeamentos em zonas de transição entre o litoral e o sertão, visando facilitar o controle das rotas e conter a mobilidade dos grupos indígenas considerados “bravos” ou “não pacificados”.

A representação cartográfica denuncia um processo de despossessão e reorganização dos territórios indígenas, no qual povos como os Kamakã, Botocudo, Tupinambá, Mongoió, Maxacali e Pataxó foram progressivamente aldeados sob vigilância religiosa, militar ou civil. Os territórios originais desses povos foram fragmentados e convertidos em áreas de domínio público ou em latifúndios privados, com uso da mão de obra indígena para derrubada de matas, abertura de estradas e cultivo de lavouras. Esses processos encontram-se amplamente documentados por autores como Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982), João Pacheco de Oliveira (2016) e Manuela Carneiro da Cunha (1992).

O sul da Bahia estava intensamente envolvido em conflitos fundiários e disputas étnico-territoriais. Os aldeamentos marcados entre Ilhéus, o curso do Rio Pardo e o extremo sul (como Cumuruxatiba e Trancoso) revela que a região era tratada como uma fronteira ativa da

colonização, exigindo permanente intervenção estatal para pacificação e ocupação. A denominação de lugares como “Salto do Rio Pardo”, “Santa Cruz” e “Cachimbo” remete à presença indígena posteriormente silenciada ou absorvida pelo discurso oficial da integração nacional.

Entre os aldeamentos apresentados, São Pedro de Alcântara (Ferradas) se destaca por sua posterior importância econômica. Conforme aponta Paraíso (1982), esse aldeamento passou por um processo de descaracterização, sendo incorporado à produção agrícola regional e deixando de ser reconhecido como espaço indígena. A mão de obra dos indígenas Kamakã foi empregada intensivamente na lavoura — especialmente a de cacau —, tornando Ferradas um elo entre o antigo sistema de aldeamentos e a nova lógica de exploração econômica da região.

Tabela 1 - Localização, Dados Demográficos, Etnias, Dimensões de Terras e seu Percentual de Ocupação nos Aldeamentos das Comarcas do Sul da Bahia em 1861

Aldeamento	Localização	Número de Moradores	Etnia	Terras	Ocupação
São Miguel do Rio de Contas	Barra do Rio de Contas	60	Não identificada	Área desconhecida e abandonada	¼ ocupada com culturas diversas
Vila Verde	Porto Seguro	150	Não identificada <sup>324</sup>	Área desconhecida	¼ ocupada com culturas diversas
Santa Cruz	Porto Seguro	50	Não identificada <sup>325</sup>	Área desconhecida	¼ ocupada com culturas diversas
Trancoso	Porto Seguro	500 índios “mamelucos”	Não identificada	Área desconhecida	¼ ocupada com culturas diversas
Mucuri	Porto Alegre	300	Não identificada <sup>326</sup>	Área desconhecida e sujeita a febres.	¼ ocupada com culturas diversas
Santo Antônio Da Cruz	Prado	100	Kamakã- Mongoió e outros	Área desconhecida administrada e tomada pela Câmara	¼ ocupada com culturas diversas
Catolés	Ilhéus	253	Botocudos e outros nas matas	Área sob a administração de Missionários	¼ ocupada com culturas diversas
Barra do Salgado	Ilhéus	-----	Não identificada – muitos selvagens nas matas	Administrada por Missionários – Parte dos índios haviam sido deslocada para Ferradas	¼ ocupada com culturas diversas
Lagoa do Rio Pardo	Caetité	150	Botocudos	Administrada por Missionários	¼ ocupada com culturas diversas
São Pedro de Alcântara	Ilhéus	306 índios 60 fogos	Kamakã- Mongoió e outros	Administrada por Missionários	¼ ocupada com culturas diversas
Cachimbo	Vila de Vitória	158 índios 32 fogos	Kamakã- Mongoió e outros	Administrada por Missionários	¼ ocupada com culturas diversas
Olivença	Vila de Olivença	200 fogos	Desconhecida e muitos <i>Pataxó</i> nas matas	Administrada por diretor leigo	
Comuxatiba/ Corumuxatiba	Vila de Alcobaça	50		Em fase de abandono	¼ ocupada com culturas diversas
Salto do Rio	-----	-----	Botocudos removidos	-----	-----

**Fonte:** (SOUZA MOREIRA, 2007, p.178)

O levantamento dos aldeamentos das comarcas do sul da Bahia em 1861 expressa um panorama complexo da política indigenista imperial no que diz respeito à territorialização forçada, à administração dos povos indígenas e à apropriação de seus territórios. Distribuídos entre localidades estratégicas como Ilhéus, Porto Seguro, Prado, Caetité, Alcobaça, Olivença, Vitória da Conquista e Barra do Rio de Contas, os aldeamentos eram posicionados, em sua maioria, próximos a bacias hidrográficas importantes, como as dos rios Pardo, Jequitinhonha,

Cachoeira e Itanhém. Essa disposição reforça sua função estratégica no controle territorial e logístico da região.

Quanto à composição étnica, nota-se a presença de diversos povos originários, como os Kamakã -Mongoyó — registrados nos aldeamentos de São Pedro de Alcântara, Santo Antônio da Cruz e Cachimbo —; os Botocudo, nos aldeamentos de Catolé, Lagoa do Rio Pardo e Salto do Rio; e os Pataxó, identificados nas redondezas de Olivença. No entanto, vários aldeamentos aparecem com a etnia dos habitantes não identificada, como Vila Verde, Mucuri, Santa Cruz e São Miguel do Rio de Contas, o que revela tanto a precariedade dos registros oficiais quanto a política de apagamento identitário dos povos aldeados.

A análise da situação fundiária das terras denota um padrão de indefinição territorial, com muitas áreas descritas como “desconhecidas” ou sem medição oficial. Em termos administrativos, os aldeamentos eram majoritariamente controlados por missionários, como em Catolé, Barra do Salgado, Lagoa do Rio Pardo, São Pedro de Alcântara e Cachimbo. Outros, como Santo Antônio da Cruz, tiveram suas terras apropriadas e administradas pela Câmara local, enquanto Olivença aparece sob a direção de um administrador leigo, constituindo uma exceção no modelo tradicional de tutela missionária.

Mesmo diante da ausência de dados precisos sobre a extensão das terras, os documentos indicam que, em quase todos os aldeamentos, cerca de um quarto da área era ocupada com culturas diversas, o que sugere práticas agrícolas em pequena escala. Isso demonstra uma utilização parcial e seletiva do território indígena, coerente com os objetivos do Estado imperial de integrar a mão de obra indígena à lógica produtiva regional. A exceção mais evidente é o aldeamento de Salto do Rio, então em fase de abandono, com os Botocudo removidos e sem registros sobre ocupação produtiva.

A situação de São Pedro de Alcântara ilustra a política de territorialização compulsória, que visava — sob o pretexto da catequese e da civilização — controlar, concentrar e explorar os povos indígenas em núcleos delimitados. Assim, o aldeamento funcionava como um instrumento de domesticação da alteridade, transformando os indígenas em mão de obra subordinada ao projeto de expansão econômica do sul da Bahia.

Esses indicadores reforçam a interpretação de que, no século XIX, os aldeamentos no sul da Bahia funcionavam como espaços de controle político, exploração econômica e apagamento cultural, situados entre a submissão forçada e a resistência dos povos originários.

Mais do que espaços de proteção, esses núcleos constituíam estruturas de domínio étnico-territorial, onde os direitos indígenas eram sistematicamente violados — seja pela perda dos territórios tradicionais, seja pela imposição de modos de vida alheios às suas cosmologias e práticas sociais.

A configuração dos aldeamentos, sua demografia, formas de administração e uso do solo revelam a complexidade das relações estabelecidas entre o Estado imperial e as populações indígenas em processo contínuo de desterritorialização. Nesse contexto, os aldeamentos tornam-se símbolos da tentativa de domesticação da alteridade, reforçando a lógica colonial de disciplinamento, assimilação forçada e integração subordinada dos povos originários à economia e à moral cristã do Império.

Com a morte acidental de Frei Luís de Grava, responsável pela Colônia Nacional de Ferradas, encerrou-se efetivamente o projeto de colonização implantado na região. Em 1872, São Pedro de Alcântara havia sido oficialmente transformada em Colônia Nacional sob a direção do referido missionário, cuja missão consistia em atrair indígenas nômades e remanescentes, promovendo a agricultura voltada ao abastecimento interno e ao mercado regional. No entanto, com o falecimento prematuro de Frei Grava, o projeto foi descontinuado. As justificativas oficiais atribuíram o abandono à falta de religiosos capacitados para assumir a administração, alegando, ainda, que a colônia — composta majoritariamente por trabalhadores nacionais — não oferecia perspectivas de progresso aos missionários (GRAVA, 1872, apud PARAÍSO, 1982, p. 211–216).

O aldeamento de Ferradas aponta a natureza contraditória da política indigenista. Sob o manto da tutela, os indígenas eram juridicamente reduzidos à condição de incapazes, legitimando a presença permanente de diretores, missionários ou autoridades civis como intermediários do Estado. Contudo, como destaca Manuela Carneiro da Cunha (1992), essa forma de tutela jamais representou proteção real aos direitos indígenas, funcionando antes como dispositivo de dominação e domesticação da diferença cultural.

Todavia, é possível identificar razões estruturais mais profundas para o encerramento do empreendimento. A principal delas reside no esgotamento da função original da colônia, cuja missão central era a concentração, disciplinamento e exploração da mão de obra indígena. Com a consolidação da lavoura cacaueteira — amplamente integrada aos circuitos comerciais regionais e internacionais — e o consequente loteamento das terras entre famílias produtoras,

a colônia perdeu sua utilidade estratégica no projeto de ocupação e desenvolvimento regional. Assim, indícios sugerem que os objetivos de pacificação e exploração indígena já haviam sido plenamente cumpridos, tornando desnecessária a continuidade da experiência colonial na localidade (MADUREIRA, 1873, apud PARAÍSO, 1982, p. 210).

Na legislação fundiária do Estado da Bahia, a questão das terras indígenas ganhou destaque no artigo 61 da Lei de Terras estadual de 1897, que decretou formalmente a extinção das aldeias indígenas ainda existentes. Ao declarar extintas as “aldeias de índios”, a legislação desconsiderava a continuidade histórica, territorial e cultural desses povos, subordinando seus direitos originários a um sistema jurídico baseado na distribuição individualizada de terras. Segundo o texto legal, os ocupantes que comprovassem ascendência indígena poderiam requerer gratuitamente lotes de terra — limitados a cem hectares para lavoura e até quinhentos hectares para criação —, sem qualquer ônus processual (BAHIA, 1897)

#### CAPÍTULO VI

##### Disposições Geraes

Art. 61 – Ficam extintas as chamadas aldeias de índios existentes no Estado, que ainda não o tenham sido por Leis anteriores.

1º- Aos seus actuaes ocupantes que o requererem e provarem descender de índios da aldeia respectiva serão distribuídos gratuitamente, sem prejuízo de direitos de terceiros, por família ou individuo de maior idade, lotes nunca maiores de cem hectares se as terras forem de lavoura e até quinhentos hectares se em campo de criação.

2º Estes processos serão feitos sem despeza alguma para os requerentes;

Art. 62- os posseiros foreiros ou rendeiros de terras sitas nas aldeias que não houverem sido remidas, na forma do Art. 1º do Decreto n. 2661 de 20 de outubro de 1875, ficam sujeitas a legitimação de suas poses, de acordo com a presente Lei. (BAHIA, 1897).

A legislação de terras do Estado da Bahia, ao declarar extintas as aldeias indígenas consideradas desocupadas, impôs às populações indígenas a obrigação de declarar e comprovar juridicamente a posse de suas terras, bem como sua descendência indígena, para garantir o direito à propriedade. Contudo, o dispositivo legal era vago quanto aos critérios de reconhecimento étnico, dificultando o acesso ao direito fundiário por parte dos indígenas (FERREIRA, 2017, p. 8–9). Essa exigência ignorava o longo histórico de contato interétnico vivido por essas populações desde o século XVI, intensificado a partir do século XVIII com políticas de assimilação, como os casamentos mistos e a presença de colonos não indígenas nas

aldeias. No século XIX, esse processo de mestiçagem passou a ser utilizado como justificativa para descaracterizar os povos indígenas, frequentemente identificados como “caboclos”, e legitimar a desterritorialização dessas comunidades. Como observa Manuela Carneiro da Cunha (1992), as câmaras municipais, amparadas pela legislação imperial, frequentemente solicitavam a extinção dos aldeamentos sob o argumento de que os indígenas estavam “confundidos na massa da população civilizada”.

Importa acrescentar que, embora a legislação previsse a concessão de terras àqueles que comprovassem sua origem indígena, essa distribuição ocorria de forma individualizada, fragmentada e condicionada ao uso agrícola ou pastoril, com lotes limitados a até quinhentos hectares. Tal medida ignorava o regime de posse coletiva que estruturava a organização social e territorial dos povos indígenas, promovendo sua desarticulação cultural e social (FERREIRA, 2017, p. 90).

Essa lógica insere-se em um modelo fundiário baseado na fragmentação e na individualização da propriedade, incompatível com as formas tradicionais de ocupação territorial dos povos originários. Além disso, subordinava a concessão de terras à comprovação documental de ascendência indígena e à inexistência de “prejuízo a terceiros”, abrindo brechas para a exclusão de famílias indígenas envolvidas em litígios com posseiros e fazendeiros. O artigo 62 da Lei nº 198/1897 reforça esse entendimento ao submeter posseiros, foreiros ou rendeiros estabelecidos em antigas áreas de aldeamentos não remidos à legitimação de suas posses conforme a legislação vigente, ampliando a regularização fundiária em benefício de terceiros e aprofundando o processo de fragmentação e privatização de territórios tradicionalmente indígenas.

Como observa Ferreira (2017, p. 82–83), a Lei nº 198 da Bahia, ao ratificar a extinção das aldeias já prevista em legislação anterior, contribuiu para consolidar a apropriação de terras indígenas por setores oligárquicos, ao classificar essas áreas como devolutas e impor aos povos originários um prazo restrito para registrarem suas posses perante o Estado. Nesse contexto, a legislação estadual não apenas negligenciou os direitos originários, mas atuou como instrumento legal de expropriação e marginalização territorial das populações indígenas, ao mesmo tempo em que atendia aos interesses da elite fundiária regional.

O aldeamento de Ferradas foi, assim, gradualmente transformado em um núcleo produtivo do agronegócio cacaueteiro, inserido em um processo mais amplo de concentração

fundiária que caracterizou a região. Esse processo ocorreu por meio do chamado “caxixe”, prática violenta de apropriação de terras que promoveu a expropriação de pequenos colonos e sua transformação em trabalhadores rurais assalariados. Já os povos originários, excluídos do acesso à terra, passaram a atuar de forma marginal, prestando serviços eventuais, geralmente mal remunerados ou sequer reconhecidos como trabalho formal (MADUREIRA, 1873, apud PARAÍSO, 1982, p. 210).

Silva (2018, p. 137–138) destaca o aporte teórico de Amoroso, que contesta a ideia — presente em parte da historiografia — de que os aldeamentos imperiais foram instituições fracassadas e sem impacto sobre as populações indígenas. Em oposição a essa interpretação, Amoroso propõe o conceito de “territorialidade indígena pós-aldeamento”, no qual reconhece tanto a evasão indígena quanto a permanência nos aldeamentos como movimentos simultâneos e legítimos. A autora, amparada na análise “multilocal” de Marshall Sahlins, argumenta que os povos originários aldeados não viviam isolados, mas transitavam entre o espaço institucional do aldeamento e outros territórios, articulando-se com grupos não aldeados e produzindo formas próprias de adaptação sociocultural e política.

Esse entendimento é fundamental para compreender a dinâmica vivida pelos Kamakã e pelos Gueren no aldeamento de Ferradas (São Pedro de Alcântara), onde o território não se restringia aos limites administrativos, mas se ampliava a partir das interações entre aldeados e não aldeados, inclusive com grupos como os Pataxó, que habitavam os arredores. Embora a documentação não registre uma divisão rígida entre aldeias separadas por etnias, Oliveira (2018) observa que, no início do funcionamento de Ferradas, Kamakã e Gueren ocupavam moradias segregadas, refletindo uma espécie de fronteira étnica interna.

Nesse contexto, a proposta de Amoroso contribui para a leitura de Ferradas como um espaço de circulação, contato e negociação, onde uma nova territorialidade era progressivamente construída. Essa territorialidade abrangia tanto o núcleo do aldeamento quanto aldeias periféricas mais autônomas, demonstrando que os indígenas não apenas reagiam à colonização, mas ressignificavam os espaços impostos, recriando sentidos de pertencimento e continuidade territorial diante da realidade do aldeamento.

Tabela 2 - Administradores do aldeamento São Pedro de Alcântara entre 1818-1861

PERÍODO	MISSIONÁRIO	DIRETOR
1818 – 1848	Fr. Ludovico de Livorno (Liorne)	Frei Ludovico de Livorno
1849 – 1853	Fr. Vicente Maria de Ascolis	Fr. Vicente Maria de Ascolis
1854 – 1855	Fr. Francisco Antônio de Falerna	Fr. Francisco Antônio de Falerna
1856	Fr. Vicente Maria de Ascolis	Fr. Vicente Maria de Ascolis
1858	Fr. Rainero de Ovada	Fr. Rainero de Ovada
1859		Coronel Egídio Luís de Sá
1860	Fr. Luís de Grava <sup>81</sup>	
1861		Coronel Egídio Luís de Sá

**Fonte:** OLIVEIRA, (2018, p. 129)

A tabela apresentada revela a sucessão de missionários e diretores responsáveis pela administração do aldeamento São Pedro de Alcântara, localizado na região de Ilhéus, entre os anos de 1818 e 1861. A alternância entre nomes religiosos e autoridades civis demonstra a sobreposição entre a tutela espiritual e o controle político sobre os povos indígenas aldeados, sobretudo os Kamakã-Mongoió.

No período de 1818 a 1858, observa-se uma hegemonia da presença missionária, com frades franciscanos italianos — como Frei Ludovico de Livorno, Frei Vicente Maria de Ascolis, Frei Francisco Antônio de Falerna e Frei Rainero de Ovada — acumulando as funções de missionário e diretor do aldeamento. Esse dado reforça o modelo previsto pelo Regulamento de 1845, no qual o poder religioso exercia também funções civis e administrativas, inclusive no controle sobre o território e a mão de obra indígena.

A partir de 1859, nota-se uma mudança significativa com a entrada do Coronel Egídio Luís de Sá como diretor, indicando um deslocamento da administração para a esfera militar-civil, ainda que com presença eventual de religiosos, como ocorre em 1860 com Frei Luís de Grava. Essa substituição pode ser interpretada como reflexo das dificuldades enfrentadas pelas ordens religiosas para manter o controle direto sobre os aldeamentos, somadas à crescente pressão por integração das terras indígenas à lógica produtiva regional, especialmente com a expansão da lavoura cacaueteira.

O fato de, em 1861, não haver registro de missionário e o diretor ser exclusivamente uma autoridade militar sinaliza a descaracterização progressiva do aldeamento como espaço de

proteção e catequese, transformando-o em unidade administrativa subordinada às demandas territoriais e econômicas locais.

Nessa perspectiva, Ayalla Oliveira Silva evidencia que o aldeamento de São Pedro de Alcântara se estruturou sob uma administração híbrida, na qual a condução religiosa (capuchinha) foi progressivamente tensionada e compartilhada com a autoridade civil-militar. Ao mapear os administradores do aldeamento entre 1818 e 1861, a autora demonstra tanto a longa predominância de missionários no governo local quanto a alternância, em momentos-chave, com diretores de perfil militar, indicando o adensamento do controle estatal e a reconfiguração do aldeamento como peça de colonização, segurança e exploração do trabalho indígena (SILVA, 2018, p. 129). Nessa dinâmica, o deslocamento gradual do eixo decisório — do religioso para o civil-militar — não expressa uma simples mudança burocrática: acompanha o aprofundamento da desterritorialização e da subordinação produtiva dos indígenas aldeados.

A historiografia recente tem questionado interpretações que estabelecem separação rígida entre política de terras e política de trabalho no indigenismo oitocentista. Para o sul da Bahia, Ayalla Oliveira Silva revela que a política indigenista do final do Setecentos e do Oitocentos se organizou em torno de dois objetivos correlacionados: a ocupação territorial e a mobilização da mão de obra indígena (SILVA, 2018, p. 149–150). Assim, o trabalho de homens e mulheres em situação de aldeamento não aparece como elemento marginal, mas como componente estruturante do projeto colonizador regional, acionado tanto em serviços públicos quanto particulares ligados à instalação de colonos, à expansão de fazendas e à infraestrutura necessária à circulação e ao comércio.

É nesse quadro que o aldeamento de São Pedro de Alcântara (Ferradas) adquire relevância estratégica. A autora evidencia, a partir de correspondências oficiais, que o aldeamento funcionava como um “celeiro de mão de obra” para obras públicas da comarca, especialmente a abertura, limpeza e conservação da estrada que ligava Ilhéus a Vitória (atual Vitória da Conquista). Manter a via transitável significava garantir deslocamentos e viabilizar o comércio inter-regional, mas também criar condições materiais para o assentamento e permanência de colonos nas áreas próximas ao caminho (SILVA, 2018, p. 171–172).

Ao articular estrada, povoamento e colonização, Silva denota que a política fundiária do século XIX exigia o alargamento dos espaços transitáveis e encontrava na mão de obra indígena seu principal suporte — frequentemente justificado, nos documentos, como forma de economia

aos cofres públicos. Nesse sentido, a autora ressalta o caráter permissivo do recrutamento compulsório de indígenas para serviços públicos e particulares, revelando como ocupação territorial e apropriação de terras operavam interdependentes da exploração do trabalho indígena (SILVA, 2018, p. 172–173).

A atuação dos indígenas em situação de aldeamento possuía, portanto, dupla funcionalidade: ao mesmo tempo em que eram submetidos à conversão religiosa e ao disciplinamento social, também cumpriam funções práticas essenciais à consolidação dos interesses imperiais no sul da Bahia.

Com a introdução da lavoura cacaeira no vale do Rio Pardo a partir de 1860, os territórios indígenas foram ainda mais desestruturados. A transformação de terras devolutas em áreas agrícolas, acompanhada de desmatamento e implantação de cacauais, provocou deslocamentos contínuos das populações indígenas. Os Kamakã, os Pataxó, por exemplo, chegaram a trabalhar temporariamente nas fazendas regionais, enquanto outros grupos buscavam alternativas de sobrevivência em locais cada vez mais distantes (PARAÍSO, 1994).

Silva (2018, p. 280–285) destaca que o Aldeamento São Pedro de Alcântara, também denominado Aldeamento de Ferradas, desaparece da documentação oficial de forma súbita e sem registros precisos de sua extinção formal. Embora fosse considerado, em 1853, o mais importante aldeamento da Província da Bahia, ao final da década de 1860 restavam apenas vestígios de sua dissolução, o que confirma a negligência institucional quanto ao destino dos povos ali estabelecidos. Apesar da suposta extinção administrativa, a presença e a atuação dos indígenas de Ferradas persistiram na região, ainda que invisibilizadas pelos registros oficiais.

Silva (2017, p. 295) interpreta a extinção dos aldeamentos no sul da Bahia, ao final do século XIX, como resultado de um processo simultâneo de expropriação territorial e apagamento das identidades culturais e estruturas sociais indígenas. Essa dinâmica envolveu autoridades estatais, missionários e moradores locais, revelando a complexidade da política indigenista vigente.

A política de colonização agrícola, articulada à política indigenista, visava invisibilizar etnicamente povos como os de Ferradas. Contudo, estudos citados por Oliveira (2018) aponta que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) ainda registrava a presença dessa etnia na região décadas após a suposta extinção do aldeamento, reconhecendo-os oficialmente como “índios”.

Tal fato comprova as contradições do discurso oficial, que tentou negar a continuidade indígena, mas não conseguiu suprimir sua presença e resistência territorial.

Esse processo de desaparecimento coincide com a expansão da lavoura cacaueteira, cujo valor econômico crescia rapidamente na década de 1860, despertando interesse cada vez maior pelas terras férteis da região. Observa-se, assim, um deslocamento das prioridades do Estado Imperial, que passou a favorecer os interesses fundiários e produtivos dos fazendeiros em detrimento da permanência dos povos indígenas em seus territórios tradicionais.

Para lidar com os crescentes conflitos entre indígenas e fazendeiros, o governo da Bahia promulgou, em 1926, a Lei nº 1.916, destinando cinquenta léguas quadradas de terras entre os rios Pardo e Gongogi para uso exclusivo dos povos originários e preservação ambiental.

Atualmente, o antigo aldeamento de São Pedro de Alcântara — historicamente também conhecido como Ferradas — integra a malha urbana de Itabuna, configurando-se como um bairro cuja centralidade é tanto histórica quanto administrativa. O município registrou 186.708 habitantes no Censo 2022 e possui 401,028 km<sup>2</sup> de área territorial, o que permite dimensionar a participação dos bairros na composição urbana (IBGE, 2022; 2024). Nesse quadro, ferradas aparece com 4.632 moradores em sistematização preliminar baseada nos setores censitários de 2022, figurando entre os bairros mais populosos — embora não entre os maiores — e reforçando sua importância no tecido urbano (PIMENTA, 2024).

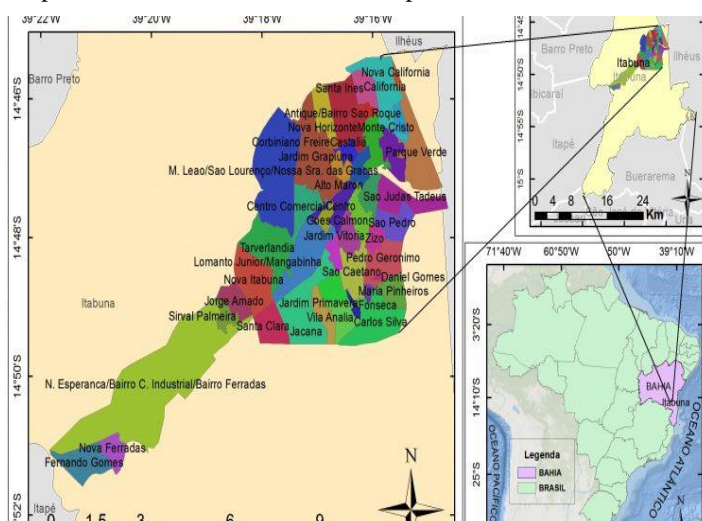
Essa relevância, contudo, ultrapassa os dados contemporâneos. Ferradas deve ser compreendida como lugar histórico atravessado por mudanças de estatuto e disputas de nomeação que acompanham a formação regional. A historiografia recente destaca o papel do aldeamento de São Pedro de Alcântara na ocupação territorial e reorganização do trabalho indígena no sul da Bahia, comprovando que sua criação esteve vinculada a interesses estatais e coloniais/imperiais, e não a um “povoamento espontâneo” (SILVA, 2018, p. 7–8). Registros do IBGE indicam que Ferradas figurou como distrito em diferentes recortes territoriais, deixando de constar como tal em reorganizações posteriores, o que reforça o deslocamento progressivo de sua condição distrital para a de bairro (IBGE, 2022).

Documentos e memórias locais também registram diferentes denominações do lugar, como “Sítio das Árvores Ferradas”, “Vila de Ferradas” e a tentativa frustrada de renomeá-lo como “Conceição de Ferradas” em 1916, rejeitada pela população — o que revela a força social do topônimo (QUEIROZ, 2012, p. 10). Além disso, sua associação ao imaginário cultural

regional, especialmente pela vinculação à biografia de Jorge Amado, reforça seu papel simbólico nas narrativas identitárias locais.

Dessa forma, para fins desta dissertação, Ferradas deve ser entendido não apenas como um bairro contemporâneo, mas como território histórico no qual se articulam: o legado do aldeamento e da administração de populações indígenas; a reconfiguração político-administrativa ao longo do tempo; e uma memória social marcada por disputas de nomeação e usos simbólicos do lugar. Essa perspectiva permite compreender Ferradas como ponto de convergência entre territorialização, administração, circulação e memória, evitando tanto leituras celebratórias do “berço” urbano quanto abordagens que desconsiderem as estruturas coloniais e imperiais que moldaram a região.

Mapa 10 - Bairro Ferradas do Município de Itabuna.



Fonte: iPolítica (2019)

## 2. A Formação de Camacã e a Expansão da Cacaucultura no Sul da Bahia

A compreensão da história da Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu exige sua articulação com o percurso histórico, político e territorial do município de Camacã, cuja formação está profundamente entrelaçada à presença indígena na região. A permanência histórica dos povos originários que atualmente ocupam a reserva manifesta-se não apenas em símbolos oficiais — como o nome do município, o brasão e o hino —, mas sobretudo na

hereditariedade, na continuidade territorial e na memória coletiva daqueles que resistem e reafirmam sua identidade étnica no território ancestral.

Figura 6 - Indígena da Etnia Kamakã do Século XIX



Fonte: DEBRET, (1834, p. 17)

Figura 7 - Ancião Araracá Camacã, Marinho Pereira dos Santos, Camacã-BA, 2023



Fonte: RODRIGUES, (2023, p.73)

A presença atual de integrantes do povo Kamakã, como os de Araracá — cujo nome, segundo depoimento registrado, significa “Verde e Esperança” na língua do próprio grupo — tensiona a narrativa histórica do “desaparecimento” e da assimilação total. Ao manterem nomes indígenas, práticas culturais e memórias coletivas, essas comunidades demonstram que não se trata de uma história de ruptura definitiva, mas de (re)existência: um processo que se atualiza no tempo por meio da transmissão intergeracional de saberes, da oralidade, da espiritualidade e da reafirmação de vínculos territoriais e comunitários. Nessa dinâmica, a memória compartilhada opera como princípio de continuidade histórica, articulando passado e presente e reafirmando que o território indígena ultrapassa a dimensão físico-geográfica, constituindo-se como espaço vivido de pertencimento, de produção de sentidos e de luta política enquanto povo originário.

Inserida nesse horizonte, a formação histórica de Camacã revela-se profundamente vinculada aos processos de territorialização indígena e, posteriormente, ao avanço da economia cacaueteira no sul da Bahia. De acordo com registros da tradição oral, a ocupação do vale do rio Panelão intensificou-se por volta de 1889, com a chegada de famílias migrantes oriundas de Canavieiras, como a família Ribeiro, frequentemente apresentada nas narrativas locais como protagonista do “desbravamento”. Contudo, situada no contexto da expansão cacaueteira e do reordenamento fundiário regional, essa presença não pode ser interpretada apenas como pioneirismo: ela se associa à abertura e consolidação de frentes de ocupação que transformaram territórios historicamente indígenas em áreas de roça, fazenda e propriedade, acionando mecanismos de posse, demarcação e controle que favoreceram a apropriação privada da terra. Motivado tanto pelas enchentes recorrentes do rio Pardo, que afetavam a produção agrícola, quanto pelo declínio da exploração diamantífera no rio Salobro, esse fluxo migratório consolidou a inserção da região no circuito agroexportador do cacau, ampliando a fronteira agrícola e intensificando a pressão sobre áreas tradicionalmente ocupadas pelos Kamakã.

Assim, a trajetória de ocupação liderada por grupos familiares como os Ribeiro integrou — e em muitos aspectos impulsionou — a dinâmica histórica de usurpação das terras indígenas, evidenciando o entrelaçamento estrutural entre expansão econômica, reordenamentos territoriais e expropriação, elemento central para compreender as disputas fundiárias e as múltiplas formas de resistência que atravessam a experiência indígena na região (SANTOS, 2024, p. 21).

O desenvolvimento do município também não pode ser dissociado de Canavieiras e Ilhéus, centros econômicos e políticos no final do século XIX. Canavieiras destacou-se pela exploração diamantífera no Salobro e por seu porto fluvial estratégico, mas entrou em declínio com o esgotamento das minas e a transferência das atividades portuárias para Ilhéus. Essa reconfiguração abriu espaço para a expansão de novas áreas, como Camacã, impulsionada pela lavoura cacaueteira, cujo cultivo começou em Canavieiras no século XVIII e se consolidou na região pelas condições favoráveis de solo e pela crescente demanda internacional.

No final do século XIX, a família Ribeiro desempenhou papel relevante nesse processo, introduzindo o cultivo de cacau nas terras às margens dos rios Pardo e Panelão. Descendentes da família migraram para a região trazendo experiência agrícola e reconhecimento político obtido na Guerra do Paraguai, recebendo do governo estadual a legitimação da posse de terras como recompensa pelos serviços prestados (GUIMARÃES, 2001, p. 19).

O cultivo do cacau no Brasil teve início em 1679, na Capitania do Grão-Pará, autorizado por Carta Régia (LEITE, 2018, apud PIMENTEL; SILVA, 2019, p. 3), embora os povos indígenas da Amazônia já utilizassem o fruto para bebidas fermentadas (ROCHA, 2008, apud PIMENTEL; SILVA, 2019, p. 3). Na Bahia, o plantio começou em 1746, na fazenda Cubículo, em Canavieiras (MOREIRA, 2013, apud PIMENTEL; SILVA, 2019, p. 3). As primeiras sementes introduzidas em Ilhéus, provenientes da Amazônia, foram transplantadas em 1752, possibilitando a formação das primeiras roças cacaueteiras (RANGEL, 1982, apud COSTA, 2014, p. 195).

A cultura do cacau expandiu-se lentamente até a chegada de imigrantes alemães à região de Ilhéus, instalados em sesmarias, marco da intensificação produtiva. Até então, era cultivado em associação com arroz e cana-de-açúcar, sem grande expressão econômica (CHIAPETTI, 2009). A decadência da canavicultura e o aumento da demanda internacional — impulsionados pelo aperfeiçoamento das técnicas de processamento e pela expansão das indústrias de chocolate na Europa e nos Estados Unidos — consolidaram o cacau como commodity estratégica- produto estratégico - (CHIAPETTI, 2009, p. 30).

Para efetuar a ocupação da região, o governo colonial adotou uma política de instalação de quartéis militares ao longo dos principais rios. No sul da Bahia, foram construídos os quartéis na Barra do Catolé e no Salto do Rio Pardo. Este último dividiu os Pataxó em dois grupos: um

ao sul do rio Pardo e outro ao norte, denominado Hãhãhãe (FUNAI, 1976, p. 36; COQUEIROS, 2002, p. 369).

Paraíso (1982, p. 50) observa que, a partir de 1860, a região ingressa em um novo ciclo de expansão cacaeira, marcado pela introdução da variedade “forasteira”, mais resistente às condições locais. Esse processo contribuiu para a interiorização do povoamento, a abertura de novas frentes agrícolas e a afirmação do cacau como cultura dominante, ampliando-se preferencialmente ao longo dos rios. Segundo estudo da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI, 1992), entre 1851 e 1960 o cacau consolidou-se como atividade agrícola predominante, seguido pela pecuária, que também colaborou para a intensa devastação da vegetação nativa, especialmente ao norte da região.

Em 1890, o cacau já figurava entre os principais produtos de exportação do Brasil, incentivando o governo estadual a promover a instalação de pequenos colonos no sul da Bahia. Essas iniciativas, articuladas aos interesses agroexportadores, originaram novos núcleos produtivos e reconfiguraram a estrutura territorial e social da região. Entre 1890 e 1914, a expansão da cacauicultura levou à formação de um núcleo populacional às margens do rio Panelão — então pertencente a Canavieiras — que deu origem ao atual município de Camacã (OLIVEIRA; TRINDADE; GRAMACHO, 2009, p. 120). Esse movimento representou a substituição da territorialidade indígena por uma lógica fundiária voltada à produção comercial, aprofundando a expropriação e a reorganização das terras.

A expansão cacaeira avançou sobre territórios indígenas, reduzindo áreas tradicionais e degradando as condições de vida das comunidades. Além das populações já integradas aos aldeamentos, grupos como os Pataxó e os Baenã, que haviam se deslocado para regiões mais interiores, passaram a ser perseguidos por imigrantes (PARAÍSO, 1982, p. 51).

Com a instauração da República e a Constituição de 1891, a gestão das terras devolutas foi transferida aos Estados. Na Bahia, a promulgação da Lei nº 198/1897, que criou as Delegacias de Terras, possibilitou — segundo Paraíso (1982, p. 4184) — a apropriação de territórios indígenas por fazendeiros ligados à lavoura cacaeira. Nesse mesmo período, foi desativado o aldeamento de São Pedro de Alcântara (Ferradas). Embora inicialmente pouco ocupada por colonos nacionais, a região serviu como território de permanência e reorganização para comunidades indígenas.

A ausência de ocupação imediata permitiu que diversos povos continuassem a habitar partes do território, mesmo diante do avanço da fronteira agrícola. A sobreposição entre a lógica fundiária colonial, os interesses da agricultura capitalista e os territórios tradicionais revela a complexidade da territorialização no sul da Bahia, marcada por disputas, resistências e profundas reconfigurações dos vínculos entre terra, identidade e pertencimento.

A etnia Kamakã, historicamente enraizada na região, é frequentemente reduzida, na historiografia local, a mera referência toponímica, desconsiderando-se seu protagonismo histórico e a continuidade de sua existência enquanto povo. Com a consolidação da economia cacauera, os grupos indígenas passaram a ser vistos como entraves ao avanço da propriedade privada e da monocultura, processo que resultou em marginalização, desintegração cultural e apagamento identitário. Tal invisibilização foi reforçada por um discurso de progresso que naturalizou a espoliação e a exclusão em nome da modernização agrária, sobrepondo a narrativa econômica à memória indígena, como enfatiza o portal O Tempo Jornalismo (“CAMACÃ, TERRA DE GRANDES HISTÓRIAS”, 2013).

Desse **grupo étnico** originou-se o nome da cidade. A força da economia cacauera foi significativamente superior à dos povos indígenas, como os Kamakã, que por se colocarem no caminho da propriedade e da **monocultura** dos cacauais, foram vítimas da depredação cultural e do extermínio. (“CAMACÃ TERRA DE GRANDES HISTÓRIAS”, 2013, s. p.)<sup>8</sup>

A noção de “depredação cultural e extermínio” reconhece que a violência sofrida pelos povos Kamakã ultrapassou o plano físico, incidindo também sobre o campo simbólico, com impactos profundos em seus modos de vida e práticas culturais. A expressão articula os conceitos de etnocídio e territorialização forçada, ambos centrais para compreender o processo de colonização no sul da Bahia.

Embora provenha de um veículo jornalístico, a formulação assume uma postura de denúncia e de reparação simbólica, contribuindo para desconstruir a narrativa hegemônica que,

---

<sup>8</sup> O Tempo Jornalismo de Camacan, também chamado de Tempo Jornalismo Camacan, é um veículo de comunicação local da cidade de Camacan, no sul da Bahia. Ele tem como foco a cobertura de notícias da região, envolvendo temas como política, segurança pública, cultura, esportes, e eventos comunitários. O jornal, geralmente em formato digital, busca informar os moradores sobre os acontecimentos de interesse local e regional, além de cobrir algumas pautas estaduais e nacionais que tenham impacto sobre a comunidade

com frequência, silencia ou minimiza a violência praticada contra os povos originários em nome do “progresso”.

Até o início do século XXI, durante as festividades de aniversário da cidade de Camacã, era prática recorrente do poder público municipal produzir e distribuir revistas comemorativas entre os munícipes. Essas publicações tinham como principal finalidade reforçar a narrativa oficial sobre a história local, frequentemente estruturada a partir de uma perspectiva marcada pela lógica colonial. Em sua maioria, tais registros destacavam o papel dos “desbravadores”, relegando os povos indígenas a um lugar periférico ou, em alguns casos, representando-os como obstáculos ao progresso civilizatório.

Nessas narrativas, os indígenas raramente são reconhecidos como sujeitos históricos com agência, sendo comumente retratados como entraves a serem superados em nome do desenvolvimento. Esse enquadramento aparece de forma emblemática na seguinte passagem: “Camacan surgiu da necessidade de expansão agrícola de um grupo de desbravadores. Eles venceram o rio, a mata, os índios e se instalaram (...)” (CAMACAN, 30 ANOS, 1991, p. 5). Tal discurso revela a permanência simbólica da violência colonial, ao naturalizar a exclusão dos povos originários e glorificar a conquista territorial como expressão de civilização e progresso.

Subindo o rio, ao acaso eles semeavam cacau, e ao longo das trilhas que percorriam no desbravamento do solo, deixando presentes os mais variados para os índios, o que faziam com que não fossem molestados pelos silvícolas. Às vezes, caçando, alguém da expedição acertava tiro num pássaro, e quando ia apanhar a ave abatida no lugar em que caíra, não encontrava absolutamente nada, apenas vestígios levíssimos deixados entre os cipós partidos e um cheiro forte de almíscar. (Revista Camacã e o Cacau. 1988, p. 4).

No primeiro fragmento, a fundação de Camacã é associada à bravura dos “desbravadores”, cuja conquista do território é retratada como um feito heroico. A formulação “venceram o rio, a mata, os índios” explicita uma retórica de guerra e dominação, naturalizando a violência contra a natureza e os povos originários como parte legítima do processo civilizatório. Os indígenas, nesse contexto, são colocados no mesmo plano da floresta e dos rios — obstáculos a serem superados para que o progresso pudesse se instalar. Essa perspectiva revela o apagamento da agência indígena e a legitimação simbólica do etnocídio e da expropriação territorial em nome do desenvolvimento agrícola.

Já no segundo fragmento, a presença indígena é tratada de forma ambígua e folclórica. A narrativa sugere que os colonos “deixavam presentes” para os indígenas e, com isso, evitavam ser atacados, como se a coexistência tivesse sido pacífica e quase mística. O trecho recorre a um imaginário sensorial ao mencionar “vestígios levíssimos” e “cheiro forte de almíscar”, conferindo aos indígenas um caráter quase sobrenatural, invisível e silencioso — ao mesmo tempo temido e admirado. Trata-se de uma estratégia discursiva de invisibilização, que transforma sujeitos históricos concretos em figuras míticas da floresta. Essa representação esvazia o conflito histórico real, convertendo-o em lenda e neutralizando a violência estrutural do processo de colonização.

Observa-se que as narrativas institucionais e comemorativas sobre a origem de Camacã não apenas reproduzem uma memória seletiva e excludente, mas operam como mecanismos de legitimação da violência colonial e do apagamento simbólico dos povos originários. Ao exaltar o colonizador como herói e relegar os indígenas a figuras folclóricas, hostis ou invisíveis, tais discursos reiteram a lógica da conquista e da superioridade civilizatória. Essa perspectiva contribui para a manutenção de uma história oficial marcada pela colonialidade do saber, que silencia os conflitos, neutraliza a resistência indígena e oculta as profundas consequências da expropriação territorial. Diante desse panorama, torna-se urgente revisitar essas memórias sob uma perspectiva crítica e histórica comprometida com a justiça epistemológica e com o reconhecimento dos povos originários como sujeitos centrais na configuração do território e na elaboração da identidade regional e nacional.

## 2.1 Da Presença Indígena à Frente Agrícola: O Processo de Invasão Territorial

A partir de 1888, fatores socioeconômicos e ambientais estimularam famílias oriundas de Canavieiras a buscar novas terras para o cultivo do cacau. Entre os elementos centrais destacavam-se as enchentes periódicas do rio Pardo, que afetavam a produtividade agrícola, e o declínio da atividade mineratória no rio Salobro. Entre essas famílias destacou-se a de Leandro Ribeiro, reconhecido como o primeiro “desbravador” da região (COSTA ZUMAETA, 2018, p. 39). Casado com Felipa Souza, teve um filho, João Elias Ribeiro, que assumiu a missão de avançar para o interior em busca de áreas menos afetadas pelas cheias.

No final do século XIX, João Elias Ribeiro liderou a primeira expedição ao rio Pardo, acompanhado de seus filhos Manoel e Antônio e de outros dezessete homens, com o objetivo de explorar terras férteis. A jornada, realizada sob chuvas intensas e mata densa, incluiu a dispersão de sementes de cacau ao longo do trajeto. Durante o percurso, observou-se a presença de indígenas — possivelmente pertencentes às etnias Kamakã e Pataxó — que enfrentavam naquele período intensa pressão colonial e territorial (PARAÍSO, 1982, p. 67-70; CUNHA, 1992, p. 133-135). De acordo com o *Jornal da Bahia* (1978, p. 4-5), entre os lugares visitados destacou-se Vargito, antigo espaço de ocupação indígena, onde foi documentado o cultivo de mudas que se expandia até as nascentes do rio Pardo, alcançando também as áreas de Una e Jussari.

O jornal relata que, após trinta dias, o grupo retornou convencido do potencial agrícola da área, que passou a ser denominada Camacã, em referência aos antigos ocupantes do território. Dois anos mais tarde, as primeiras plantações já apresentavam resultados produtivos. Em 1893, uma nova expedição, composta por seis integrantes, foi organizada para avaliar o desenvolvimento das lavouras, o que levou João Elias a planejar a ampliação e a comercialização da produção.

Vale destacar que o conhecimento acerca da fertilidade e da aptidão do solo de Camacã para o cultivo do cacau não era fortuito. Já havia a percepção de que aquele território possuía condições favoráveis à agricultura, o que explica sua escolha como frente de colonização agrícola. Conforme dados disponibilizados pelo Banco do Nordeste do Brasil (s/a, p. 8), “os agricultores residentes à margem do rio Pardo tiveram sua atenção voltada para a margem do rio Panelão, reconhecido por terras férteis e aptas para o cultivo de lavouras nobres”.

Registros orais indicam que, em 1894, João Elias, com os filhos Manoel e Antônio, retornou às áreas de plantio inicial, constatou os bons resultados e estabeleceu a primeira roça de cacau da região. Essa iniciativa impulsionou a ocupação sistemática do território, marcando a transição de um espaço indígena para uma frente de expansão agrícola vinculada ao mercado internacional. A partir do final do século XIX, intensificou-se o povoamento das margens dos rios Panelão e Pardo, com a formação de núcleos agrícolas e frentes habitacionais que constituíram a base territorial do atual município de Camacã (GUIMARÃES, 2001, p. 19).

Apesar das enchentes de 1895, as amêndoas cultivadas em Vargito apresentaram bom desenvolvimento, atribuído à fertilidade natural do solo (GUIMARÃES, 2001, p. 19). Esse

quadro insere-se no processo de reocupação territorial, marcado pela expansão da lavoura cacaueteira sobre terras indígenas e pela política de “integração” que implicava, na realidade, a desterritorialização dos povos originários (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 223-226).

As enchentes de 1895 destruíram roças e desmotivaram produtores; novas cheias, em 1897 e 1898, agravaram a situação e provocaram o abandono de áreas.

Nesse contexto, o médico Felisberto Novaes, juntamente com o coronel Boaventura Ribeiro de Moura, assumiu a liderança na retomada agrícola, promovendo a atração de colonos. Mesmo após nova enchente no final do século, alguns pés resistiram, assegurando a continuidade do plantio. As amêndoas de Vargito continuaram a apresentar bom desenvolvimento, reforçando a percepção de alta fertilidade do solo (GUIMARÃES, 2001, p. 19). Tal cenário compõe o movimento de reocupação territorial e de avanço da lavoura cacaueteira sobre terras indígenas, associado à política de “integração” e à desterritorialização dos povos originários (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 223-226).

Em 1906, João Elias voltou à região para abrir estradas vicinais e auxiliar na manutenção das plantações. Já casado com Carolina Ribeiro, foi sucedido pelos filhos Manoel e Antônio, que lideraram a chamada “grande expedição” subindo o rio Pardo a partir de Canavieiras. Segundo a tradição oral e memorialistas locais, essa empreitada consolidou a ocupação da área que daria origem ao município de Camacã (COSTA ZUMAETA, 2018, p. 39).

Por razões pessoais, João Elias adotou o sobrenome “Vargens”, passando a ser conhecido como Dr. João Vargens. A ele é atribuída a fundação da Fazenda Camacã, considerada marco inicial do povoamento, e sua atuação como prefeito de Canavieiras incluiu a delimitação da área geográfica do futuro município (COSTA ZUMAETA, 2018, p. 39).

Esse cenário reforça o processo de reocupação territorial e de avanço da lavoura cacaueteira sobre terras indígenas, associado à política de “integração” e desterritorialização dos povos originários (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 223-226).

A localidade passou a ser conhecida como Vargito, denominação associada às várzeas férteis que caracterizavam a paisagem. Importa destacar que tal ocupação não se deu sobre terras desabitadas, mas sobre espaços ancestralmente habitados por diferentes povos indígenas — Aimoré, Pataxó, Kamakã-Mongoyió, Botocudo e Tupiniquim — cuja presença foi sistematicamente invisibilizada por narrativas fundacionais que exaltaram o protagonismo dos “desbravadores” (COSTA ZUMAETA, 2018, p. 40).

Segundo narrativas locais, os primeiros núcleos de povoamento que deram origem a Camacã resultaram de expedições agrícolas lideradas pela família Ribeiro e outros “pioneiros” (COSTA ZUMAETA, 2018, p. 41). A escolha das áreas para cultivo esteve condicionada às características ambientais. As enchentes dos rios Pardo e Jequitinhonha, entre 1913 e 1914, destruíram quase totalmente as plantações ribeirinhas. Esse evento é rememorado por moradores, como o senhor Zé Campos, que, referindo-se à memória materna, relatou que em 1917 “nesta região chovia quase 350 dias no ano [...] minha mãe anotou [isso] num caderno [...] tudo era chuva” (COSTA ZUMAETA, 2018, p. 41).

Nesse contexto, a zona de Vargito consolidou-se como área estratégica para a lavoura cacauera. Situada em região interiorana, menos sujeita a inundações, reunia condições de fertilidade e estabilidade climática que favoreciam a permanência e intensificação dos cultivos, tornando-se atrativa para o avanço da fronteira agrícola.

Conforme Costa (2024, p. 19-20), as primeiras plantações de cacau no sul da Bahia foram majoritariamente introduzidas por meio do regime de “contratos”. Garcez e Mattoso (1976, p. 588) observam que o desbravamento ocorreu com o uso predominante de mão de obra de terceiros, caracterizada pela informalidade e temporariedade. Os “contratistas” firmavam acordos por prazo determinado, realizavam o plantio de um número específico de cacauzeiros e cuidavam das plantas até a primeira colheita, recebendo pagamento por pé cultivado.

O padre dominicano-francês Camillo Torrend, integrante da Companhia de Jesus e cientista vinculado ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), radicou-se no Brasil em 1914, dedicando-se à botânica e à micologia. Ao longo de sua trajetória, realizou diversas excursões pelo país, coletando espécies vegetais — algumas inéditas —, como o fungo *Torrendia Pulchella*. Suas contribuições científicas incluem artigos publicados na revista portuguesa *Brotéria*, primeira publicação no Brasil dedicada à História Natural (CONCEIÇÃO, 2014).

Em janeiro e fevereiro de 1925, Torrend recebeu do bispo de Ilhéus, Dom Manoel Paiva, a incumbência de assumir provisoriamente a freguesia de Canavieiras durante o período de férias. A oportunidade foi decisiva para concretizar um antigo desejo, inspirado pela leitura da obra “Geologia do Brasil”, de T. Hart: conhecer a região do rio Pardo. Como suas atividades estavam concentradas em Salvador, viagens de exploração só eram possíveis durante as férias,

e o convite para ser vigário por dois meses representou a ocasião ideal para empreender seus estudos (FERREIRA, 2017, p. 98).

No exercício do cargo, Torrend transitou por toda a área da freguesia e realizou três excursões à zona do rio Pardo. Dessas viagens resultou um relatório apresentado ao IGHB, contendo levantamento geológico, descrição das características do solo, das rochas e dos minérios, além de observações sobre a expansão da lavoura cacaueteira e a presença de populações indígenas na região (SAMPAIO, 1925, p. 93-108).

Em 1918, o missionário havia publicado na revista *Brotéria* artigos sobre a cultura do cacau, recomendando que os produtores lavassem as amêndoas antes de ensacar o cacau fermentado, a fim de remover resíduos e melhorar a qualidade. Essa prática, testada pelo intendente de Una, Dr. Almeida, resultou em retorno positivo de diferentes mercados, que passaram a equiparar o produto ao cacau venezuelano (SAMPAIO, 1925, p. 97-98).

A primeira excursão de 1925 demandou seis horas de navegação pelo rio Pardo, em direção ao local denominado Jacarandá — hoje o município de Santa Luzia —, utilizando uma lancha movida a gasolina. Durante o percurso, Torrend visitou a zona diamantífera do rio Salobro, onde constatou a ausência de rochas diamantíferas, restando apenas camadas sobrepostas de cascalho (SAMPAIO, 1925, p. 93-108). Embora admitisse não ter formação em engenharia, sugeriu a possibilidade de tornar parte do rio navegável para lanchas, com baixo custo. A medida tinha como propósito agilizar o escoamento de produtos e fomentar o turismo, permitindo que viajantes chegassem à região com mais facilidade (SAMPAIO, 1925, p. 97).

Na terceira excursão, o missionário percorreu o trajeto de Canavieiras até o alto rio Pardo, passando pelas matas do Lapão e da Panella Central. A expedição, com duração de dez dias, atravessou áreas pouco habitadas, descritas como “caminhos de lama até a barriga do animal”. Na região, foram encontradas famílias que, devido às dificuldades de deslocamento a igrejas ou capelas, aguardavam a visita do missionário para a realização de batismos (SAMPAIO, 1925, p. 98).

A excursão contou com a presença do Delegado de Terras de Canavieiras, Boaventura Ribeiro, e do estudante de medicina José Mangieri. Boaventura, engenheiro civil, pertencia a uma das famílias colonizadoras mais influentes da região, sendo filho de João Elias Ribeiro — considerado o desbravador da região de Vargito — e irmão de João Ribeiro Vargens, advogado e político que exerceu o cargo de intendente de Canavieiras entre 1920 e 1923. Conforme Santos

(2010), João Ribeiro Vargens expandiu a lavoura cacaeira para além das propriedades herdadas, consolidando o poder econômico e político familiar (OLIVEIRA, 2009, p. 193; SANTOS, 2010).

A análise de Santos (2010) sobre a formação da elite agrário-política de Camacã revela que a família Ribeiro detinha significativo controle sobre a distribuição de terras. Boaventura ocupou o cargo de Delegado de Terras por quase três décadas, sendo responsável pela concessão de títulos fundiários. Foi nesse contexto que Torrend tomou conhecimento de João Antônio da Silva, conhecido como João Caboclo ou João Flechado, intérprete da língua indígena e ex-funcionário da Missão Rondon.

Informado sobre sua presença, Torrend convidou-o para uma longa conversa, na qual obteve informações relevantes sobre os povos indígenas locais (SAMPAIO, 1925, p. 101).

Segundo o testemunho, João Caboclo informou que a região das matas de Água Preta era habitada por numerosos Tupinambá e que, nas margens do rio Jequitinhonha, existia uma comunidade Pataxó. Esses povos transitavam por áreas extensas de mata entre Itabuna, Vitória da Conquista e o rio Pardo, ocupando, segundo estimativas de Boaventura Ribeiro, cerca de 300 léguas quadradas. Havia ainda conflitos interétnicos, com Tupinambás e Pataxós enfrentando-se regularmente (SAMPAIO, 1925, p. 102).

Diante desse cenário, a nomeação de Boaventura Ribeiro para definir a localização de uma reserva indígena atendia a interesses estratégicos da elite fundiária. A política implementada visava restringir os indígenas a um espaço delimitado, com o propósito de “separá-los dos brancos” e, simultaneamente, liberar porções de terras para o avanço da produção cacaeira. Para viabilizar a proposta, Torrend recomendou que o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia nomeasse um delegado responsável pela tarefa e indicou Boaventura para o cargo, considerando sua posição e sua experiência acumulada durante as viagens (FERREIRA, 2017, p. 107).

Torrend também delineou a administração e os custos previstos para a reserva. No primeiro ano, estimava-se a necessidade de 20 contos para cobrir as despesas com o delegado responsável pelas medições e com um missionário encarregado da catequese. Nos anos seguintes, além do missionário, seria necessário contratar um intérprete e pagar um salário mensal a um inspetor ou fiscal — função que poderia ser exercida pelo próprio Delegado de

Terras de Canavieiras. Assim, ainda que as terras fossem formalmente destinadas aos indígenas, o controle efetivo permaneceria nas mãos de Boaventura Ribeiro (SAMPAIO, 1925, p. 105).

A análise das viagens e propostas de Camillo Torrend no sul da Bahia demonstra que suas iniciativas, embora apresentadas como científicas e missionárias, estavam imbricadas nas dinâmicas de poder local. A escolha de Boaventura Ribeiro como responsável pela definição e fiscalização da reserva indígena expressa essa interdependência. Por cerca de três décadas, Boaventura exerceu controle estratégico sobre a gestão e a distribuição de terras na região. Ao indicar um agente alinhado aos interesses da elite fundiária para gerir uma área destinada oficialmente aos povos indígenas, reforçou-se o controle oligárquico sobre o território, mesmo sob o pretexto de proteção e pacificação. Ao concentrar os indígenas em uma área segregada, essa política liberava terras para a monocultura do cacau e assegurava a continuidade do poder político e econômico das mesmas redes familiares.

Nesse sentido, a atuação de Boaventura Ribeiro — amparada pelo prestígio de Torrend e pelo reconhecimento institucional do IGHB — constituiu um ponto de intersecção entre a política indigenista e os interesses oligárquicos locais, demonstrando que, no período da Primeira República, a questão indígena foi frequentemente instrumentalizada na consolidação de estruturas de dominação territorial.

Entretanto, o processo de ocupação das terras do sul da Bahia foi marcado por conflitos, disputas de posse e formação de grandes propriedades. Havia práticas ilícitas — vendas clandestinas, falsificação de escrituras e inserção de informações falsas — frequentemente direcionadas contra posseiros com poucos recursos. Nessas situações, viúvas figuravam entre as vítimas recorrentes, embora algumas conseguissem registrar perdas junto às autoridades locais (GARCEZ; MATTOSO, 1976, p. 588).

Com o tempo, consolidou-se uma estrutura fundiária concentrada nas mãos de um grupo restrito, fortemente associado à família Ribeiro, herdeira direta das plantações do novo distrito. Conforme Ferreira (2017, p. 102), essa elite cacaueira articulou-se politicamente para manter sua hegemonia territorial, utilizando posições institucionais para consolidar um modelo patrimonialista e excludente no acesso à terra e ao poder político. João Ribeiro Vargens teve papel central na expansão da lavoura, ultrapassando os limites das terras herdadas e tornando-se figura decisiva na ocupação agrária do sul da Bahia.

No estudo sobre a formação da elite agrário-política de Camacã, Santos (2010) ressalta a relevância da família Ribeiro no processo de distribuição de terras, com destaque para Boaventura Ribeiro, que permaneceu aproximadamente três décadas à frente da Delegacia de Terras, sendo responsável pela emissão dos títulos fundiários da região.

Vale destacar que o município Camacã não surgiu inicialmente vinculada geograficamente a Canavieiras. Em 1928, a localidade era identificada pelo topônimo Serra da Onça, constituindo a sede do distrito de Santa Clara, denominação posteriormente alterada para Vargito em 1938 (GUIA CULTURAL DA BAHIA, 1999).

Nesse período, o município de Canavieiras abrangia quase todo o território do sul da Bahia, mas Camacã ainda não fazia parte de sua delimitação administrativa. Somente em 1938, com o Decreto Estadual nº 11.089, o distrito passou a integrar sua jurisdição, em virtude da perda territorial de Canavieiras, que teve áreas desmembradas e redistribuídas entre os distritos de Novo Horizonte, Rio Salsa e Serra da Onça, incorporados a Mascote, Natal, Ouricana e Vargito (atual Camacã). O processo de formação territorial de Camacã foi caracterizado por múltiplos recortes e redefinições administrativas, refletindo sobretudo a lógica política e os interesses econômicos do município de Canavieiras.

A formação territorial de Camacã foi marcada por sucessivos recortes e rearranjos administrativos, refletindo os interesses econômicos e políticos de Canavieiras. Apesar de compor a região da Serra da Onça, a localidade permaneceu, por longo tempo, subordinada ao município, revelando uma dinâmica de dominação político-territorial.

Torna-se necessário questionar a narrativa amplamente difundida que apresenta os “desbravadores” como fundadores de uma região supostamente inabitada, guiados por uma idealizada “visão de futuro”. Tal perspectiva, presente na literatura regional e na memória coletiva, sustenta a equivocada noção de “território vazio”, pronto para ocupação. Na realidade, essa visão apaga a presença histórica dos povos indígenas, silencia suas territorialidades e desconsidera seu papel na conformação do espaço regional. Segundo Oliveira (2016), esse processo insere-se na lógica mais ampla de formulação de narrativas coloniais, que tendem a marginalizar e fragmentar a memória indígena, limitando-a a registros pontuais e desarticulados no campo historiográfico e no imaginário social.

No sul cacauero, essa construção não permaneceu restrita ao plano simbólico. Ao naturalizar a ideia de terras “disponíveis” à ocupação, ela funcionou como base de legitimidade

para a expansão de posses, para a abertura de roças e fazendas e para a consolidação de redes econômicas interessadas na valorização fundiária. O passo seguinte foi a institucionalização dessa visão por meio do aparato legal, que passou a “traduzir” ocupações e disputas territoriais em categorias administrativas e procedimentos de legitimação. Nesse sentido, a regulamentação fundiária operou como mecanismo de conversão da ocupação em propriedade, ao mesmo tempo em que ampliou o alcance estatal sobre as terras devolutas e sobre áreas historicamente ocupadas por povos indígenas. A Lei estadual nº 198, de 1897, aparece na historiografia como marco do ordenamento republicano baiano, definindo parâmetros para a discriminação e legitimação de terras e reafirmando a centralidade da norma na corrida por regularização na zona de fronteira cacauera.

Na Bahia, esse processo de regulamentação foi institucionalizado com a Lei estadual nº 198, de 1897, que criou as Delegacias de Terras e estabeleceu normas para a regularização das posses anteriores a 2 de julho de 1891. A legislação previa prazos específicos para a regularização, os quais, no entanto, foram sucessivamente prorrogados até 1921 (OLIVEIRA, 2002, p. 33). Em 1928, a Associação Comercial de Itabuna pleiteou nova prorrogação junto ao governo estadual, demonstrando o intenso interesse de setores econômicos na formalização de terras consideradas de uso público (GUERREIRO DE FREITAS; GARCEZ, 1979, p. 32).

Entre 1898 — ano da implantação efetiva da legislação — e 1930, o sul da Bahia concentrou mais de 68% de todos os processos de aquisição de glebas estaduais, somando cerca de 10.355 registros (FALCON, 1995, p. 42; LINS, 2013). Esses números revelam uma política fundiária de caráter concentrador, voltada à apropriação privada de extensas áreas, muitas delas tradicionalmente ocupadas por povos indígenas.

No que concerne à questão fundiária indígena, verifica-se que as terras historicamente ocupadas por populações originárias se tornaram alvos privilegiados das elites oligárquicas regionais, sobretudo após a promulgação da Lei nº 198. Esse dispositivo não apenas ratificou a extinção das aldeias — já prevista na Lei nº 86 —, como também classificou esses territórios como terras devolutas, ignorando o regime de posse coletiva que estruturava a vida social, econômica e cultural dos povos indígenas. Além disso, impôs-se às comunidades originárias a obrigação de registrar, no prazo de quatro anos, as terras que ocupavam, como condição para a garantia formal da posse (FERREIRA, 2017, p. 83).

Essa exigência, totalmente alheia às barreiras sociais, culturais, linguísticas e jurídicas enfrentadas pelos indígenas, funcionou como instrumento de esbulho jurídico, acelerando a desterritorialização e aprofundando a vulnerabilidade das populações originárias no contexto republicano.

A lógica jurídica imposta pela Lei nº 198 estruturava um modelo de propriedade fundiária individualista e excludente, incompatível com os princípios de coletividade e uso comum que regiam a organização socioterritorial indígena. Poucos meses após a promulgação da lei, o governador Luiz Vianna sancionou o Decreto nº 18, de 20 de novembro de 1897, que regulamentou sua execução. O regulamento detalhava os procedimentos para a aplicação da lei, com ênfase nas terras dos antigos aldeamentos, estabelecendo critérios para sua redistribuição em lotes individuais e os mecanismos de legitimação fundiária. Ao institucionalizar a fragmentação da terra indígena em propriedades particulares, o Estado baiano contribuiu para a desestruturação das formas tradicionais de ocupação e reprodução sociocultural, legitimando, sob amparo legal, a expropriação dos territórios ancestrais.

De modo geral, o arcabouço jurídico instituído pela legislação de terras na Bahia não apenas falhou em proteger os territórios indígenas, como operou como instrumento facilitador da colonização e da apropriação institucionalizada das terras indígenas por sujeitos externos às comunidades originárias. A ocupação intensiva do solo, impulsionada pela expansão da lavoura cacaueira e pela valorização fundiária, encontrou respaldo no aparato estatal, promovendo a continuidade das invasões, agora legitimadas por normas legais que ignoravam os direitos originários.

A Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, marcou o fim do regime monárquico e inaugurou um novo modelo político-institucional no Brasil, baseado em princípios liberais, centralização estatal e modernização territorial. Contudo, mesmo sob a retórica de progresso e cidadania, o novo regime não promoveu transformações estruturais no tratamento dos povos indígenas, reproduzindo e, por vezes, aprofundando as práticas excludentes herdadas do período imperial.

Durante o Império, a política indigenista esteve profundamente vinculada às missões religiosas e estruturada sob a lógica assimilacionista, sustentada pelo pressuposto de que os povos indígenas deveriam ser civilizados e incorporados à sociedade nacional. Como observa Ferreira (2017, p. 79-80), o conjunto de leis e decretos promulgados ao longo do período

imperial viabilizou a liberação gradual dos territórios tradicionalmente ocupados, favorecendo especialmente a expansão agrícola. No sul da Bahia, a extinção dos aldeamentos significou a abertura das últimas áreas até então resguardadas, que rapidamente foram convertidas em espaços estratégicos para a consolidação da economia cacaueteira.

Com a Proclamação da República, alimentou-se a expectativa de que esse paradigma seria reconfigurado, especialmente com a promulgação da Constituição de 1891. Contudo, tal expectativa não se concretizou: a nova Carta Magna mostrou-se completamente omissa quanto à existência dos povos indígenas e de seus territórios, deixando de reconhecê-los como sujeitos de direito e de estabelecer marcos legais de proteção (CUNHA, 1992, p. 274).

Essa omissão constitucional criou um vácuo jurídico que favoreceu a legalização de dispositivos voltados à expansão da fronteira fundiária sobre áreas tradicionalmente ocupadas por povos indígenas.

O artigo 64 da Constituição de 1891 delegava aos estados a competência para legislar sobre as terras devolutas, restringindo à União apenas o controle sobre áreas consideradas estratégicas, como as faixas de fronteira. Essa descentralização permitiu às elites regionais ampliar sua autonomia sobre a gestão territorial, favorecendo um processo de apropriação sistemática de territórios indígenas por meio de registros cartoriais, títulos de propriedade e mecanismos legais de legitimação fundiária. Como destaca Manuela Carneiro da Cunha (1992), a definição de “terras devolutas” — aquelas sem titularidade formal — foi indevidamente aplicada às terras tradicionalmente ocupadas, ignorando seu regime de posse coletiva, o uso consuetudinário e sua condição jurídica de bens da União.

A instauração da República resultou em transformações expressivas no aparato jurídico-administrativo, mas não implicou rupturas efetivas na lógica excludente voltada às populações indígenas. A Constituição de 1891 silenciou quanto aos direitos originários sobre terras tradicionais, transferindo aos estados a responsabilidade sobre as terras devolutas e abrindo, assim, novas possibilidades de apropriação fundiária (CUNHA, 1992; OLIVEIRA, 2016).

Com a nova ordem republicana, coube aos estados regulamentar e fiscalizar a ocupação das terras devolutas. Lígia Osório destaca que a Constituição de 1891 conferiu autonomia às unidades federadas para elaborarem suas próprias Constituições e legislações sobre a questão territorial, desde que observados os princípios da Constituição Federal. Dessa forma, as Assembleias Legislativas estaduais tornaram-se responsáveis por legislar sobre suas terras

devolutas, espaço permeado por disputas e por forte pressão de grupos econômicos locais (FERREIRA, 2017, p. 79-80).

A instabilidade política dos primeiros anos da República e a lentidão na regulamentação da questão fundiária refletiram-se diretamente no processo de expansão agrícola. Diversos estados só trataram do tema com a promulgação de suas Constituições, entre 1891 e 1892. Na Bahia, esse movimento foi semelhante: a primeira Constituição estadual foi promulgada em 1891 e, apenas no ano seguinte, aprovou-se uma lei tratando, de forma bastante superficial, da questão das terras. Posteriormente, outras normas foram implementadas, como a Lei nº 86, de 1895, e a Lei nº 198, de 21 de agosto de 1897, que reforçaram a expansão da fronteira agrícola em detrimento dos territórios indígenas (FERREIRA, 2017, p. 79-80).

Nas primeiras décadas do regime republicano, diferentes setores da sociedade civil passaram a pressionar o Estado por uma solução para a chamada “questão indígena”. Conforme José Mauro Gagliardi, havia três correntes políticas predominantes nesse período. A primeira, representada por H. von Ihering, defendia o extermínio dos indígenas considerados “bravos”, vistos como obstáculo ao desenvolvimento nacional. A segunda defendia a assimilação dos povos indígenas por meio da catequese, promovida pela Igreja Católica. A terceira tendência defendia a criação de um órgão estatal laico que garantisse proteção e direito à terra. Apesar das diferenças, ambas as últimas correntes compartilhavam o pressuposto de que os povos indígenas deveriam ser integrados à sociedade brasileira (FERREIRA, 2014, p. 15-16).

Como resultado das constantes denúncias sobre violência, extermínio e omissão estatal, foi criado em 1910 o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), durante o governo de Nilo Peçanha. Idealizado por Cândido Rondon, o órgão representou a institucionalização da política indigenista no contexto republicano. Sua atuação, entretanto, foi marcada por uma lógica assimilacionista de inspiração positivista, orientada pela missão de proteger, pacificar e integrar os indígenas à sociedade nacional, sob a concepção de que estariam em estágio “inferior” de civilização (CUNHA, 1992). Embora inicialmente direcionado à proteção, o SPI frequentemente atuou como mediador dos interesses expansionistas do Estado e das elites agrárias, contribuindo para o controle territorial e o disciplinamento cultural das comunidades indígenas.

Contudo, tal orientação estava profundamente imersa na lógica do assimilacionismo e da tutela. Partia-se da premissa de que os indígenas deveriam ser incorporados aos valores,

normas e instituições da sociedade envolvente, em detrimento da preservação de suas formas autônomas de organização social e territorial. Como analisa João Pacheco de Oliveira (2016), o SPI atuava mais como instrumento de regulação e controle das populações indígenas e de seus territórios do que como efetivo garantidor de seus direitos, reforçando práticas coloniais de subalternização e disciplinamento.

Embora o SPI tenha desempenhado papel relevante na criação de postos indígenas e na mediação de conflitos em algumas regiões, acumulou inúmeras denúncias de descaso, corrupção e práticas abusivas. As investigações realizadas pela CPI de 1967 revelaram casos sistemáticos de violência, exploração e negligência por parte de servidores, culminando na extinção do órgão e na criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Sob essa perspectiva, o SPI, embora surgido sob o discurso da proteção, operou, na prática, como braço do Estado voltado ao disciplinamento das populações indígenas, à fragmentação dos territórios e ao avanço das frentes econômicas e civilizatórias. Como destacam Cunha (1992) e Oliveira (2016), sua atuação contribuiu diretamente para a territorialização forçada dos povos indígenas, para a desestruturação de suas formas de vida e para o fortalecimento de uma política indigenista pautada na negação da diversidade étnica e cultural do país.

Conforme Ferreira (2017, p. 130), a política indigenista executada pelo SPI, ao buscar integrar os povos indígenas à “civilização”, configurou-se como um projeto estatal de colonização. Inserido em um processo de territorialização, esse projeto implicou a organização dessas populações em espaços distintos de seus territórios tradicionais. Torna-se, portanto, fundamental examinar como se deu a territorialização das comunidades indígenas na reserva administrada pelo SPI no sul da Bahia e como esses grupos estabeleceram novas relações com o território, possibilitando múltiplas transformações de ordem sociocultural.

## 2.2 Território em Disputa: Pacificação Forçada, Militarização e Desterritorialização Indígena no Sul da Bahia

A criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), instituído pelo Decreto-Lei nº 8.072 de 20 de junho de 1910 e subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, representou a adoção de uma política tutelar

voltada à “pacificação” e assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional (BRASIL, 1910). Idealizado por Cândido Mariano da Silva Rondon, o órgão buscava substituir a lógica repressiva militar por uma tutela civil, orientada pelo lema “morrer se preciso for; matar nunca”. No entanto, como observa Oliveira (2016), essa política era marcada por contradições profundas: ao mesmo tempo em que afirmava garantir a integridade física dos indígenas, reorganizava compulsoriamente suas formas de vida, legitimando a expansão fundiária e subordinando-os ao projeto econômico dominante.

O decreto de 1910 previa, entre outros aspectos, a legalização das posses indígenas, a cessão de terras devolutas para povoações, bem como a medição, demarcação e garantia de usufruto exclusivo aos povos originários. Proibia-se, ainda, a alienação ou arrendamento dessas áreas, que deveriam permanecer inalienáveis (BRASIL, 1910). Contudo, como nota Cunha (1992), o arcabouço jurídico da Primeira República manteve a omissão estrutural da Constituição de 1891, que simplesmente ignorou os povos indígenas como sujeitos de direitos.

A estrutura do SPILTIN organizava-se em três níveis: diretoria geral, inspetorias regionais e, no âmbito local, postos e centros agrícolas. Essas unidades não correspondiam aos territórios tradicionais, mas funcionavam como dispositivos administrativos de controle e mediação do contato (Souza Lima, apud Ferreira, 2017, p. 28). O inspetor regional desempenhava papel central, sendo responsável por negociações com autoridades, contratação de pessoal, delimitação de terras e implementação de medidas de pacificação.

Nesse contexto, entre 1910 e 1911, foi inaugurada a Inspeção da Bahia, sob responsabilidade do inspetor Pedro Maria Trompowsky Taubois, militar catarinense alinhado ao positivismo rondoniano (FERREIRA, 2017, p. 29). Sua missão consistia em organizar postos de atração e entrepostos provisórios, articulando com o governo estadual a cessão de terras devolutas para constituição de reservas. Em relatórios enviados à diretoria geral, Taubois estimava a população indígena da região em cerca de 1.800 indivíduos, abrangendo famílias Mongoyó, Pataxó e Machacari (COQUEIRO, 2002, p. 41).

Os documentos revelam tanto dificuldades estruturais quanto práticas de agência indígena. Entre fevereiro e maio de 1911, Taubois relatou os primeiros sinais de aproximação com os Pataxó e Camacã, incluindo o replantio de covas de mandioca colhidas em roças locais e a seleção de brindes — facas e canivetes foram aceitos; roupas e espelhos foram rejeitados (FERREIRA, 2017, p. 53-54). Embora interpretados pelo inspetor como indícios de

“civilidade”, esses gestos podem ser compreendidos como formas de resistência adaptativa, revelando discernimento e seletividade cultural diante da pressão integracionista.

A documentação comprova tensões entre a política federal de pacificação e os interesses das elites regionais. Em Belmonte, em 1911, divergências entre autoridades locais e o SPI sobre supostos ataques indígenas revelaram o uso político de narrativas para justificar ações militares. Enquanto o inspetor defendia métodos pacíficos, fazendeiros e autoridades pressionavam por respostas repressivas (FERREIRA, 2017, p. 58). Diante da falta de respaldo institucional e do avanço das forças estaduais, Taubois pediu exoneração em outubro de 1911, alegando desgaste físico, emocional e falta de confiança no órgão (FERREIRA, 2017, p. 61).

Assim, a atuação inicial do SPILTIN na Bahia, longe de ser mero esforço técnico-administrativo, integrou uma engrenagem de expansão fundiária articulada à economia cacaueteira. A política de “atração e pacificação” revelou-se instrumento de territorialização coercitiva e reorganização compulsória das práticas sociais indígenas. Contudo, os relatos de Taubois evidenciam que, mesmo sob tais pressões, os indígenas mantiveram agência, expressa por meio de práticas agrícolas, seleções intencionais e negociações simbólicas.

Após sua saída, instaurou-se uma lacuna nos registros oficiais até a década de 1920, sinalizando a fragilidade do órgão diante da força das elites regionais e da convivência estatal com interesses fundiários (FERREIRA, 2017; COQUEIRO, 2002).

Além do descaso constitucional, o marco legal da Primeira República favoreceu a apropriação privada de terras indígenas sob o pretexto de “desuso” ou “abandono”. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em vez de se opor a essa lógica, frequentemente operou como instância de reorganização da presença indígena em moldes compatíveis aos interesses do Estado e do mercado. A implantação de postos e aldeamentos, muitas vezes distantes das terras de ocupação tradicional, tinha como objetivo não apenas pacificar grupos classificados como hostis, mas integrar os indígenas a regimes agrícolas, desarticulando suas estruturas sociais. Conforme Oliveira (2016), a territorialização imposta envolvia a domesticação de espaços e práticas culturais, sob a retórica da civilização e do progresso.

Na região cacaueteira da Bahia, a expansão da monocultura intensificou disputas territoriais, empurrando povos como Kamakã, Pataxó, Mongoió, Botocudo e Tupiniquim para zonas menos valorizadas ou para aldeamentos. O SPI, longe de atuar como barreira à espoliação, tornou-se mediador da desterritorialização, regulando a permanência indígena em condição

tutelada e subalterna. Assim, a política indigenista da Primeira República se inscreve na lógica da colonialidade do poder, em que apropriação territorial e apagamento da diferença indígena constituíram pilares estruturais (QUIJANO, 2005).

Após a exoneração de Pedro Maria Trompowsky Taubois, em 1911, verifica-se uma lacuna documental sobre a atuação do Serviço no sul da Bahia, sugerindo provável suspensão das atividades até 1920 (FERREIRA, 2017, p. 62). A partir de 1912, estabeleceu-se uma única inspetoria para Bahia e Espírito Santo, que em 1913 passou a incluir também Minas Gerais, chefiada pelo engenheiro-militar Antônio Martins Vianna Estigarribia, sediada em Vitória (PERES, APUD FERREIRA, 2017, p. 62).

Apenas em 1922 novos relatórios voltaram a mencionar os povos do sul da Bahia. Um telegrama do tenente João Antônio Teixeira Lage relatou uma chacina contra os Pataxó, na qual adultos foram exterminados e crianças sobreviventes distribuídas entre famílias locais. Embora sem detalhes, Estigarribia registrou o episódio e afirmou ter advertido previamente sobre risco de massacre, sugerindo a transferência dos indígenas para o Posto de Pancas, no Espírito Santo — medida não adotada (FERREIRA, 2017, p. 62-63). Em 1923, o inspetor Samuel Henriques da Silveira Lobo reiterou a denúncia, confirmando assassinatos de Pataxó e a repartição de crianças entre famílias “civilizadas” (COQUEIRO, 2002, p. 43).

Tais episódios revelam a permanência de práticas de violência e cativeiro indígena em pleno período republicano. Como analisa Perrone-Moisés (1992), essas práticas têm raízes coloniais assentadas em legislações ambíguas que legalizaram a escravização de indígenas sob pretextos como “guerras justas” ou “resgates”. A continuidade dessa lógica no século XX decorre da ausência de fiscalização do SPI e do poder das elites locais, que atuavam à margem do discurso oficial de proteção (FERREIRA, 2017, p. 64).

Outro elemento revelador da fragilidade do SPI na Bahia é sua colaboração com a Igreja Católica. Em Ilhéus, foi fundado um centro de catequese voltado ao aldeamento de Kamakã e Pataxó, que recebia subsídios do órgão indigenista. Essa parceria, ainda que contraditória com a laicidade do Estado, evidencia a dependência de estruturas religiosas para implementação das políticas indigenistas (FERREIRA, 2017, p. 65).

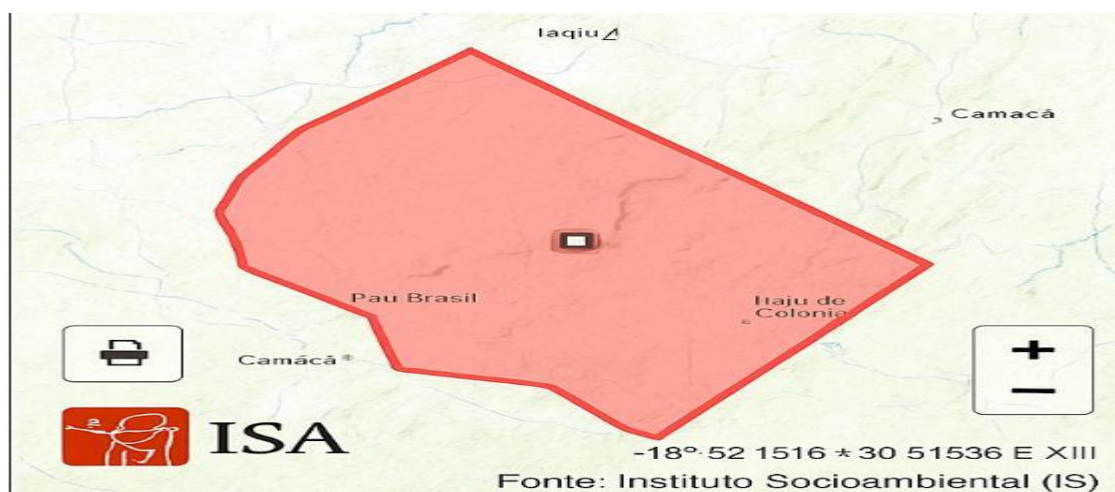
A consolidação da ocupação colonial no sul da Bahia esteve vinculada à criação do Quartel do Salto do Rio Pardo, cuja função era preparar o território indígena para instalação de povoados coloniais. Para tanto, missionários e recursos foram mobilizados a fim de ampliar o

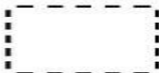
número de aldeamentos, liberando áreas para assentamento de colonos, já que os povos originários eram considerados entraves à expansão territorial (PARAÍSO, 1982, p. 4).

A implantação do quartel implicou a divisão dos Pataxó em dois grupos: ao sul do Rio Pardo e ao norte, este último posteriormente identificado como Pataxó Hã-Hã-Hãe. Nesse processo, a política de aldeamento contribuiu para a perda contínua das terras indígenas e intensificou seu extermínio, enquanto a expansão agrícola provocou impactos ambientais que exigiram novas adaptações (PARAÍSO, 1982, p. 4).

Na segunda metade do século XIX, a pressão da sociedade nacional sobre os povos indígenas acentuou-se e, ao final do período, quase todas as etnias locais encontravam-se aldeadas, entre elas Maxacali, Malili, Kamakã-Mongoyó e Capochó. Esse processo acarretou redução populacional, embora os Pataxó ainda circulassem pela região, muitas vezes em condições precárias, com territórios cada vez mais reduzidos e ameaçados pelo avanço de colonos e fazendeiros que recorriam a mecanismos legais e ilícitos para expandir seus domínios (PARAÍSO, 1982, p. 4).

Em meio aos conflitos, o governo baiano, sob Francisco Marquês de Góes Calmon, instituiu a Reserva Caramuru-Catarina-Paraguaçu por meio do Decreto nº 4081, de 19 de setembro de 1925, posteriormente regulamentado pelo Decreto do Poder Executivo de 9 de março de 1926 e pela Lei nº 1916, de 9 de agosto do mesmo ano. A norma estabelecia 50 léguas quadradas destinadas à preservação florestal e ao usufruto dos povos indígenas, incluindo Tupinambá e Pataxó (SALVADOR, 1926).



 **Current 90,000 hactareres  
Projetação obipono mímal**

Fonte: Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu: Projeção Territorial de 90.000).<sup>9</sup>

Representação cartográfica da Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu, localizada entre os municípios de Pau Brasil, Camacã e Itaju do Colônia (Bahia). O mapa apresenta a projeção aproximada da área correspondente a 90.000 hectares, conforme estimativas históricas e registros do Instituto Socioambiental (ISA), evidenciando a configuração territorial reconhecida em estudos socioambientais contemporâneos, tomando como referência o centroide geográfico disponibilizado pelo ISA. Essa abordagem utilizou parâmetros de proporção espacial e escala vetorial, garantindo a manutenção do equilíbrio geográfico e da coerência topográfica da base original.

A delimitação foi elaborada com o apoio de ferramentas de inteligência artificial e construída com base em fontes como Paraíso (1982), Souza (2007) e Relatórios da Polícia Militar da Bahia (1936), que descrevem as movimentações e incursões coloniais sobre o território indígena, especialmente após a implantação do chamado “Posto Indígena Catarina Paraguaçu”, no contexto da política tutelar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Esses

---

<sup>9</sup>Projeção elaborada com apoio de Inteligência Artificial (IA), a partir de dados fornecidos pelo autor e informações complementares do Instituto Socioambiental (ISA). Este mapa foi desenvolvido por meio de ferramenta de IA, com finalidade acadêmica e ilustrativa, tomando como base dados e coordenadas históricas disponibilizados pelo autora

documentos indicam que as áreas tradicionalmente ocupadas pelos Kamakã se estendiam por uma faixa contínua que alcançava as margens do rio Pardo e as serras entre Itaju do Colônia e Camacã, compondo uma rede de aldeamentos, roças e trilhas ancestrais que expressavam a territorialidade indígena prévia à delimitação imposta pelo Estado brasileiro.

O mapeamento histórico da área estimada em 90.000 hectares busca reconstruir visualmente a extensão territorial reconhecida nas primeiras delimitações governamentais, em um período no qual a ausência de marcos precisos precedia as transformações provocadas pelas frentes de colonização e pela expansão cacaueteira no início do século XX. Essa representação permite compreender que a demarcação atual, de 54.100 hectares, corresponde apenas a uma parcela reduzida do território original, cuja configuração foi marcada por processos de expropriação e práticas de violência institucionalizada.

Mais do que um exercício de georreferenciamento, essa projeção constitui uma ferramenta de reflexão histórica e pedagógica, ao permitir que docentes e pesquisadores compreendam as transformações do espaço indígena em diálogo com fontes históricas. Evidenciam-se, assim, as disputas entre o território jurídico e o território da memória — este último sustentado pela continuidade cultural e pelas práticas de resistência dos povos originários.

Na prática, porém, a criação da reserva representou uma etapa do processo de expropriação, pois, ao concentrar os indígenas, abriu caminho para que outras áreas fossem destinadas à expansão da agricultura cacaueteira e da pecuária. Apesar do reconhecimento oficial, fazendeiros ignoravam os limites fixados pelo Diário Oficial e continuavam a invadir áreas reservadas aos povos indígenas (PARAÍSO, 1982, p. 18).

Segundo Paraíso (1982, p. 18), tais terras eram altamente valorizadas, pois combinavam terrenos cristalinos, solos férteis e cobertura de floresta tropical com espécies de madeira nobre, como jacarandá, vinhático, cedro, ipê e peroba. Essas condições favoreciam tanto a agricultura quanto a pecuária, tornando a região uma das mais disputadas do Estado da Bahia e justificando, no discurso dos fazendeiros, o uso da violência de jagunços para expulsar e assassinar indígenas que resistiam à ocupação (RIBEIRO, 1982, p. 100).

Em 1926, o capitão Vicente de Paulo Teixeira Vasconcelos foi designado para realizar a medição do Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu, mas sua atuação foi interrompida pela resistência de grileiros, que o ameaçaram de morte e impediram a continuidade da demarcação

(Jacobina, 1963, p. 55). Pouco depois, os grupos indígenas que mantinham vínculos identitários foram compulsoriamente transferidos para a recém-criada Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu, em processo alinhado aos interesses dos grandes produtores de cacau. Tal deslocamento implicou não apenas a perda do território tradicional, mas também a intensificação da marginalização social e cultural, reduzindo os povos originários a uma condição de quase invisibilidade (MADUREIRA, 1873, APUD PARAÍSO, 1982, P. 210).

OLIVEIRA (2016, P. 272) demonstra que a criação de reservas indígenas, frequentemente celebrada no discurso oficial como medida humanitária, serviu, na prática, como instrumento de regulação fundiária, contribuindo para a consolidação do mercado de terras e a valorização da terra como mercadoria. Ao mesmo tempo em que proclamava a proteção dos povos indígenas, o Estado promovia a regularização capitalista da propriedade rural, reforçando o poder das elites agrárias. Essa política, respaldada por militares positivistas, encontrou legitimidade na doutrina rondoniana do “cerco de paz”, que, sob o pretexto de pacificação, perpetuou formas sutis de expropriação e disciplinamento dos povos originários.

Pacheco de Oliveira (2016, p. 309-310) elucida o processo histórico das políticas de controle destinadas às populações indígenas. No que diz respeito ao controle e à mediação entre Estado e povos originários, a trajetória brasileira revela três regimes distintos: a tutela exercida inicialmente por missionários, posteriormente por particulares e, mais tarde, pelo próprio Estado no período republicano. Como a colonização portuguesa era concebida como uma “obra de Deus”, compreende-se o papel central desempenhado pelos religiosos nesse processo, embora a prerrogativa de tutelar os indígenas tenha sido constantemente disputada por moradores locais.

A reforma pombalina, ao propor a emancipação dos indígenas do domínio missionário, transferiu-os à administração laica dos diretores, que passaram a utilizá-los como força de trabalho. Apesar do objetivo de Pombal de promover uma população mestiça que sustentasse a Colônia, o Diretório não gerou avanços econômicos ou administrativos significativos, restringindo-se à secularização do sistema (OLIVEIRA, 2016, p. 309-310).

Durante o século XIX, no Império, a política indigenista inspirou-se nas diretrizes de José Bonifácio de Andrada e Silva, que defendia a retomada dos métodos jesuítas, mas com duas diferenças centrais: rejeitava as “guerras justas”, propondo práticas brandas e persuasivas, e atribuía aos missionários — representados pelos capuchinhos — um papel complementar ao

dos colonos e autoridades locais, e não mais de controle exclusivo sobre os indígenas (OLIVEIRA, 2016, p. 309-310).

No período republicano, o indigenismo institucional não derivou das ideias positivistas, mas do programa do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (1906), que previa a sedentarização dos povos indígenas como forma de integrá-los ao projeto nacional e formar mão de obra local em regiões de difícil acesso. Essa perspectiva explica inclusive a denominação inicial do Serviço de Proteção aos Índios, conhecido como SPILTN, cuja sigla incorporava a expressão “Localização de Trabalhadores Nacionais” (OLIVEIRA, 2016, p. 309-310).

Com o tempo, no entanto, o sertanismo de Cândido Rondon assumiu contornos distintos, aproximando-se dos métodos jesuítas ao buscar isolar os povos indígenas e estabelecer forte controle sobre suas formas de vida. Diferentemente das iniciativas do século XVI, do Diretório Pombalino ou das reformas de José Bonifácio e do Regulamento das Missões de 1845, essa política não tinha como objetivo a integração cultural e econômica, mas a manutenção da disciplina e da ordem nos territórios indígenas.

De maneira sintética, pode-se afirmar que, para o Estado brasileiro, a coexistência de culturas no interior de uma mesma unidade política sempre foi concebida como fenômeno transitório e sujeito a controle, decorrente da conquista. Desde o início da colonização, a posição do indivíduo em relação a essa clivagem determinou sua condição: tutor ou tutelado, educador ou aprendiz, superior ou subalterno. Mesmo após a superação formal desse modelo, sinais sutis de práticas culturais consideradas heterodoxas continuaram sendo utilizados como mecanismos de estratificação social.

Somente com a Constituição de 1988, ao reconhecer as culturas indígenas como parte constitutiva da nação brasileira, a tutela foi finalmente abolida, introduzindo um marco inovador nas relações entre os povos originários e o Estado.

### **2.3 A Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu**

A Reserva Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu situa-se no sul da Bahia, em área estratégica delimitada entre os rios Pardo e Colônia, abrangendo os atuais municípios de Pau Brasil, Camacã, Itaju do Colônia e arredores. As cartas geográficas revelam que esse território

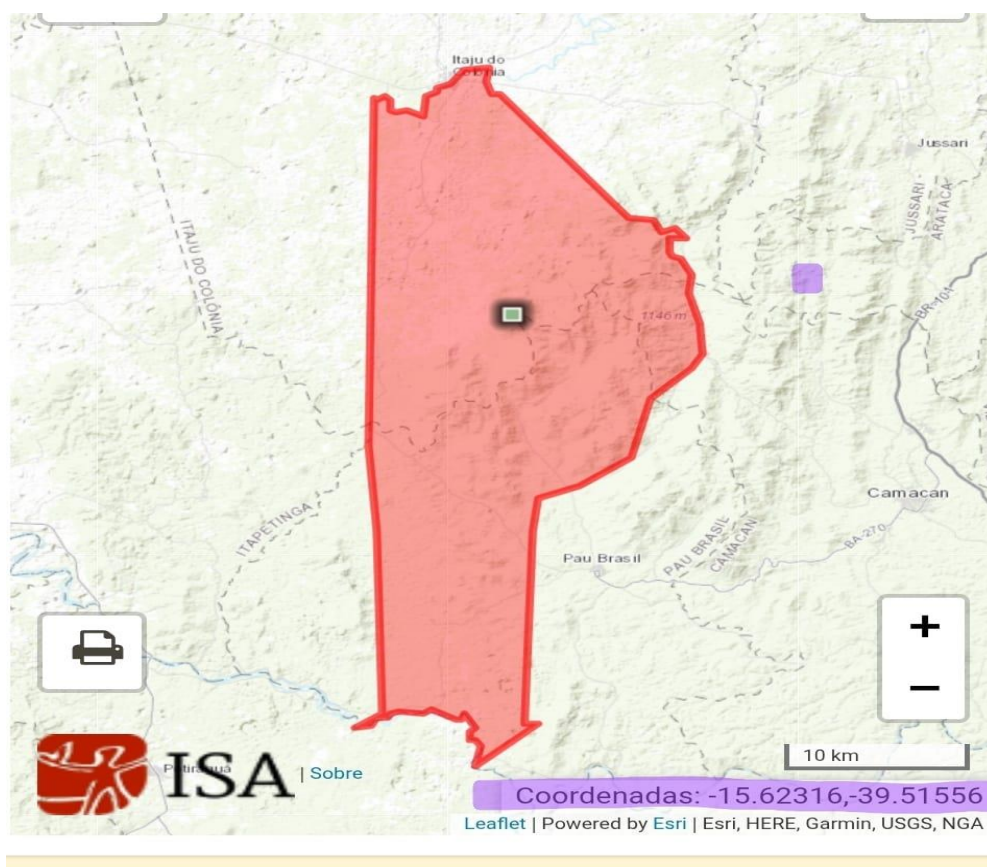
se encontra em zona de transição entre o litoral atlântico (Ilhéus, Una, Canavieiras) e o sertão (Itapetinga), fato que historicamente conferiu grande importância econômica e social à região.

Essa localização possibilitou, desde o período colonial, a circulação de diferentes grupos indígenas — como Kamakã, Baenã, Pataxó e Tupinambá —, mas também a intensa pressão dos colonos interessados na expansão da pecuária, da lavoura cacaeira e, posteriormente, da exploração madeireira e mineral. A proximidade com centros urbanos como Itabuna e Ilhéus evidencia o choque entre territorialidades indígenas e o avanço do modelo agrário-exportador que marcou o sul da Bahia entre os séculos XIX e XX.

Assim, a localização da reserva revela tanto sua importância geográfica — inserida em zona de recursos abundantes e de conexão entre litoral e sertão — quanto as disputas históricas que a atravessam. Mais do que simples delimitação física, trata-se de um espaço marcado pela memória da resistência indígena frente ao avanço do agronegócio, da grilagem e da pressão estatal. A cartografia da área não deve ser compreendida apenas como instrumento técnico de demarcação, mas como registro político que evidencia a lógica estatal de fixar e controlar territórios indígenas dentro de limites rígidos, em oposição à concepção indígena de territorialidade, vinculada a rios, matas e espaços de memória.

Ao longo do tempo, a redução territorial é evidente: a área atual de 54 mil hectares representa perda significativa em relação à extensão original da reserva, estabelecida em 90 mil hectares em 1926. Essa diminuição não foi natural, mas resultado direto da manipulação estatal em favor dos latifundiários e da conivência das autoridades com interesses da economia cacaeira, que avançou sobre as terras indígenas.

Mapa 12 - Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu, localizada entre os municípios de Pau Brasil, Itajú do Colônia e Camacã



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), 2025

Na prática, contudo, a criação da reserva representou uma etapa do processo de expropriação, pois, ao concentrar os indígenas, abriu caminho para que outras áreas fossem destinadas à expansão da agricultura cacaueira e da pecuária. Apesar do reconhecimento oficial, os fazendeiros ignoravam os limites fixados pelo Diário Oficial e continuavam a invadir as áreas reservadas aos indígenas (PARAÍSO, 1982, p. 18).

Além disso, a carta geográfica revela a fragmentação territorial, já que estradas e fazendas cortam a área, evidenciando que o espaço indígena foi continuamente invadido, loteado e apropriado, funcionando como rota de circulação e instrumento de integração à dinâmica econômica regional. Essa fragmentação não apenas restringiu o usufruto da terra, mas também rompeu a continuidade espacial necessária à reprodução social e cultural dos povos indígenas.

O caráter jurídico do documento é central: o mapa tornou-se um marco na disputa judicial, pois reforça a materialidade da terra e legitima, do ponto de vista do Estado, uma

delimitação contestada pelos indígenas durante décadas. Ao mesmo tempo em que busca conferir legitimidade legal, o registro cartográfico explicita as contradições da política indigenista brasileira, marcada pela tensão entre o discurso de proteção e a prática recorrente da desterritorialização.

#### **2.4 Pacificação e resistência no sul da Bahia: o SPI e os povos indígenas diante da territorialização forçada (1932-1937)**

A criação da Reserva Caramuru-Catarina-Paraguaçu deu origem a um processo de povoamento territorial estruturado em mecanismos de captura e pacificação forçada das populações indígenas. Conforme aponta Maria Hilda Baqueiro Paraíso, em relatório apresentado à FUNAI em 1976, há diferentes versões sobre o modo como se deu essa atração e pacificação. Uma delas foi registrada por Darcy Ribeiro, em *Os Índios e a Civilização*, e outra foi relatada por uma indígena pacificada, bem como por moradores locais, revelando a complexidade e as contradições do processo (RIBEIRO, 1970, APUD PARAÍSO, 1976)

Segundo Ribeiro (1970:163/64) a pacificação teria ocorrido em 1934 sic. (1924), quando Telésforo Martins Fontes encontrou os Pataxó, assando uma peça de caça: despojando-se dos pertences e das roupas, Telésforo partiu para o grupo, que assustado se refugiou no mato, só voltando ao ver que o indígena não queria agredi-lo. Segundo o depoimento dos moradores e da índia Barretá, Telésforo Martins Fontes, um imigrante de sergipano, trabalhava na fazenda Bela Nova, de Pedro Fernandes, quando o Cap. Vasconcelos chegou à área para fazer a medição da Reserva, foi empregado como ajudante de campo e após a retirada do militar, ficou encarregado do posto e tendo como responsabilidade atrair os índios que estavam ainda na mata. A identificação da passagem dos grupos era feita graças aos pequenos fogos nos quais acendiam à cabeceira e dos pés de cada grupo familiar para se aquecerem. A equipe de atração saía da sede do PI Caramuru com provisões de alimentos, roupas, sapatos e grandes mantas. Após localizar os índios, que era uma tarefa extremamente difícil por ser muito rápido seu deslocamento, a equipe aguardava o amanhecer para cercá-los, usando os cobertores para defender das possíveis flechas lançadas. Os membros do grupo, depois de cercados, eram vestidos, o que lhes dificultava a movimentação, pois além de não saberem andar com vestimentas e sapatas, enganchavam-se e prendiam-se pela 'roupa no mato acatingado que ali predominava. Após serem trazidos para o Posto eram colocados em grandes galpões, onde dava sua 'iniciação' na cultura branca e ficavam sob forte vigilância, porque as fugas eram constantes, principalmente para pescar no Rio Pardo. Em decorrência disso Fontes

terminou por criar pequenas bases nas Bananeiras, Rancho queimado e Água Branca onde passou acompanhá-los com frequência.” (PARAÍSO,1976, p.19)

O processo de povoamento da Reserva não se restringiu às populações indígenas originárias da região, mas também incorporou grupos provenientes de outras etnias, em razão da extinção de suas aldeias e da política do governo estadual voltada a assegurar o estabelecimento de colonos nacionais nos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas (ILHÉUS, 1998).

A composição populacional da Reserva inclui diversas etnias: os Tupiniquim, aldeados desde o século XVIII; os Botocudo e os Kamakã, provenientes do aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença; além dos Mongoyó e dos Kiriri-Sapuyá, oriundos do aldeamento do Catolé. Outros núcleos também contribuíram com contingentes populacionais, como o aldeamento de São Pedro de Alcântara, conhecido como Ferradas, e os de Salto do Rio Pardo e da Barra do Catolé (Ilhéus, 1998).

Os Kiriri-Sapuyá, por sua vez, sofreram sucessivas expulsões de seus territórios desde 1834, deslocando-se de Pedra Branca e passando por localidades como Valença, Jequié e São Bento, até serem conduzidos ao sul da Bahia, conforme relato do etnólogo alemão Kurt Nimuendaju, resultante de sua visita ao Posto Indígena Caramuru-Catarina-Paraguaçu em 1938 (PARAÍSO, 1976, p. 53).

Cumprido destacar que a criação da Reserva, longe de significar a restituição ou o reconhecimento dos territórios de origem dessas comunidades, implicou a expropriação de suas terras. A área reservada abrangia apenas algumas etnias — notadamente Botocudo, Baenã, Kamakã e Pataxó —, embora segmentos dos Botocudo e de seus subgrupos estivessem distribuídos em diferentes regiões dos vales do rio Doce e do Jequitinhonha. As demais etnias, como os Kiriri-Sapuyá, oriundos do norte da Bahia, e os Tupiniquim de Olivença, foram inseridas em um espaço que não correspondia a seus territórios ancestrais. Essa medida representou uma drástica redução do território historicamente ocupado pelos povos indígenas do Estado.

Mesmo entre Botocudo, Baenã, Kamakã e Pataxó, a delimitação da Reserva não contemplava a extensão plena de seus territórios originários, restringindo-se a uma porção bastante reduzida. Essa delimitação artificial rompeu com o habitat natural desses povos, restringindo severamente sua autonomia de circulação e impondo confinamento em áreas

delimitadas pelo Estado. Ao desconsiderar as formas tradicionais de territorialidade indígena, tal medida funcionou como estratégia de expropriação e disciplinamento.

Como observa Cunha (1992), a política indigenista do período baseava-se em dispositivos de controle e tutela que submetiam os indígenas a um regime jurídico-administrativo de exceção, limitando seu direito de agência sobre a terra. Nesse mesmo sentido, Oliveira (2016) aponta que as reservas funcionaram como instrumentos de territorialização forçada, criados para dissolver vínculos históricos, fragmentar comunidades e subordinar a população indígena a lógicas coloniais de poder.

Assim, a instituição da Reserva, longe de assegurar direitos, configurou-se como mecanismo de subtração territorial e de negação do direito histórico dos povos originários à posse plena de suas terras, reafirmando um padrão estrutural em que a política indigenista se articula aos interesses das elites agrárias e ao projeto de expansão da monocultura no sul da Bahia.

Entretanto, o conjunto documental organizado pelo Museu do Índio, relativo aos processos de pacificação e captura dos povos indígenas, permite uma análise aprofundada do papel do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na consolidação de uma política indigenista marcada pela militarização e pela territorialização forçada no sul da Bahia. Sob o discurso oficial da “pacificação” e da “atração”, postos como Paraguaçu, Tombo de Areia, Guariba e Gongogi foram instituídos como dispositivos de vigilância e disciplinamento destinados não apenas ao confinamento dos povos originários, mas também ao controle da população regional, garantindo condições para a expansão da lavoura cacaueteira.

Contudo, os registros documentais também comprovam a resistência persistente dos povos indígenas, que, diante das invasões territoriais, das tentativas de confinamento e das ações repressivas do Estado, desenvolveram estratégias de enfrentamento e de preservação de seus modos de vida. Esses documentos, organizados por Coqueiros, não apenas desvelam as contradições da política indigenista da Primeira República e da Era Vargas, mas reafirmam a agência histórica de grupos como os Pataxó, os Tupinambá e os Kamakã, que se recusaram a aceitar passivamente a subjugação e a expropriação de seus territórios tradicionais.

Nessa perspectiva, torna-se fundamental expor e analisar os registros que dão materialidade a essas experiências, permitindo compreender de forma mais ampla as tensões entre o projeto estatal de pacificação e as formas de resistência indígena no sul da Bahia.

É nesse contexto que os relatórios de Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, elaborados entre 1928 e 1929, ganham especial relevância ao documentar atividades de “atração” conduzidas por agentes do Posto Paraguaçu, bem como a abertura de picadas e o reconhecimento territorial para futura demarcação (COQUEIRO, 2002, p. 44-45). Esses relatórios, entretanto, revelam as contradições do processo, ao apontar a precariedade administrativa, as invasões de intrusos, práticas de captura de mulheres e crianças e a contestação de proprietários locais — frequentemente apoiados por vereadores e prefeitos — que se opunham à criação da reserva, vista por eles como uma ameaça direta à expansão da lavoura cacaueteira e ao domínio político regional. Assim, o que se apresentava oficialmente como política indigenista de proteção e ordenamento territorial era, na prática, permeado por disputas fundiárias e alianças entre elites locais e agentes públicos, perpetuando a lógica de expropriação e marginalização das comunidades indígenas.

Entre 1931 e 1933, os relatórios do SPI continuaram a registrar invasões, epidemias de paludismo (malária) que dizimaram indígenas no Posto Paraguaçu e protestos de comerciantes e lavradores contra a política indigenista. Paralelamente, intensificaram-se as “turmas de atração”, cujo objetivo era localizar e conduzir indígenas considerados “silvícolas” aos postos, caracterizando práticas de captura e deslocamento forçado (COQUEIRO, 2002, p. 46-47).

Figura 8 - Fotografia Retratando Indígenas, Instalações do SPI



Fonte: COQUEIRO (2002, p. 308)<sup>10</sup>

No mesmo período, a diretoria do SPI relatou a continuidade das obras e das atividades agrícolas no Posto Indígena Paraguaçu, além da realização de expedições para localizar indígenas “silvícolas” que ainda não mantinham contato com o órgão. Em 1931, o auxiliar encarregado geral do SPI na Bahia, Alberto Jacobina, apontou em relatório as condições precárias de funcionamento do serviço, a epidemia de paludismo no Posto Paraguaçu — que resultou na morte de seis indígenas —, as recorrentes invasões por posseiros e a destinação de parte da área para a instalação do Horto Florestal do Estado da Bahia. Registrou, ainda, a produção agrícola expressiva, com destaque para a mandioca, principal alimento da comunidade, além de milho, cana, batata e café (COQUEIRO, 2002, p. 45-46).

Em outubro de 1932, o inspetor regional da Bahia, Alberto Jacobina, encaminhou ao interventor federal Juraci Magalhães um memorial expondo o estado de precariedade do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). No documento, solicitava ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio recursos financeiros, pessoal e materiais necessários para suprir as demandas da Inspeção, cuja jurisdição se estendia da foz do rio Jequitinhonha à foz do rio São Francisco. Relatava, ainda, ações já desenvolvidas, como a construção dos postos indígenas Ajuricaba e Paraguaçu, os esforços de atração dos indígenas e as dificuldades enfrentadas pela administração regional (COQUEIRO, 2002, p. 46).

No início do ano seguinte, em janeiro de 1933, comerciantes e lavradores de Itabuna elaboraram um memorial denunciando a ineficiência do Posto Indígena Paraguaçu. O documento foi encaminhado ao Ministério do Trabalho pelo interventor Juraci Magalhães, por meio do Ofício n. 190, de 7 de fevereiro de 1933, acompanhado de informações redigidas pelo diretor de seção José Bezerra e enviadas ao diretor do SPI em março do mesmo ano. Entre os anexos constavam um mapa de 1930, com esboços das áreas ocupadas por indígenas classificados como “guerreiros”, a localização dos postos de atração e pacificação e os caminhos de acesso, além de proposta de demarcação territorial destinada a Tupinambá, Pataxó

---

<sup>10</sup>Fotografia retratando indígenas, instalações do SPI, a vila indígena em construção e as turmas de atração em atividade.

e outros grupos, fundamentada na Lei Estadual de 1926 e apresentada pelo capitão Moisés Castelo Branco (COQUEIRO, 2002, p. 46).

Em fevereiro de 1933, o encarregado do SPI, Alberto Jacobina, enviou telegrama relatando as graves dificuldades enfrentadas no Posto Paraguaçu. No documento, apontava a escassez de verbas, medicamentos e alimentos, além da elevada mortalidade indígena. Destacava a paralisação das atividades de pacificação e de fixação dos grupos no posto, as invasões das áreas reservadas e a indefinição do Estado da Bahia quanto à doação de terras. O relatório mencionava diretamente os Tupinambá do Aricobé e os Guarani, evidenciando o quadro crítico da política indigenista na região (BAHIA, 3 FEV. 1933; COQUEIRO, 2002, p. 47).

Poucos dias depois, em 21 de fevereiro de 1933, o inspetor regional Samuel Silveira Lobo comunicou, também por telegrama, a ocorrência de conflitos entre os Tupinambá e a população rural no entorno do Posto Paraguaçu. A gravidade dos confrontos mobilizou a Diretoria do Departamento Nacional de Povoamento, no Rio de Janeiro, que, em 25 de fevereiro, emitiu informação crítica aos dados anteriores, examinando as causas das hostilidades e defendendo a atuação do SPI na área (COQUEIRO, 2002, p. 47).

Em 4 de março de 1933, a Diretoria emitiu novo parecer sobre a necessidade de reorganização do Posto Paraguaçu, ressaltando os conflitos persistentes com os Tupinambá. Poucos dias depois, em 8 de março, Samuel Silveira Lobo enviou novo telegrama solicitando auxílio para as atividades de pacificação. O documento foi acompanhado da resposta do chefe da seção do Departamento Nacional de Povoamento, reforçando a gravidade da conjuntura (COQUEIRO, 2002, p. 47).

Em 23 de março de 1933, a Diretoria sediada no Rio de Janeiro expediu ofício solicitando a designação de um encarregado específico para o Posto Paraguaçu, com vistas a regularizar sua administração e enfrentar os desafios que se multiplicavam diante da resistência indígena e das tensões com a população regional (COQUEIRO, 2002, p. 47).

Em 13 de abril de 1933, o inspetor regional da Bahia, Samuel Silveira Lobo, encaminhou ofício ao diretor-geral do Departamento Nacional de Povoamento sobre a atuação do servidor Manuel Silvino Bandeira de Melo e sua transferência para atividades de pacificação na Bahia. Pouco tempo depois, em 16 de maio, José Bezerra, diretor de seção do Departamento, apresentou informação relativa ao processo, avaliando sua conduta profissional e destacando a

necessidade de regularização das terras vinculadas ao Posto Paraguaçu (COQUEIRO, 2002, p. 48).

Entre junho e julho de 1933, uma série de telegramas trocados entre a Inspetoria da Bahia e a Diretoria no Rio de Janeiro evidenciou a preocupação com a vacância do cargo de encarregado do Posto Paraguaçu. Entre 3 e 28 de junho, sucessivas comunicações trataram da solicitação, indicação e nomeação de responsáveis pela administração local.

Na sequência, em 21 de julho de 1933, instaurou-se processo relativo à formação de uma “turma de atração”, organizada por Samuel Silveira Lobo, cuja missão consistia em adentrar o interior da mata para localizar e transferir para o Posto Paraguaçu todos os indígenas encontrados (COQUEIRO, 2002, p. 48).

No mesmo ano, telegramas enviados por Telésforo Martins Fontes, servidor do SPI, pelo tenente João Antônio, delegado de polícia, e pelo próprio inspetor Samuel Silveira Lobo relataram um episódio de violência envolvendo indígenas considerados “arredios”, acusados de matar um menino e ferir uma jovem. Diante do ocorrido, o SPI solicitou intervenção policial para conter os conflitos, revelando a fragilidade das estratégias de atração e pacificação na região de Itabuna (COQUEIRO, 2002, p. 48).

Relatório produzido pela Inspetoria do Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais em 1933 registrou que os postos indígenas da Bahia tinham como objetivo principal a “pacificação dos índios Pataxó, que vivem em estado guerreiro entre os rios Jequitinhonha, Pardo e Cachoeira de Itabuna, e dos índios Camaquã, que, em suas excursões, deslocavam-se do rio de Contas até as matas de São Paulo, ao longo do rio Gongogy e seus afluentes”. No mesmo período, uma exposição sobre o SPI mencionava a atuação de postos isolados no território baiano — como Paraguaçu, Tombo de Areia, Guariba e Gongogi —, evidenciando a dispersão da estrutura de atração e pacificação (COQUEIRO, 2002, P. 49).

Entre 1933 e 1937, a documentação do SPI referente à Bahia revela a intensificação das ações de “atração e pacificação” voltadas à condução de indígenas aos postos, especialmente ao Posto Paraguaçu. Em abril de 1933, o inspetor Samuel Silveira Lobo solicitou a transferência de Manuel Silvino Bandeira de Melo para atuar na pacificação indígena, reforçando a necessidade de promover a regularização fundiária na região. No mesmo ano, uma série de telegramas e indicações oficiais tratou do preenchimento do cargo de encarregado do posto, demonstrando rígido controle administrativo sobre o serviço (COQUEIRO, 2002, p. 48-49).

Em 1934, no contexto das reformas administrativas do governo Vargas, o órgão foi transferido para o Ministério da Agricultura, o que representou inflexão significativa na política indigenista. Essa mudança reforçou a lógica de exploração econômica das terras indígenas, subordinando a proteção das populações originárias à colonização agrícola e ao avanço da fronteira produtiva. A partir desse momento, o SPI passou a desempenhar papel cada vez mais vinculado ao controle territorial e à assimilação forçada, reduzindo os povos indígenas à condição de entraves ao desenvolvimento nacional (CUNHA, 1992; Paraíso, 1982, p. 54).

Progressivamente, fazendeiros invadiram as terras dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, utilizando arrendamentos legais ou não, perseguições, massacres e expulsões violentas, destinando essas áreas ao plantio de cacau e à pecuária (ILHÉUS, 1998).

Em 1936, instruções do major Durval Brito, do Ministério da Guerra, determinaram que o comandante militar responsável pelo Posto Paraguaçu deveria cumprir o Decreto n. 746/1936, apresentando às autoridades policiais todos os “civilizados” encontrados nas terras do posto sem justificativa, bem como aqueles cuja permanência fosse considerada prejudicial à ordem. Os anos de 1936 e 1937 registraram episódios graves de violência, incluindo a execução de servidores do SPI pela polícia baiana e conflitos envolvendo colonos e comunidades indígenas (COQUEIRO, 2002, p. 48-49).

As fontes da década de 1930 revelam de forma explícita as contradições que atravessavam a política indigenista no sul da Bahia. O discurso oficial do SPI apresentava a “pacificação” como medida civilizatória e de integração, quando, na realidade, funcionava como mecanismo de controle militarizado, disciplinamento social e expropriação territorial. A instalação de postos como Paraguaçu, Tombo de Areia, Guariba e Gongogi, bem como a presença de destacamentos militares — como evidencia a determinação de 1936 — demonstra que a política indigenista não se restringia às populações indígenas: tratava-se de um dispositivo estatal de ocupação e vigilância destinado a domesticar indígenas e não indígenas, assegurando a expansão da agricultura cacaeira.

Como analisa Pacheco de Oliveira (2016), a criação de postos e a chamada “atração” de indígenas constituíam dispositivos de territorialização forçada destinados a retirar os povos originários de suas áreas tradicionais e inseri-los em espaços reduzidos e controlados pelo Estado. A pacificação funcionava, assim, como tecnologia de poder, em que a retórica de proteção ocultava práticas de confinamento e subordinação às necessidades do projeto agrário.

Já Cunha (1992) observa que as políticas indigenistas brasileiras oscilaram historicamente entre tutela e integração, reproduzindo a lógica colonial de negação da autonomia indígena. A experiência do sul da Bahia, marcada pela atuação do SPI e pelo avanço da lavoura cacaueteira, evidencia essa ambivalência: o indígena era concebido simultaneamente como objeto de controle estatal e obstáculo a ser removido.

Por outro lado, a resistência indígena emerge nos próprios documentos oficiais, ainda que frequentemente rotulada como “estado de guerra” ou “hostilidade”. Tupinambá, Pataxó e Kamakã resistiram à submissão por meio do enfrentamento direto ou da recusa em aceitar o confinamento nos postos. A violência registrada — inclusive mortes de funcionários do SPI e de indígenas — deve ser compreendida como expressão dessa resistência e não como indisciplina, como alegavam os relatórios. A defesa dos territórios e modos de vida demonstra que a pacificação não foi passivamente assimilada, mas constantemente contestada (OLIVEIRA, 2016).

Dessa forma, a documentação revela que a pacificação, longe de ser processo pacífico ou consensual, consistiu em campo de disputas marcado por coerção, militarização e violência estrutural. Ao mesmo tempo, evidencia a persistência da resistência indígena como prática de sobrevivência e afirmação identitária, desafiando o projeto estatal de disciplinamento e desterritorialização.

No contexto do indigenismo republicano, a noção de “pacificação” assumiu caráter supostamente humanitário, por meio do qual o Estado se apresentava como protetor de uma população considerada vulnerável, prometendo estabelecer contato sem violência. Contudo, a narrativa oficial ocultava que tais “pacificações” funcionavam como estratégia de confinamento em áreas reduzidas, permitindo a apropriação de extensos territórios por agentes privados. Nesse cenário, as populações originárias continuaram a ser concebidas como contingente potencial de trabalhadores disponíveis, geralmente mal remunerados e sem qualquer garantia legal (OLIVEIRA, 1998).

A ação tutelar e pacificadora do SPI provocou significativa valorização fundiária nas regiões em que atuou, ao introduzir a lógica do mercado de terras em áreas anteriormente sob domínio indígena. Tal processo favoreceu a expansão de uma economia mercantil sem investimentos correlatos em tecnologia ou produtividade, configurando, segundo Otávio Velho

(1976, apud Oliveira, 2016, p. 335), uma forma de “capitalismo autoritário”, extensivo e predatório.

#### 2.4.1 Reserva Caramuru-Paraguaçu: Esbulho Territorial e Insurgência Indígena do Caboclo Marcelino

De acordo com Lins (2025), o Posto Indígena Paraguaçu foi instituído em Itabuna, no sul da Bahia, em 1924, sob a chefia de Sildo Meireles. As chamadas Ajudâncias do SPI eram órgãos criados em áreas ainda não contempladas por uma Inspetoria Regional, com o intuito de estender a atuação do Serviço em territórios desprovidos de presença oficial. Dois anos depois, o decreto de 9 de março de 1926, promulgado pelo governador Francisco Marques de Góes Calmon, determinou a interrupção das medições de terras devolutas atribuídas às populações indígenas. Ainda em 1926, foi promulgada a Lei Estadual n. 1916, de 9 de agosto, que autorizava a cessão de 50 léguas quadradas de terras à União, a fim de preservar a cobertura florestal e assegurar o usufruto das populações indígenas locais, notadamente Tupinambá e Pataxó.

Desde sua implantação, o Posto enfrentou intensa resistência de fazendeiros regionais. Em 1926, um memorial organizado pelo deputado Cordeiro de Miranda foi encaminhado ao governo defendendo a redução das terras destinadas aos indígenas, sob o argumento de que o número de “índios” era reduzido e que tal destinação dificultava a expansão agrícola de Itabuna. O parlamentar afirmou, inclusive, ter adquirido posses de indígenas, alegando que tais transações ocorreram “dentro da lei”.

No final da década de 1920, a pressão intensificou-se. Em 1929, Vasconcelos denunciou a presença de “intrusos” nas cabeceiras do rio Água Preta. No mesmo período, o juiz de paz de Ferradas, Graciliano Ricardo Lírio, comunicou ao SPI que fazendeiros, com apoio de autoridades municipais, articulavam-se para defender supostos “direitos de propriedade”, chegando a distribuir panfletos contra a instalação de aldeias. O próprio juiz teria organizado uma emboscada contra Vasconcelos durante as medições, sem sucesso.

Durante o governo Vargas, a política indigenista ficou sob responsabilidade do SPI, que defendia a integração dos povos indígenas à sociedade brasileira. O objetivo não era valorizar suas culturas, mas transformá-los em trabalhadores rurais e liberar suas terras para a expansão

econômica, especialmente em regiões de fronteira. Assim, a política varguista refletia o modelo de Estado centralizador que via os indígenas como questão a ser “controlada”, e não como sujeitos de direitos (Oliveira, 2016, p. 309-310).

Com a mudança política de 1930, Sildo Meireles substituiu Vasconcelos na direção do Posto. Em 1934, foi transferido e substituído por Telesphoro Martins Fontes, funcionário desde a fundação, reconhecido pela boa relação com os indígenas. Sob sua administração, o Posto passou a ser visto como obstáculo pelos fazendeiros e comerciantes, que retomaram a pressão em 1936. Nesse ano, um abaixo-assinado liderado por José Krushewisky, com apoio dos deputados Cordeiro de Miranda e Manoel Novaes, exigiu a extinção do serviço de catequese indígena na Bahia, alegando que “apenas cem índios ocupavam vasta área de matas férteis”.

Em maio de 1936, as pressões aumentaram. O deputado Antônio Cordeiro de Miranda visitou a região acompanhado de autoridades estaduais e da Delegacia de Terras de Ilhéus, que sugeriram a redução da área do Posto e a destinação de parte das terras a aliados políticos. Documentos posteriores comprovaram a participação direta de figuras do governo, como o secretário Augusto Santos Souza, em articulações para beneficiar particulares, entre eles o deputado Manuel Novaes.

Diante das tensões, Telesphoro Fontes buscou apoio para defender a reserva. Sem apoio policial, recebeu do delegado Salomão Rhen vinte rifles e munição. Armou então lideranças indígenas, entre elas o Caboclo Marcelino, para impedir novas medições. Em julho de 1936, um engenheiro a serviço da Delegacia de Terras foi cercado e detido pelos indígenas, marcando o início aberto do conflito em torno do Posto Paraguaçu.

A participação das autoridades estaduais ficou ainda mais evidente quando o Secretário Interino de Segurança Pública, Hanequin Dantas, declarou à imprensa que a medição era oficial. No entanto, a credencial do engenheiro detido revelou tratar-se de operação destinada a atender interesses privados. Carta datada de 28 de abril de 1936 mostrou o secretário Augusto Santos Souza solicitando que fosse facilitado o trabalho de um auxiliar da Delegacia de Conquista para reservar terras ao deputado Manuel Novaes.

Diante da gravidade da situação, Telesphoro comunicou o Ministério da Guerra, ao qual o SPI era vinculado, obtendo ordem para garantir as terras indígenas. Mesmo assim, em agosto de 1936, diligências policiais foram realizadas no Posto em busca de Marcelino, liderança

indígena armada para resistir às investidas contra a reserva, revelando a dimensão conflituosa da disputa fundiária.

Caboclo Marcelino, liderança Tupinambá em Olivença, destacou-se pela luta em defesa das terras indígenas. Criminalizado pela imprensa regional — que o estigmatizava como “bandido” e tentava dissociar sua identidade indígena de sua ação política —, Marcelino tornou-se símbolo da resistência contra a exclusão e a desterritorialização impostas pelo Estado e pelos interesses agrários. Sua insurgência não pode ser analisada isoladamente, mas como resultado direto do processo histórico de expropriação da reserva, constituindo manifestação concreta da luta dos povos indígenas pela preservação de seu espaço vital frente à política contínua de usurpação de terras.

Marcelino e sua família ocupavam terras em Barro Branco (Manguinhos), região de Olivença. A disputa com fazendeiros locais, especialmente José Lemos Neto, desencadeou confrontos violentos: indígenas foram expulsos, plantações destruídas e benfeitorias queimadas (Lins, 2023).

Figura 9- Caboclo Marcelino



**O BANDO ARMADO DE CABOCLO MARCELLINO** — Da esquerda para a direita: Caboclinho nas I; Marcellino; o chefe Marcellino; Pedro Pinto, que atirou no tenente Dourado em Mascote; os Leite, posteriormente presos na cadeia de Itabuna. Os dois primeiros foram presos antes de Caboclo Marcelino entregar-se à prisão e querer trabalhar. Todos são caboclos naturais de Olivença. (Caboclo Marcelino, é o terceiro da esquerda para a direita) (LINS, 2018)

Segundo Lins (2018), Marcellino Alves, conhecido como “Caboclo Marcellino”, nasceu em 1896, pertencente à etnia Tupinambá, e destacou-se como uma das principais lideranças indígenas na região de Olivença, no sul da Bahia, durante a década de 1930. Sua trajetória foi marcada pela resistência à expropriação das terras indígenas e pela defesa das comunidades vinculadas ao Posto Indígena Paraguaçu. Nesse contexto, a expansão da lavoura cacaueteira intensificou os conflitos fundiários e as violências, impulsionadas por práticas conhecidas como *caxixes* — estratégias de expulsão baseadas na ausência de documentação fundiária — que legitimaram, sob argumentos jurídicos, processos de expropriação iniciados no final do século XIX e aprofundados nas primeiras décadas do XX (LINS, 2023).

Entre os Tupinambá de Olivença, Marcellino destacou-se pela liderança política e comunitária, enfrentando, contudo, um processo sistemático de criminalização. Elites locais e órgãos de imprensa lançaram acusações infundadas com o objetivo de deslegitimar sua atuação política, classificando-o como “bandido” ou “Lampião mirim”. Nesse movimento, sua identidade indígena foi negada pelo simples fato de saber ler, votar e exercer atividades remuneradas (Lins, 2023, p. 2–4). A pressão sobre o litoral de Olivença — cada vez mais cobiçado para fins turísticos e de veraneio — agravou as expulsões forçadas. Em 1929, Marcellino liderou a resistência contra a construção de uma ponte no rio Cururupe, episódio marcado por violenta repressão estatal.

O cenário de perseguição se intensificou após reuniões com militantes do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em 1935, quando o líder Tupinambá foi acusado de envolvimento em planos “subversivos” e de organizar indígenas contra grandes proprietários. Nesse contexto, passou a ser tratado como “foragido”, perseguido por forças policiais e jagunços. Em maio de 1936, diante do despejo de sua família e de outros caboclos, reagiu incendiando a casa do fazendeiro José Lemos. Perseguido, refugiou-se na mata com um pequeno grupo, buscando alternativa que lhe permitisse proteção e acesso às autoridades competentes (LINS, 2023).

Sem opções, Marcellino recorreu ao Posto Indígena Paraguaçu, em Itabuna, instituição que já conhecia desde a administração do Capitão Vasconcelos. Foi acolhido por Telésforo Fontes, então encarregado do Posto, a quem solicitou auxílio para apresentar sua situação às autoridades e reivindicar direitos sobre as terras de Olivença. Seu objetivo era o reconhecimento como indígena Tupinambá e a obtenção de respaldo institucional contra as expulsões (LINS, 2007). Entretanto, sua permanência no Posto coincidiu com o momento em que militantes

comunistas buscavam refúgio na região. A partir daí, foi associado à “ameaça vermelha” e transformado pela imprensa e pelas autoridades em símbolo da suposta “infiltração comunista” no meio indígena. Essa representação ocultava o verdadeiro motivo de sua ida ao Posto: defender seu território diante da invasão fazendeira e da omissão estatal (LINS, 2023).

As acusações de envolvimento comunista no Posto Paraguaçu, em 1936, envolveram diretamente Telésforo Fontes e lideranças indígenas, especialmente o Caboclo Marcellino. Embora jornais, forças policiais e fazendeiros alegassem a existência de uma célula comunista no local, não há registros documentais que confirmem essa versão. A imprensa, contudo, retratou Marcellino como “bandido” e buscou dissociar sua identidade indígena de sua atuação política, desqualificando sua luta pela defesa das terras originárias (CARNEIRO, 1936).

A ofensiva mais intensa contra os territórios indígenas ocorreu em 1936, quando um contingente policial foi mobilizado sob o pretexto de reprimir uma “célula comunista”. Segundo Paraíso (1976, p. 33), a invasão foi articulada por José Krushewisky com apoio dos deputados estaduais Cordeiro de Miranda e Manuel Novais, dando continuidade às pressões dos fazendeiros para reduzir a área da reserva sob o argumento de que havia “terra demais para poucos índios”. A violência do episódio foi marcante: registros apontam grande quantidade de botas arrastadas pelo rio Colônia, interpretada como indício de morticínio (PARAÍSO, 1982, p. 25).

Segundo relato de Marcellino, Telésforo Fontes solicitou que permanecessem trabalhando nas roças do Posto. O caboclo, porém, esclareceu que sua intenção não era servir como lavrador, mas sim ser apresentado às autoridades para reivindicar seus direitos territoriais (Lins, 2023).

Nos meses seguintes, o grupo permaneceu escondido em uma posse no Ribeirão da Fartura, próximo ao Engenho do Posto, até setembro de 1936. Nesse período, perceberam que Telésforo não intercederia a seu favor, pois havia retornado a Olivença levando armas para vendê-las e, com o dinheiro, comprar alimentos e roupas. Durante o trajeto, ao passarem pela Serra do Padeiro, foram perseguidos pela polícia, resultando em confronto armado no qual o tenente Francisco Moitinho Dourado foi ferido, fato que teve grande repercussão. Após o episódio, o grupo se dividiu: Marcionílio Brás e Fulgêncio Almeida apresentaram-se à Subdelegacia de Olivença em outubro, sendo presos e levados a Itabuna (LINS 2023).

Nos depoimentos, afirmaram que Telésforo fornecera as armas e denunciaram a presença de posseiros nas terras do Posto. Marcionílio declarou que o ambiente era marcado pela difusão de ideias comunistas atribuídas a Telésforo, que afirmava favorecer os pobres e prometia distribuição de terras. Fulgêncio reforçou a versão, alegando que no Posto se fazia propaganda comunista e que Telésforo, juntamente com Antônio, Clemente e Edmundo (ou Inocência), organizava caboclos de Olivença para um possível levante. Afirmou, ainda, que Marcellino usava um lenço vermelho e declarava-se comunista disposto a lutar contra o integralismo (LINS, 2023).

Essas declarações, possivelmente distorcidas, foram utilizadas pela polícia para sustentar a narrativa de que o Posto Paraguaçu era um reduto comunista. A imprensa chegou a divulgar que os três homens seriam oficiais fugitivos da Intentona Comunista de 1935, chegando a associar o “Bigode Branco” ao major Costa Leite (LINS, 2023).

A partir desses depoimentos, o delegado especial Salomão Rhen informou à Secretaria de Segurança Pública que seria necessário ocupar o Posto para recuperar as armas supostamente usadas para fins subversivos. Assim, em outubro de 1936, o tenente Ephigênio Mattos e Silva, acompanhado de vinte praças, foi enviado para apreender armamentos e prender Telésforo e os supostos desertores. Ironia histórica: as armas que justificaram a ação haviam sido fornecidas pela própria polícia militar, possivelmente como armadilha, já que Rhen era genro de José Krushewisky, um dos principais líderes fazendeiros interessados nas terras (LINS, 2023).

Ao chegar ao Posto, em 16 de outubro, a tropa foi surpreendida pela resistência organizada por Telésforo e posseiros, que cercaram e desarmaram os militares. Telésforo justificou sua ação alegando que o tenente chegara em formação de combate, sem apresentar documentos oficiais do Ministério da Guerra, portando apenas autorização assinada por Rhen, considerada ilegítima e vinculada a interesses particulares (LINS, 2023).

O relatório do tenente, ao regressar, descreveu o Posto como núcleo comunista habitado por centenas de homens armados e oficiais desertores, reforçando a propaganda anticomunista. Essa narrativa serviu de base para intervenção militar chefiada pelo coronel Liberato de Carvalho, comandante da Polícia Militar, que mobilizou cerca de 600 homens entre policiais e jagunços, número posteriormente ampliado para 1.200. Em 19 de outubro, partiu de Salvador um contingente de 183 soldados para reforçar a ação (LINS, 2023).

Para justificar tamanha mobilização, divulgou-se que o Posto representava ameaça de sublevação no sul da Bahia. Telésforo convocou posseiros a defenderem a reserva contra interesses políticos e fazendeiros desejosos de dividir as terras, reunindo cerca de cem homens, setenta e três deles armados (LINS, 2023).

A cobertura jornalística de Edison Carneiro apresentou uma perspectiva divergente. Enviado pelo Estado da Bahia, o futuro etnólogo afirmou que não havia levante comunista, mas uma luta pela defesa das terras indígenas e posseiras cobiçadas por fazendeiros devido à expansão cacauzeira. Sua análise contrariou a versão oficial do governo e da Secretaria de Segurança, que insistiam em qualificar o movimento como comunista (LINS, 2023).

Em 27 de outubro, teve início a ocupação militar. Muitos posseiros desistiram de resistir e depuseram as armas, reduzindo o grupo de Telésforo a cerca de trinta homens. A sede do Posto foi tomada sem confronto direto, encontrando-se apenas trincheiras e estruturas de defesa não utilizadas. Indígenas foram escondidos em casas afastadas para evitar violência, enquanto Telésforo e alguns companheiros refugiaram-se na mata. Dias depois, fazendeiros reforçaram a tropa com cerca de oitocentos jagunços vindos de Vitória da Conquista (LINS, 2023).

Na sequência da ocupação, a polícia alegou ter apreendido um “arquivo comunista”, composto por mimeógrafo, livros sobre a Rússia, panfletos da Aliança Nacional Libertadora (ANL) e documentos sindicais. Embora muitos desses materiais não tivessem origem no Posto, foram apresentados como prova de uma “revolta comunista” (LINS 2023).

Telésforo conseguiu fugir, passando por Minas Gerais e depois seguindo para o Rio de Janeiro com apoio do Exército e do SPI. Após meses escondido, Marcellino rendeu-se pacificamente em novembro de 1936, afirmando não ser comunista, mas alguém que lutava pela defesa de suas terras em Olivença. Libertado em 1937 por decreto destinado a presos políticos sem culpa formal, retornou a Ilhéus, mas foi aconselhado a deixar a região, desaparecendo em seguida. Desde 2001, o povo Tupinambá de Olivença resgata sua memória por meio da “Peregrinação em memória dos mártires do Cururupe”, reconhecendo-o como herói (LINS, 2023).

Paralelamente, José Martins, companheiro de Marcellino, manteve atuação política e integrou a direção nacional do PCB no pós-Estado Novo. Sua trajetória inspirou Jorge Amado, que o retratou como o personagem “Gonçalo” na trilogia *Subterrâneos da Liberdade*. O escritor

também destacou Edison Carneiro como o único jornalista a defender publicamente os indígenas (LINS, 2023).

Em 1937, o capitão do Exército Moysés Castelo Branco Filho coordenou, junto ao engenheiro Alfredo de Amorim Coelho, nova demarcação que reduziu a área da reserva de 50 para 15 léguas quadradas — cerca de 54 mil hectares. O processo beneficiou fazendeiros e políticos, consolidando apropriação privada das terras indígenas. Posteriormente, o SPI passou a arrendar áreas da reserva, prática que o governador Antônio Carlos Magalhães transformou ilegalmente em títulos de propriedade em 1974. Apenas em 2012 o Supremo Tribunal Federal declarou a nulidade desses títulos após décadas de conflitos e violência (LINS, 2023).

Esse reordenamento territorial insere-se no mesmo horizonte histórico em que lideranças indígenas foram perseguidas, criminalizadas e silenciadas, como no caso do Caboclo Marcellino. Segundo registros da memória indígena, sua trajetória termina de forma incerta após sua entrega às autoridades: relatos situam seu refúgio na Serra do Padeiro e indicam que, após render-se a um volante policial em 1936, nunca mais foi visto, permanecendo desaparecido na narrativa coletiva — expressa da dimensão política da violência e do apagamento no período (COUTO, 2008, p. 43-51).

A Constituição de 1967, em seu artigo 198, estabelecia que as terras ocupadas pelos povos indígenas eram inalienáveis, cabendo à União demarcá-las e garantir a posse permanente, além de assegurar o usufruto exclusivo das riquezas naturais nelas existentes. Entretanto, o parágrafo único do mesmo artigo permitia a exploração das riquezas minerais pela União, sob justificativa de relevante interesse público, assegurando aos indígenas apenas parte dos resultados da lavra.

Embora previsse juridicamente a inalienabilidade e a posse permanente, a Constituição de 1967 sustentava uma concepção integracionista que tratava os direitos indígenas como temporários e condicionados ao processo de incorporação à sociedade nacional. Como observa Cunha (1992), esse modelo revelava a continuidade de uma tradição jurídica que negava aos povos indígenas a condição de sujeitos plenos de direito. Oliveira (2016) reforça que se tratava de forma de territorialização forçada, definindo espaços indígenas não como territórios historicamente reconhecidos, mas como áreas provisórias sob controle estatal até a assimilação cultural.

Portanto, a Constituição de 1967, embora formalmente sugerisse proteção aos povos indígenas, reafirmava estruturas de subordinação que restringiam sua autonomia. Em contraste, a Constituição de 1988 rompeu com esse paradigma ao reconhecer o caráter originário, imprescritível, inalienável e indisponível das terras indígenas, inaugurando nova perspectiva na política indigenista brasileira.

O relatório produzido pela Polícia Militar da Bahia em 16 de novembro de 1936 evidencia como o Estado vinculou a resistência indígena ao discurso da “ameaça comunista”. O documento registra que o Posto Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu teria sido usado como espaço de infiltração de ideias “subversivas”, atribuídas a Telésforo Fontes e ao caboclo Marcelino Alves Matos da Silva, liderança Tupinambá de Olivença. Ambos foram acusados de incitar revoltas contra a ordem política vigente e difundir concepções dissolventes contrárias aos “poderes constituídos” (BAHIA, 1936, p. 1-7).

A narrativa policial associou a mobilização indígena à existência de uma célula comunista, criminalizando lideranças locais e legitimando a repressão militar. O documento apresenta a prisão de Fontes e Marcelino como medida de “restabelecimento da disciplina e da ordem”, omitindo as tensões fundiárias e disputas territoriais que motivaram os conflitos. Essa operação discursiva insere-se no que Aníbal Quijano (2005) denomina colonialidade do poder, isto é, a naturalização da dominação política e cultural, em que a luta indígena por autonomia é reinterpretada como ameaça à ordem estatal.

O relatório também enfatiza o papel da Igreja Católica como força disciplinadora e moralizadora, contrapondo-a às práticas supostamente subversivas atribuídas às lideranças indígenas. Essa estratégia narrativa reflete a lógica da “invenção do inimigo interno”, discutida por Agamben (2004) e Foucault (1999), segundo a qual o Estado fabrica figuras de ameaça — neste caso, o indígena aliado ao comunismo — para justificar o reforço do controle e da vigilância sobre populações subalternizadas.

Conforme descrito pelo coronel Libarto de Carvalho, a operação mobilizou aproximadamente 90 soldados para dissolver a suposta célula comunista no Posto Indígena. Oficiais como o segundo tenente Ilora de Gilviora e o primeiro tenente Plácido da Rocha Marreto foram designados para instaurar inquéritos e investigar denúncias de atividades subversivas. A repressão resultou na dispersão de famílias indígenas e na neutralização de práticas classificadas como “sediciosas”. O relatório conclui com agradecimentos ao governo

estadual, apresentando a operação como vitória do Estado sobre lideranças indígenas que resistiam à perda de seus territórios (BAHIA, 1936, p. 1-7).

Assim, o documento deve ser lido não como simples registro administrativo, mas como expressão da colonialidade, em que a luta indígena é deslegitimada e enquadrada como problema de segurança pública. O uso do anticomunismo como retórica estatal funcionou como tecnologia de poder que transformava reivindicações por terra e autonomia cultural em sinais de “rebeldia” e “subversão”, legitimando mecanismos repressivos que intensificaram o controle do Estado sobre os povos indígenas do sul da Bahia.

### 2.5 Demarcação Administrativa da Reserva Caramuru-Catarina-Paraguaçu de 1937

Após a invasão militar do Posto Indígena, iniciaram-se providências para uma nova demarcação, consolidada por meio de acordo entre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e o governo estadual, representado por Juracy Montenegro Magalhães. A formalização do ato ocorreu por meio do Ofício n. 1471, emitido em 7 de maio de 1937 pela Secretaria de Agricultura, Comércio, Viação e Obras Públicas da Bahia, que fixava novos limites e reduzia a área da reserva (PARAÍSO, 1976, P. 26). O documento especificava que a linha de limite seria traçada da seguinte forma:

Trecho do Rio Colônia, compreendida entre o Cachoeirinha a 1200 metros acima da faz do Ribeirão da Fartura (Divisão Duca), daí por uma linha, com direção SO, numa extensão de 4 km até alcançar o Ribeirão da Fartura; a partir daí segue pelo dito Ribeirão uma linha, até o cume da serra que serve de divisor de águas, entre os afluentes formadores do Ribeirão, Água Preta (Rio Pardo); desse ponto forma uma linha, até o Rio Pardo, 6 km acima de sua confluência com o Ribeirão Angelim, daí pelo Rio Pardo até o Salto do Nado, e finalmente, por uma linha do Salto à Cachoeirinha, rio Colônia ao ponto inicial. (ILHÉUS, 1998).

Esse reordenamento territorial ocorre no mesmo horizonte histórico em que lideranças indígenas foram perseguidas, criminalizadas e silenciadas, como no caso do Caboclo Marcelino. Sua trajetória, segundo a memória indígena registrada em pesquisa, termina de forma incerta após sua captura e entrega às autoridades: relatos situam seu refúgio na Serra do Padeiro e indicam que, após render-se a um volante policial em 1936, ele “não foi mais visto”, permanecendo como desaparecido na narrativa coletiva — evidência da dimensão política da violência e do apagamento no período (COUTO, 2008, p. 43-51).

Para executar a demarcação, foram nomeados o capitão Moisés Castelo Branco Filho, do Serviço Geográfico do Exército, representando o Ministério da Guerra, e o engenheiro civil Alfredo de Amorim Coelho, representante da Secretaria de Indústria e Comércio do Estado (ILHÉUS, 1998). O levantamento das divisas do Posto Indígena Caramuru-Catarina-Paraguaçu foi dividido em dois polígonos: o Polígono Norte, sob responsabilidade de Moisés Castelo Branco, e o Polígono Sul, sob a direção de Alfredo de Amorim Coelho (COELHO, 1938, p. 4).

A demarcação do Polígono Sul teve início em 15 de dezembro de 1937, com o primeiro marco estabelecido na margem esquerda do rio Panelas, nos limites de Itabuna e Canavieiras. O relatório final foi apresentado em 5 de novembro de 1938 ao secretário de Agricultura, Indústria e Comércio, Joaquim da Rocha Medeiros (COELHO, 1938, p. 3). O memorial elaborado pelo engenheiro registrou não apenas a localização dos marcos, mas também as dificuldades enfrentadas, como tentativas de suborno e embargos interpostos por fazendeiros — entre eles Prisco Viana, Deoclides Garcia e Olavo Batista — que buscavam excluir suas propriedades do território indígena. Ainda que houvesse resistência, o procedimento de demarcação transcorreu de forma regular (ILHÉUS, 1998).

O ato de delimitação foi formalizado pelo Ofício n. 1471, da Secretaria de Agricultura, Comércio, Viação e Obras Públicas da Bahia, datado de 7 de maio de 1937, que redefiniu os limites da reserva (PARAÍSO, 1976, p. 26). A medição das divisas foi repartida entre Castelo Branco (Polígono Norte) e Coelho (Polígono Sul). Este último apresentou em 5 de novembro de 1938 relatório ao secretário Joaquim da Rocha Medeiros, registrando não apenas a localização dos marcos, mas também pressões de fazendeiros, como Prisco Viana, Deoclides Garcia e Olavo Batista, que buscavam excluir suas terras do território indígena (COELHO, 1938, p. 3-4; ILHÉUS, 1998). Apesar das tentativas de suborno e de embargos judiciais, os trabalhos foram concluídos, delimitando oficialmente a reserva em 54.105 hectares — 41.217 no Polígono Norte e 12.888 no Polígono Sul (ILHÉUS, 1998).

Cada engenheiro apresentou relatório detalhado, contendo observações sobre os serviços topográficos, condições de trabalho, enfrentamentos com fazendeiros e informações sobre os indígenas e o ambiente natural. Esses documentos, datados de dezembro de 1938 (Castelo Branco) e novembro de 1938 (Coelho), encontram-se no Serviço de Arquivos do Museu do Índio (COQUEIRO, 2002, p. 370).

Entretanto, em vez de garantir a autonomia territorial indígena, os anos seguintes revelaram a conversão da reserva em objeto de exploração econômica. Entre 1938 e 1939, autoridades do SPI, como o tenente José Herculano e o delegado José Anselmo, intermediaram contratos de arrendamento de terras com fazendeiros locais, transformando em renda áreas que deveriam assegurar a sobrevivência das comunidades (COQUEIRO, 2002, p. 374). Dessa forma, a demarcação de 1937 esteve longe de representar proteção efetiva, abrindo caminho para práticas de esbulho legalizado e reforçando a marginalização dos povos indígenas.

No referido território, instituiu-se o Posto Indígena Catarina-Paraguaçu — posteriormente denominado Caramuru — com dupla atribuição: recolher e “pacificar” indígenas capturados nas matas, especialmente Pataxó Hã-Hã-Hãe e Baenã, e fomentar a criação de gado. Era considerado um posto “essencialmente de criação”, onde os rebanhos se expandiam progressivamente, funcionando também como sede administrativa para centralizar pagamentos de arrendamentos (SPI, 1943 apud COQUEIRO, 2002). Durante a gestão de Telésforo Fontes, foram construídas doze casas, galpão, casa de farinha, áreas de pastagem e roças de mandioca e milho.

Na parte sul da área foi instalado o Posto Paraguaçu, com sede inicial no Mundo Novo, destinado à agricultura, ao fornecimento de pasto para rodízio dos animais do Caramuru e ao acolhimento de indígenas deslocados de outros aldeamentos da Bahia. O território, reconhecido por sua fertilidade, estabeleceu-se como importante polo de produção agrícola (SPI, 1943 apud COQUEIRO, 2002). Inicialmente, o posto situava-se a 12 km do Rancho Queimado e contava com uma casa de madeira e adobe, um barracão de zinco e uma casa de taipa. Na década de 1940, a sede foi transferida para as terras entre os ribeirões Ouro Grande e Água Vermelha — áreas de grande fertilidade, adequadas ao cultivo de cacau e à formação de pastagens. Almerinda Pereira de Sousa, nascida na aldeia Jaguaquara, em Santa Rosa, rememora tanto a abundância vivida nesse período quanto a violência das expulsões sofridas pelos indígenas que ali se estabeleciam.

O processo de demarcação administrativa da Reserva Caramuru-Catarina-Paraguaçu, realizado em 1937, constitui um marco ambíguo na política indigenista do sul da Bahia. De um lado, estabelecia-se juridicamente um território destinado à proteção das comunidades indígenas; de outro, a prática administrativa revelou profundas contradições. Poucos dias antes da conclusão da demarcação, em 22 de fevereiro de 1937, o Serviço de Proteção aos Índios

(SPI) recebeu denúncia de que um colono teria sido assassinado por um indígena em Barro Branco, fato utilizado como justificativa para reforçar o controle estatal sobre a área (COQUEIRO, 2002, p. 50-51).

Entre 1937 e 1938, o capitão-engenheiro Moisés Castelo Branco Filho realizou o levantamento e a demarcação das terras do Posto Catarina-Paraguaçu, apresentando relatório com dados sobre os indígenas assistidos, cálculos técnicos, coordenadas geográficas, memorial descritivo, delimitação do Polígono Norte e planta da área. O documento anexava também correspondências oficiais e dispositivos legais que fundamentavam a criação da reserva, como o Decreto n. 10, de março de 1926, e a Lei n. 1.916, de agosto do mesmo ano (COQUEIRO, 2002, p. 50-51).

A demarcação ocorreu em duas frentes simultâneas: o capitão Moisés Castelo Branco Filho, representando o SPI, assumiu o Polígono Norte, enquanto o engenheiro Alfredo de Amorim Coelho, em nome do governo da Bahia, conduziu os trabalhos no Polígono Sul. Nesse contexto, o indígena Samado dos Santos, natural de Santa Rosa (atual cidade de Pau Brasil) e colaborador de Castelo Branco na abertura do trecho das Alegrias, relatou que fazendeiros chegaram a pagar até dez mil réis a pistoleiros para assassinar indígenas envolvidos na derrubada da mata durante os trabalhos de campo (COQUEIRO, 2002, p. 370). O testemunho ilustra o grau de violência e a ausência de mecanismos estatais de proteção, revelando que a demarcação esteve subordinada aos interesses privados e à lógica de eliminação territorial e física dos povos originários.

Enquanto o Polígono Norte abrangia região de mata acatingada, onde se localizava a sede do Posto Indígena, Moisés Castelo Branco concluiu sua delimitação em dezembro de 1938, registrando as distâncias entre os marcos na Caderneta de Campo. Os limites foram posteriormente descritos por Maria Hilda, que observou:

Do lado E temos uma linha, cerca de 48 km, ligando a margem do Rio Colônia à margem do Rio Pardo, fazendo limites ao norte com propriedades do Sr. Archimedes Amazonas e Artumiro Ramos e ao Sul na Região de Água Branca. O limite Oeste, se caracteriza por apresentar um linha quebrada com 12 ângulos quase zigue-zague, geralmente por cima das serras ou acompanhando margens de córregos. No entanto, a linha se interrompe na área do 'Varadouro', não chegando fechar o ponto Sul no Rio Pardo devido à interrupção da medição [...](PARAÍSO, 1976, p. 22).

Apesar da alegada “interrupção”, o engenheiro Alfredo de Amorim Coelho esclareceu que os trabalhos haviam sido concluídos, explicando em seu memorial técnico os ajustes feitos no traçado para contornar áreas de difícil acesso, como a Serra do Putumujú (COELHO, 1938, p. 7).

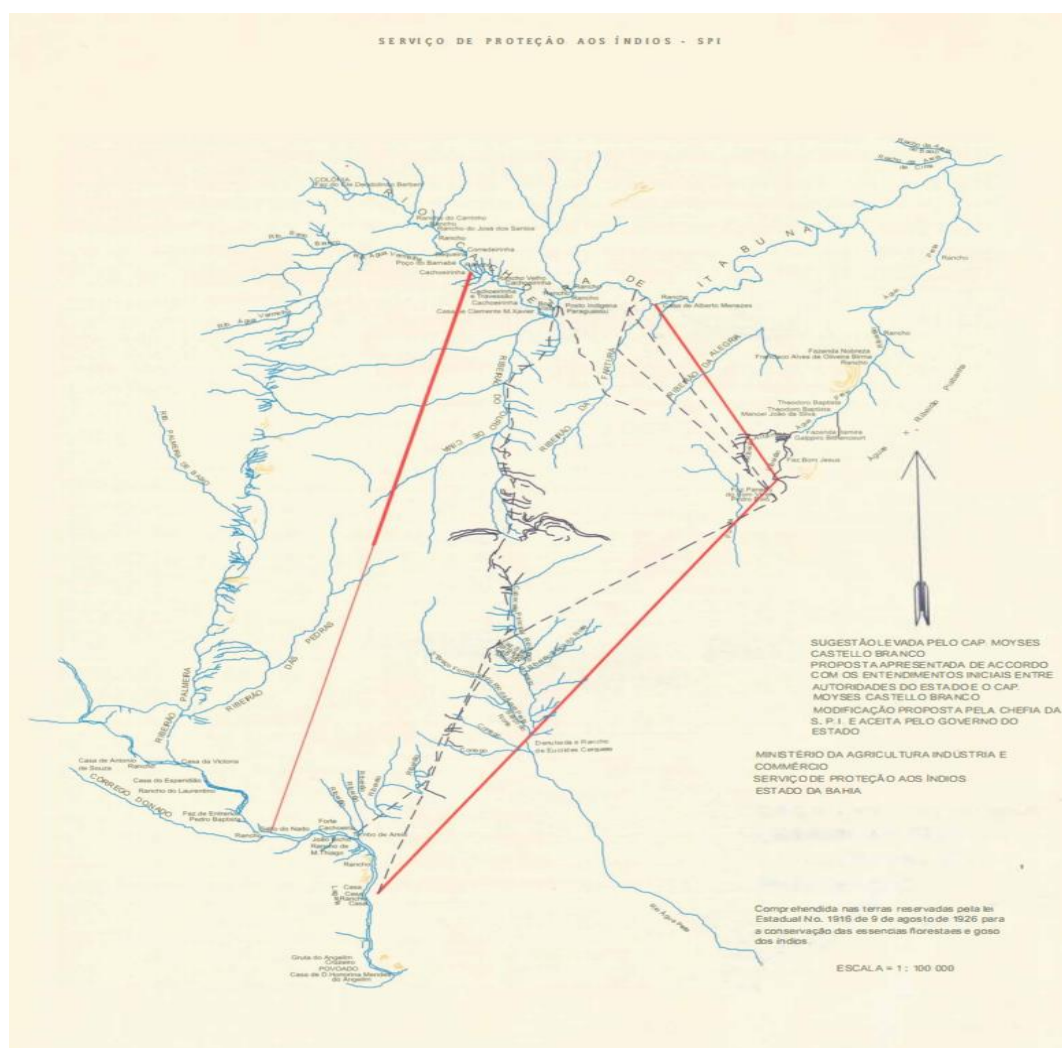
As disputas fundiárias também aparecem nos relatos de posseiros que reivindicavam legitimidade sobre áreas pertencentes ao posto indígena. Em documentos oficiais, constam declarações como: “As condições que tenho à margem esquerda do Rio Pardo e que se limitam com o Posto Paraguassu foram judicialmente registradas antes do decreto do Governo concedendo índios a horta florestal de uma área de 50 léguas quadradas” (COELHO, 1938, p. 11). Outro registro afirma: “Tenho uma medição de 906 hé sic (ha) 18” 386, cujos terrenos foram registrados em conformidade com a Lei de 02 de julho de 1891” (COELHO, 1938, p. 11). Durante muitos anos, fazendeiros insistiram na alegação de que a demarcação de 1937 permanecia inconclusa, utilizando esse argumento para protelar a devolução das terras indígenas. Contudo, os memoriais descritivos de Castelo Branco e Coelho demonstram que a área havia sido integralmente delimitada segundo o Ofício de 7 de maio de 1937 (ILHÉUS, 1998).

O estudo conduzido por Efren de Moura Ferreira Filho, em 1998, ratificou a extensão territorial da reserva em 54.105,1826 hectares — sendo 41.217,128 hectares no Polígono Norte e 12.888,053 hectares no Polígono Sul — reafirmando a conformidade com a demarcação realizada em 1937 (Ilhéus, 1998). Isso contradiz a tese de que a área teria sido reduzida para 36.000 hectares em 1936, uma vez que o ofício oficial foi emitido apenas em 1937 e os resultados das medições divulgados somente em 1938. Como afirma o documento: “não existe fundamentação documental que justifique a redução da área da reserva de 50 léguas quadradas ou 90.000 ha para 36.000 ha, divulgada a partir de 1936, a não ser a vontade dos fazendeiros locais em se apropriarem da área destinada aos indígenas” (ILHÉUS, 1998, p. 32).

A demarcação da área do Posto Indígena Caramuru-Catarina-Paraguaçu, formalizada pelo Ofício n. 1471 de 7 de maio de 1937, comprova não apenas um ato administrativo, mas um mecanismo de expropriação territorial legitimado pelo Estado em benefício das elites agrárias regionais. O acordo entre o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e o governo estadual, representado por Juracy Magalhães, reduziu drasticamente a área antes reconhecida — de 90.000 hectares — para pouco mais de 54.000 hectares (ILHÉUS, 1998). Essa redução, como

demonstram os documentos, não possuía respaldo técnico ou jurídico consistente, resultando sobretudo da pressão exercida por fazendeiros que almejavam expandir suas posses sobre as terras indígenas (COELHO, 1938).

Mapa 13 - Serviço de Proteção aos índios- Reserva Caramuru Catarina Paraguassu



Fonte: COQUEIRO, (2002, p. 20)

Cada engenheiro responsável produziu um relatório no qual registrava observações referentes não apenas aos serviços topográficos, mas também às condições de trabalho enfrentadas, às pressões e aos conflitos com os fazendeiros da região, além de incluir informações sobre os indígenas e sobre as características físicas da área. Entre esses

documentos destacam-se o relatório elaborado pelo capitão Moisés Castelo Branco Filho, em dezembro de 1938, e o produzido pelo engenheiro Alfredo de Amorim Coelho, em 5 de novembro do mesmo ano. Ambos os materiais foram resguardados no Serviço de Arquivos do Museu do Índio (COQUEIRO, 2002, p. 370).

Nos anos subsequentes, em vez de assegurar a autonomia territorial dos povos indígenas, os registros administrativos demonstram que o próprio SPI passou a intermediar contratos de arrendamento das terras da reserva. Entre 1938 e 1939, autoridades como o tenente José Herculano e o delegado José Anselmo firmaram diversos acordos com arrendatários locais, convertendo em exploração econômica áreas originalmente destinadas às comunidades indígenas. Tais práticas configuram violação explícita do princípio de proteção que fundamentava a criação da reserva. Assim, a demarcação de 1937 não apenas representou redução significativa da área territorial, como também abriu caminho para mecanismos de esbulho legalizado, reforçando a marginalização e a exploração dos povos originários da região.

Na porção sul do território, foi instalado o Posto Paraguaçu, cuja sede localizava-se no Mundo Novo. Seus objetivos incluíam a produção agrícola, o fornecimento de pastagens para o rodízio do gado do Posto Caramuru e o acolhimento de indígenas deslocados de diversos aldeamentos da Bahia. Em períodos de estiagem, muitos indígenas buscavam atuar de forma independente em atividades laborais nas regiões de Água Vermelha, Rancho Queimado, Toucinho, Mundo Novo e Braço da Dúvida.

O local era reconhecido por sua “rica e invejável fertilidade, razão por que é nele incentivado todo plantio desta Reserva Indígena (...)”. Inicialmente, o Posto Paraguaçu situava-se a cerca de 12 km do Rancho Queimado, composto por uma casa de esteios de madeira com paredes de adobe e telhas, construída quando da fundação do posto, além de um barracão coberto de zinco e uma casa de taipa coberta de madeira. Na década de 1940, a sede foi transferida para as terras situadas entre os ribeirões Ouro Grande e Água Vermelha, áreas de grande fertilidade, adequadas ao cultivo de cacau e à implantação de pastagens. Nesse contexto, consolidou-se como importante polo agrícola da região (SPI, 1943 apud COQUEIRO, 2002).

O Posto Indígena Catarina-Paraguaçu, posteriormente denominado Caramuru, tinha como finalidade o recolhimento e a pacificação dos indígenas capturados nas matas — especialmente Pataxó Hã-Hã-Hãe e Baenã —, bem como a criação de gado. O P.I. Caramuru era descrito como “essencialmente de criação, motivo porque vêm se desenvolvendo

progressivamente os seus rebanhos (...)”, constituindo-se também como sede administrativa da área indígena, onde eram centralizados, por exemplo, os pagamentos decorrentes dos arrendamentos de terras.

Durante a gestão de Telésforo Fontes, foram erguidas doze casas destinadas à moradia indígena, além de um galpão, uma casa de farinha, áreas de pastagem e roças voltadas ao cultivo de mandioca e milho. Almerinda Pereira de Sousa, nascida na aldeia Jaguaquara, em Santa Rosa — hoje o município de Pau Brasil — rememora tanto o período de abundância vivido na região quanto a posterior expulsão violenta dos indígenas.

A gente fazia roça, plantava, tinha muita caça. Peixe nesse rio [Água Vermelha] fazia era nojo. Tinha peixe, tinha mata, tinha tudo. (...) Quando os fazendeiros chegaram que viram nós nas casinhas já de tábuas, aí meteram o pau pra tirar tudo, pra matar, saíram tudo corrido. Um bocado saíram corrido por esse mundo; outro bocado ficou, aqueles que ficaram por perto do comércio ainda ficaram com a vida; os que correram pelo mundo afora se acabaram tudo, morreram tudo. (SOUSA, ALMERINDA, apud: COQUEIRO, 2002, p. 371).

O relato de Almerinda reforça a percepção de que, mais do que um processo de redução territorial, tratou-se de um movimento articulado de desterritorialização, pautado tanto pela pressão econômica da expansão cacaeira quanto pela violência direta contra as comunidades indígenas. Ao reduzir a área originalmente prevista e permitir ocupações ilegais, o SPI não apenas se omitiu em sua função protetiva, como também, em diversas ocasiões, legitimou interesses de fazendeiros e políticos locais. Essa dinâmica evidencia o caráter contraditório da política indigenista do período, marcada por um discurso oficial de “proteção” que, na prática, favorecia a integração forçada e a expropriação de terras tradicionalmente ocupadas.

Figura 10 - Posto Indígena Caramuru



Fonte: COQUEIRO, (2002, p. 305)

No Posto Indígena Caramuru, concentravam-se indígenas das etnias Baenã e Hã-Hã-Hã, frequentemente descritos pelos agentes estatais como “capturados no mato”. Ao serem levados para o local, recebiam vestimentas, calçados e alimentação composta principalmente por banana, cana, farinha e carne. Conforme depoimento de Maura Titiá (Porancim, set. 1998), ao chegarem eram alojados em um galpão situado ao lado do Posto, onde permaneciam para serem “amansados” e adaptados ao consumo de sal (COQUEIRO 2002, p. 305). Procedimentos semelhantes foram registrados no Posto Indígena Paraguaçu, onde o SPI não apenas implementou práticas de “pacificação” e deslocamento forçado, mas também interferiu diretamente na organização produtiva e na subsistência indígena. Como relatou Almerinda Pereira de Sousa, tratava-se de região fértil, com ampla produção agrícola e abundância de caça e pesca; contudo, a chegada de fazendeiros resultou em expulsões violentas e na dispersão forçada das famílias (FUNAI, apud COQUEIRO, 2002, p. 371).

Vale ressaltar que foi implementado um mecanismo sistemático que consistia em atrair os indígenas, capturá-los e submetê-los a um processo de “pacificação” em galpões totalmente alheios aos seus ambientes de origem. Nessas condições adversas, que comprometiam a saúde física e psicológica, apenas aqueles que sobreviviam eram posteriormente realocados nas reservas. Tratava-se, portanto, de um procedimento triangular — captura, confinamento e deslocamento compulsório — que comprova o caráter coercitivo e desumanizador da política indigenista vigente. Longe de representar uma política de proteção, esse dispositivo integrava uma engrenagem institucionalizada de controle, na qual a chamada “atração” funcionava como instrumento de disciplinamento social e cultural.

Tal prática refletia a lógica de desterritorialização denunciada por Pacheco de Oliveira (2016) e dialogava com o conceito de “colonialidade do poder”, formulado por Quijano (2005), ao demonstrar a subordinação forçada dos povos indígenas a um modelo socioeconômico e político excludente. Ademais, a ruptura com os territórios tradicionais, somada à imposição de padrões culturais alheios, caracterizava o que Clastres (2004) denomina etnocídio — processo voltado não à preservação das formas de vida indígenas, mas à sua anulação como coletividade, dissolvendo identidades e práticas sociais.

A comparação entre os Postos Indígenas Caramuru e Paraguaçu e a denominada “casa de pacificação” demonstra que a atuação estatal, embora amparada pelo discurso de proteção e integração, articulava-se diretamente aos interesses fundiários regionais e a uma lógica de

controle social que impunha mudanças culturais compulsórias. Longe de assegurar a preservação das comunidades, essa política resultou na perda de territórios, na ruptura de práticas tradicionais e na descaracterização identitária, configurando um quadro interpretado como etnocídio (FUNAI, apud COQUEIRO, 2002).

Esse contexto se inseria em uma estrutura fundiária concentrada nas mãos de um grupo restrito, liderado política e economicamente por membros da família Ribeiro, herdeiros das plantações de cacau instaladas no então novo distrito. Ferreira (2017, p. 107) observa que essa elite cacauzeira utilizou sua posição institucional para reforçar sua hegemonia territorial, consolidando uma lógica excludente e patrimonialista. A criação do SPI não significou a superação da violência estrutural, tampouco o reconhecimento efetivo dos direitos originários, que continuaram sendo desconsiderados ao longo do século XX. Conforme levantamento citado por Oliveira (2016, p. 179), somente na primeira metade deste século registrou-se o desaparecimento de 87 etnias indígenas no Brasil, das quais 37 compostas por povos isolados, segundo dados de Ribeiro (1970, p. 217). Esses números evidenciam a fragilidade das políticas indigenistas republicanas e demonstram que, apesar da retórica de proteção, o aparato estatal falhou em garantir a sobrevivência física e cultural de diversos povos originários.

No decorrer da demarcação, registraram-se recorrentes manifestações de resistência por parte dos proprietários rurais. Tentativas de suborno e embargos judiciais (COELHO, 1938, p. 4) revelam que a disputa pela posse da terra não se limitava à esfera administrativa, configurando um campo de força marcado por estratégias de intimidação e manipulação jurídica — práticas que se repetiriam nas décadas seguintes. Essa ingerência das elites rurais desnuda o caráter político do processo de demarcação, que, em vez de garantir direitos territoriais, institucionalizou a perda.

Ainda mais significativo é o fato de que, durante anos, circulou a versão de que a reserva teria sido reduzida para 36.000 hectares em 1936, quando o ofício oficial sequer havia sido expedido. Tal contradição é elucidativa: a narrativa da “redução” antecede os documentos, indicando que funcionava como instrumento de legitimação antecipada da grilagem. Ao desconstruir essa falácia, os memoriais de Castelo Branco e Coelho — bem como a confirmação de Efen de Moura Ferreira Filho em 1998 — demonstram que a área fora delimitada de acordo com os 54.105 hectares e jamais reduzida a 36.000 hectares (ILHÉUS, 1998).

A mobilização de fazendeiros, visando à desapropriação da área em favor dos seus interesses, gerou uma série de conflitos e até mesmo combates envolvendo tropas da Polícia Militar da Bahia. Como solução conciliatória uma nova definição de área indígena foi proposta, implicando sua redução para, aproximadamente, 36 mil hectares. (COQUEIRO, p. 370)

Em meados da década de 1950, dos 36 mil hectares reservados aos índios, apenas três se destinavam a esse fim. O restante da área encontrava-se arrendada a mais de setecentos arrendatários. Não havia área disponível; os índios eram obrigados a sair das terras devido à violência e à redução dos recursos para sua assistência (COQUEIRO, p. 372)

Esse contexto permite uma reflexão mais ampla: a demarcação de 1937 não deve ser compreendida apenas como um marco técnico, mas como parte de um processo de colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), em que o Estado opera em favor de interesses privados, relegando os povos indígenas à condição de obstáculos ao desenvolvimento agrário-exportador. A redução da reserva significou a materialização da exclusão territorial, comprometendo não apenas a posse da terra, mas também os modos de vida, a organização social e a reprodução cultural dos povos indígenas do sul da Bahia

Assim, a análise crítica dos documentos revela que o Posto Indígena, criado em 1926 para “proteger” os indígenas, foi convertido em palco de disputa fundiária, onde prevaleceu a lógica da expropriação camuflada de legalidade. As delimitações e reduções territoriais não decorreram de critérios técnicos, mas de um desejo contínuo de fazendeiros locais em se apropriarem das terras indígenas (ILHÉUS, 1998, p. 32). Esse padrão comprova como a política indigenista do período, em vez de assegurar direitos, atuava como engrenagem do processo de desterritorialização.

Em termos históricos, a perda de território imposta pela demarcação de 1937 teve efeitos que ressoam até a atualidade: fragmentação das comunidades, precarização da sobrevivência material, esgarçamento das práticas culturais e a intensificação da marginalização indígena. A análise crítica, portanto, aponta para a necessidade de compreender a demarcação não como um ato isolado, mas como parte de um projeto político mais amplo de disciplinamento e descaracterização dos povos indígenas, em consonância com o avanço da economia cacaueteira e a consolidação das oligarquias regionais

Em meio a essa instabilidade, o Governo Estadual e o SPI pactuaram nova delimitação territorial. Conforme Paraíso (1976, p. 26), em 7 de maio de 1937, o Ofício nº 1471 da Secretaria de Agricultura, Comércio, Viação e Obras Públicas da Bahia reduziu os limites da reserva

indígena, estabelecendo nova configuração territorial. A demarcação foi conduzida em duas frentes: o Polígono Norte, a cargo do capitão Moisés Castelo Branco Filho, e o Polígono Sul, sob responsabilidade do engenheiro Alfredo de Amorim Coelho (COELHO, 1938, p. 3-4).

Os memoriais descritivos de Coelho e Castelo Branco registram não apenas a localização dos marcos, mas também as tentativas de suborno de fazendeiros, embargos judiciais de latifundiários e pressões políticas que buscavam desmembrar da reserva precisamente as porções de solo mais produtivas. Apesar disso, os trabalhos de 1937-1938 delimitaram oficialmente a área em cerca de 54 mil hectares (ILHÉUS, Carta de Ordem nº 9410003701-9, 1998). É relevante notar que não há documentos oficiais que comprovem a suposta redução posterior para 36 mil hectares, versão sustentada sobretudo por setores fundiários interessados em expandir o domínio sobre as terras indígenas e reproduzidos ao longo do tempo, como:

A mobilização de fazendeiros, visando à desapropriação da área em favor dos seus interesses, gerou uma série de conflitos e até mesmo combates envolvendo tropas da Polícia Militar da Bahia. Como solução conciliatória uma nova definição de área indígena foi proposta, implicando sua redução para, aproximadamente, 36 mil hectares. A demarcação, iniciada em 1937, foi realizada em duas etapas simultaneamente e ficou a cargo do capitão engenheiro Moisés Castelo Branco Filho (polígono norte), como representante do SPI, e do engenheiro civil Alfredo de Amorim Coelho (polígono sul), por parte do governo do Estado da Bahia. (COQUEIRO, 2002, p. 370)

Embora a obra não apresente qualquer referência a ofício ou documento que comprove oficialmente a determinação de redução da área da reserva para 36 hectares, essa informação foi, durante muito tempo, amplamente divulgada. Tal ausência de registro comprobatório evidencia não apenas uma lacuna documental, mas também expõe a fragilidade e as contradições da política indigenista, frequentemente sustentada por narrativas imprecisas ou não verificáveis, utilizadas como instrumentos de legitimação de práticas de expropriação territorial.

Assim, a cronologia documental comprova que a área originalmente destinada aos povos indígenas, reconhecida em 1926 com cerca de 90 mil hectares, foi reduzida a aproximadamente 54 mil hectares após a demarcação realizada entre 1937 e 1938. Essa perda expressiva de território reflete a manipulação do aparato estatal em benefício de interesses privados, revelando não apenas a violência física e simbólica contra os povos originários, mas

também a continuidade de uma política de desterritorialização marcada pela militarização, pela omissão administrativa e pela convivência das autoridades com os setores fundiários.

Nesse contexto, foram criados os Postos Indígenas de Atração (PIA), concebidos com a finalidade de aproximar os grupos considerados “arredios” ou resistentes ao contato com a sociedade nacional. Tais postos tinham como atribuição impedir que populações não indígenas atacassem ou invadissem territórios indígenas, ao mesmo tempo em que buscavam atrair os nativos por meios pacíficos, apresentando como objetivo declarado integrá-los à nacionalidade brasileira sem que perdessem, em tese, suas forças físicas e valores morais (SPI, 1939 apud: COQUEIRO, 2002, p. 411).

Paralelamente, instituíram-se os Postos Indígenas de Criação (PIC), voltados à atividade pecuária em áreas propícias para a criação de gado, cujo rebanho era formalmente atribuído aos indígenas. Parte desse gado era distribuída como incentivo pelo trabalho ou boa conduta, enquanto outra parcela era administrada diretamente pelo SPI e destinada ao sustento coletivo e às melhorias das condições de vida das comunidades assistidas (SPI, 1939 apud: COQUEIRO, 2002, p. 410).

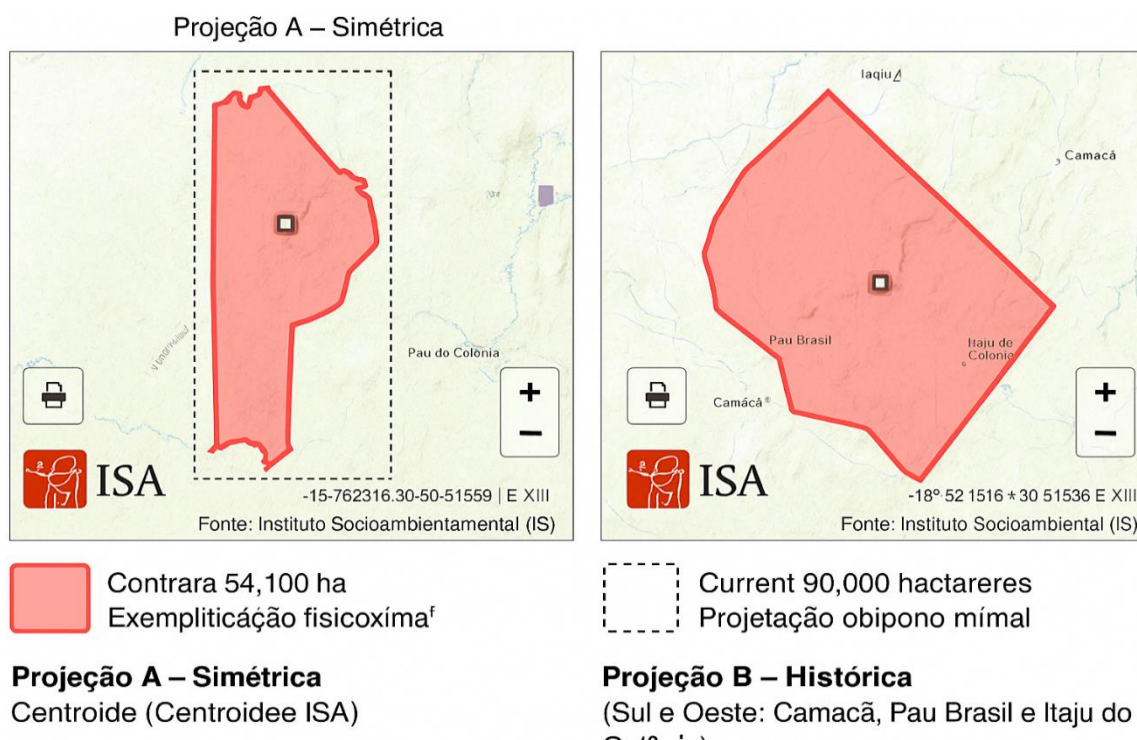
Dessa forma, tanto os PIA quanto os PIC, embora se apresentassem como iniciativas protetivas, funcionaram na prática como instrumentos de controle estatal e disciplinamento social, reforçando a lógica assimilacionista e a inserção compulsória dos povos originários em modelos econômicos e culturais impostos pelo projeto nacional de integração.

## 2.6 Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguassu -Cartografia da Comparativo da área de 1926 com a de 1937 - Catarina Paraguaçu Reserva Indígena Caramuru projeção- histórica de 1926 - Projeção B, Histórica (90.000 ha)<sup>11</sup>

Mapa 14 - Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu-projeção simétrica 1937 - Projeção, A Simétrica

---

<sup>11</sup> Socioambiental (ISA). e B – Histórica (90.000 ha) da Reserva Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu. Representação geográfica desenvolvida com apoio de Inteligência Artificial (IA), utilizando informações fornecidas pelo autor A e dados complementares do Instituto Socioambiental (ISA).



As projeções cartográficas apresentadas nas Figuras A e B ilustram dois modelos complementares de representação espacial da Terra Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu, cuja área atualmente demarcada corresponde a 54.100 hectares, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA). Ambas as projeções foram elaboradas para fins analíticos, didáticos e comparativos, com o objetivo de discutir as dimensões históricas, políticas e simbólicas do território tradicionalmente ocupado pelos povos Kamakã e Pataxó Hã-Hã-Hãe.

A Projeção A, Expansão Simétrica (Centroide ISA), representa uma ampliação territorial simétrica, calculada de forma proporcional a partir do centroide geográfico da área atualmente reconhecida. Essa metodologia, amplamente utilizada em estudos de geoprocessamento e planejamento territorial, permite simular a ampliação de uma área sem alterar sua configuração central ou comprometer sua coerência espacial.

A área delimitada alcança 90.000 hectares, correspondendo a uma extensão 1,66 vez maior do que a atual. Essa expansão proporcional evidencia o impacto visual e territorial de uma possível restituição parcial do território indígena, funcionando como instrumento de análise da desproporção entre o espaço reconhecido legalmente e aquele historicamente ocupado.

Do ponto de vista metodológico, a projeção simétrica facilita a compreensão do território como uma entidade dinâmica e relacional, cujos limites oficiais foram historicamente condicionados por processos de expropriação, políticas de aldeamento e imposições coloniais. Assim, o mapa reforça a ideia de que a demarcação vigente representa apenas um recorte administrativo, e não a totalidade da área de uso tradicional dos povos Kamakã e Pataxó Hãhãhãe.

A Projeção B, Expansão Histórica (Sul e Oeste), por sua vez, baseia-se em uma ampliação direcionada para o sul e o oeste, abrangendo áreas dos atuais municípios de Camacã, Pau Brasil e Itaju do Colônia. Diferentemente da expansão simétrica, essa projeção foi construída a partir de critérios histórico-etnográficos, com base em fontes documentais e orais que registram a presença contínua dos povos indígenas nessas regiões.

Relatos e registros, como os de Paraíso (1982), Souza (2007) e os Relatórios da Polícia Militar da Bahia (1936), mencionam aldeamentos, roças e caminhos ancestrais localizados além dos limites da demarcação atual, especialmente nas margens do Rio Pardo e nas serras limítrofes entre Itaju do Colônia e Camacã. Essas áreas compunham o território original dos povos Kamakã e Pataxó Hã-Hã-Hãe. até o início do século XX, quando a política tutelar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a expansão da lavoura cacaueteira provocaram a redução forçada de suas terras.

Dessa forma, ambas as representações cartográficas se articulam como instrumentos pedagógicos e científicos que contribuem para o reconhecimento das territorialidades indígenas e para o debate sobre reparação histórica e justiça espacial, fundamentais ao estudo da Lei nº 11.645/2008 e à valorização das histórias e culturas indígenas na educação pública.

Esse processo histórico de desterritorialização e assimilação forçada demonstra como o Estado brasileiro, por meio de diferentes instrumentos legais e administrativos, consolidou práticas de apagamento e controle sobre os povos indígenas. Ao mesmo tempo, observa-se a urgência de refletir sobre como esses mecanismos de exclusão repercutem na contemporaneidade, sobretudo no campo educacional. Nesse sentido, a análise da Lei nº 11.645/2008 e de sua implementação nos currículos escolares apresenta-se como etapa fundamental para compreender de que maneira a escola pode deixar de ser espaço de reprodução de silenciamentos e passar a constituir-se em território de reconhecimento, memória e resistência.

## SEÇÃO 2

### 3. A Implementação da Lei nº 11.645/2008: Entre Currículo, Memória e Resistência

#### 3.1 BNCC, DCRB e DRCM: Caminhos, Desafios e Perspectivas para a Aplicação da Lei nº 11.645/2008 em Camacã

Ao longo da história nacional, os povos indígenas vivenciaram um processo contínuo de desterritorialização e controle, decorrente da aplicação de políticas integracionistas e da negação de suas identidades — realidade que ainda se manifesta no contexto educacional contemporâneo. A escola, historicamente concebida como instrumento de colonização e assimilação, passou a reproduzir, no plano pedagógico, os mecanismos de silenciamento que, em outras épocas, foram impostos pela política indigenista. Nesse cenário, a promulgação da Lei nº 11.645/2008 configura-se como um marco normativo no enfrentamento desses apagamentos, ao estabelecer a obrigatoriedade da inclusão da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos currículos da Educação Básica, tanto em instituições públicas quanto privadas.

Mais do que uma exigência legal, a lei representa uma reorientação epistemológica das práticas escolares, desafiando a lógica eurocêntrica que, por séculos, estruturou o ensino de História. Trata-se de reconhecer povos originários e afrodescendentes como sujeitos históricos ativos, cujas memórias, cosmologias e resistências constituem dimensões fundamentais da formação da sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, a legislação impõe às redes de ensino o dever de elaborar materiais, metodologias e práticas pedagógicas que valorizem a diversidade cultural e assegurem o direito à diferença.

No caso específico de Camacã, município do sul da Bahia marcado pela presença histórica do povo Kamakã, a análise da implementação da Lei nº 11.645/2008 adquire contornos ainda mais relevantes. A ausência — ou mesmo a superficialidade — da abordagem sobre a história e a cultura indígenas nos currículos e livros didáticos locais evidencia a permanência de estereótipos e invisibilizações que contrariam os objetivos da legislação. Nesse sentido, torna-se essencial compreender como as normativas nacionais e estaduais — como a Base

Nacional Comum Curricular (BNCC), o Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB) e o Parecer CNE/CEB nº 14/2015 — dialogam, ou não, com a realidade local, revelando obstáculos e possibilidades para uma ação pedagógica comprometida com a justiça histórica e com a valorização da memória do povo Kamakã.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) configura-se como um documento normativo que estabelece um conjunto progressivo e articulado de aprendizagens essenciais a serem desenvolvidas por todos os estudantes ao longo da Educação Básica. Seu objetivo central é assegurar os direitos de aprendizagem e desenvolvimento, em consonância com as metas do Plano Nacional de Educação (PNE). Aplicável exclusivamente à educação escolar, conforme disposto no § 1º do artigo 1º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB nº 9.394/1996), a BNCC fundamenta-se em princípios éticos, políticos e estéticos orientados para a formação humana integral e para a construção de uma sociedade democrática, justa e inclusiva, de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica (BRASIL, 2018, p. 7).

Na versão final da BNCC, observa-se a incorporação de normativas que orientam a Educação Escolar Indígena, como o Parecer CNE/CEB nº 13/2012, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena, além do Parecer CNE/CEB nº 14/1999, que dispõe sobre a organização dessa modalidade de ensino. Esses documentos foram integrados ao texto da BNCC, o que implica não apenas o reconhecimento formal, mas também a necessidade de sua aplicação efetiva no âmbito das práticas pedagógicas (BEATO-CANATO; BACK, 2023, p. 137).

Segundo Beato-Canato e Back (2023, p. 137), a BNCC apresenta avanços ao incorporar a Lei nº 11.645/2008, mas corre o risco de esvaziar a discussão ao tratar as populações indígenas de forma homogênea, sem reconhecer as diferenças regionais que as caracterizam. Uma década após a promulgação da Lei nº 11.645/2008, foi instituída a BNCC (BRASIL, 2018), documento que, pela primeira vez na história do país, definiu parâmetros nacionais para a construção dos currículos. Sua publicação gerou intensos debates, permeados por tensões, disputas de interesse e diferentes concepções sobre o papel da educação.

Contudo, como ressaltam Beato-Canato e Back (2023, p. 137), embora a BNCC represente um avanço ao incorporar a legislação, ela corre o risco de reduzir a diversidade indígena a uma categoria genérica, desconsiderando especificidades regionais. Essa crítica é reforçada por Rocha e Melo (2019), que denunciam a tendência da BNCC em reduzir a

diversidade indígena a um “índio genérico”, invisibilizando grupos historicamente minorizados que demandam maior atenção e enfoque pedagógico.

A formação docente, entretanto, continua sendo um dos principais entraves para a consolidação dessas práticas. A falta de conhecimento sobre a história dos povos indígenas locais, a ausência de materiais didáticos adequados e a insegurança ao abordar a temática evidenciam as dificuldades enfrentadas pelos educadores. A carência de ações sistemáticas de formação continuada voltadas à educação das relações étnico-raciais contribui para a manutenção da invisibilidade dos povos indígenas no currículo. Como enfatiza o Parecer CNE/CEB nº 14/2015, é imprescindível que a formação inicial e continuada dos profissionais da educação inclua conteúdos específicos sobre a história e a cultura dos povos indígenas brasileiros, com ênfase nas comunidades existentes no entorno das escolas (BRASIL, 2015, p. 14).

No entanto, é nesse contexto que também se abrem possibilidades de transformação. A valorização da história da etnia Kamakã e sua inserção nos currículos escolares locais constituem passos fundamentais não apenas para o cumprimento da legislação, mas para o fortalecimento do pertencimento cultural, da identidade étnica e da construção de uma sociedade mais justa e plural. A escola, nesse processo, pode deixar de reproduzir a lógica colonizadora e transformar-se em espaço de reconhecimento, reparação e resistência.

### 3.2 Entre o Marco Legal e a Prática Escolar: A Lei nº 11.645/2008, a Consciência Histórica e a Luta por Justiça Epistêmica

O enfrentamento dos apagamentos históricos que marcaram a trajetória dos povos indígenas no Brasil exige, no campo educacional, uma abordagem que articule memória, identidade e consciência histórica. No caso do povo Kamakã — cuja existência continua sendo sistematicamente invisibilizada nos currículos escolares do município de Camacã —, a escola configura-se, simultaneamente, como espaço de perpetuação de silenciamentos e como território potencial de reexistência.

A noção de consciência histórica, formulada por Rüsen (2001), refere-se à capacidade de atribuir sentido ao tempo histórico a partir da articulação entre passado, presente e futuro. Tal consciência não é apenas informativa, mas formativa, pois envolve o modo como os sujeitos

interpretam a experiência histórica e constroem suas identidades. Como observa Schmidt (2009, p. 125), a consciência histórica “não se desenvolve automaticamente, mas precisa ser cultivada a partir da relação entre o sujeito e as temporalidades que o cercam, mediadas pela linguagem, pela cultura e pela escola”. Assim, a instituição escolar deve superar o papel de mera transmissora de narrativas hegemônicas, assumindo um compromisso ético com a valorização de saberes historicamente silenciados.

Essa perspectiva encontra respaldo na Lei nº 11.645/2008, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB nº 9.394/1996), tornando obrigatória a inclusão das tradições culturais indígenas e afro-brasileiras nos currículos escolares. Contudo, sua efetivação ainda enfrenta entraves estruturais, como a ausência de formação docente específica e a escassez de materiais didáticos adequados.

O Parecer CNE/CEB nº 14/2015 constitui referência essencial nesse debate, ao indicar que a aplicação da Lei nº 11.645/2008 não se limita à inclusão eventual de temas, mas pressupõe uma revisão epistemológica do currículo escolar. O documento ressalta que a história e a cultura dos povos indígenas devem ser reconhecidas como dimensões constitutivas da identidade nacional, valorizando a pluralidade de narrativas e saberes que compõem a formação do Brasil (BRASIL, 2015). Além disso, orienta os sistemas de ensino a assegurar a participação das comunidades indígenas na elaboração de materiais e projetos pedagógicos, garantindo respeito à diversidade étnica e cultural.

A Constituição Federal de 1988 representa um marco nesse processo, ao reconhecer, em seu artigo 231, os direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras tradicionalmente ocupadas, bem como sua organização social, línguas, costumes e tradições. Complementarmente, o artigo 216 da mesma Carta estabelece que os bens de natureza material e imaterial vinculados às diversas identidades étnicas constituem patrimônio cultural brasileiro. Na mesma direção, o Estatuto dos Museus (Lei nº 11.904/2009) determina que museus, escolas e instituições públicas devem zelar pela preservação e difusão desse patrimônio, assegurando a participação das comunidades envolvidas.

Ainda que concebido sob um paradigma integracionista, o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) representou uma tentativa inicial de proteção jurídica aos povos indígenas, posteriormente redesenhada pela Constituição de 1988, que consolidou os direitos à diversidade cultural e à autodeterminação. Mais recentemente, a Resolução CNE/CEB nº 14/2015 reafirma

a obrigatoriedade da Lei nº 11.645/2008, orientando que os currículos escolares contemplem a pluralidade étnico-cultural como condição para a consolidação da cidadania e da democracia.

Durante muito tempo, a historiografia tradicional representou os povos indígenas como sujeitos passivos diante do processo colonial, reduzidos a vítimas de forças externas que inevitavelmente os conduziram à destruição. Essa perspectiva, ancorada em modelos teóricos centrados na metrópole e na capital, relega os territórios indígenas à condição de “lixo da história”, invisibilizando múltiplas formas de resistência, adaptação e protagonismo (CUNHA, 1992, p. 18-19). Esse traço de colonialismo interno é ilustrado, simbolicamente, no poema "Parada do velho novo", de Bertolt Brecht (2008, p. 38), que denuncia o falso progresso disfarçado de inovação.

Com a Constituição de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996), a interculturalidade passou a figurar como política de Estado. O artigo 78 da LDB prevê a oferta de educação bilíngue e intercultural, valorizando saberes tradicionais e fortalecendo identidades étnicas. Contudo, a legislação não detalha como essa interculturalidade deve ser aplicada no cotidiano escolar (NASCIMENTO; QUADROS; FIALHO, 2016, p. 188-189).

A descolonização da educação, segundo Quijano (apud MALDONADO, 2019, p. 262), implica romper com o eurocentrismo que estrutura os sistemas de produção e subjetividade, de modo a valorizar os saberes históricos dos povos latino-americanos. Nesse sentido, Szadkoski et al. (2025, p. 8074) e Grosfoguel (2008, p. 116) ressaltam que a efetiva aplicação da Lei nº 11.645/2008 não deve restringir-se a iniciativas pontuais, mas integrar-se a um processo mais amplo de reconhecimento, justiça histórica e fortalecimento da presença indígena na escola e na sociedade. A valorização da trajetória do povo Kamakã e sua inserção nos currículos escolares do município representam etapas essenciais não apenas para assegurar o cumprimento da legislação, mas também para fortalecer o sentimento de pertencimento.

Compreender a escola como agente de colonização exige analisá-la não apenas como aparato institucional, mas como instrumento de imposição de valores, saberes e práticas eurocêntricas. Ao longo dos séculos, a educação formal operou como veículo de domesticação, assimilação e tutela. Entretanto, os povos indígenas demonstraram que a resistência também se configura como ato pedagógico: seja pela preservação das cosmologias nos aldeamentos, pela mobilização jurídica contra a escravização, pela oralidade como mecanismo de transmissão

cultural ou pela construção de propostas pedagógicas próprias, os indígenas ressignificaram práticas impostas, transformando a escola em espaço de disputa e reexistência.

Essa trajetória, marcada por tensões e reelaborações, oferece elementos para conceber uma educação verdadeiramente intercultural, comprometida com a valorização da diversidade e com a superação das estruturas coloniais que ainda persistem no ambiente escolar. Nesse sentido, a efetiva aplicação da Lei nº 11.645/2008 não deve restringir-se a iniciativas isoladas, mas integrar um processo mais amplo de reconhecimento, justiça histórica e fortalecimento da presença indígena na escola.

A inserção da história da etnia Kamakã nos currículos escolares locais, acompanhada de sua devida valorização, configura-se como ação indispensável não apenas para o cumprimento da legislação, mas também para o fortalecimento da identidade étnica, do pertencimento cultural e da construção de uma sociedade mais plural e justa. Assim, a escola pode deixar de ser reprodutora da lógica colonizadora e transformar-se em espaço de reconhecimento, reparação e resistência

### 3.3 Consciência Histórica e Currículo: Desafios da Efetivação da Lei nº 11.645/2008 na Bahia e em Camacã

Na Bahia, o Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB) apresenta avanços ao buscar reconhecer e valorizar as culturas indígenas e afrodescendentes. O documento ressalta a importância da Lei nº 11.645/2008 e aponta a necessidade de um currículo que contemple a história e a cultura dos povos originários (BAHIA, 2020). Entretanto, tais diretrizes ainda carecem de articulação prática com os materiais didáticos adotados, com a formação docente e com a realidade vivida nas escolas. Em muitos casos, as propostas permanecem no plano teórico, sem incidência concreta no cotidiano pedagógico.

No caso específico de Camacã, o Documento Referencial Curricular (DRC), embora mencione a obrigatoriedade da Lei nº 11.645/2008, apresenta lacunas significativas quanto à abordagem da história dos povos indígenas da região. O texto limita-se a orientações genéricas, sem oferecer conteúdo específico sobre a etnia Kamakã ou estratégias didático-metodológicas capazes de assegurar a efetivação da educação intercultural. Esse distanciamento revela a

persistência do currículo como espaço de negação da memória local, comprometendo o vínculo entre escola, território e identidade.

Como observa Gatti (2016, p. 151), não basta reconhecer formalmente a diversidade étnico-racial nos documentos normativos: é necessário garantir sua efetivação por meio da escuta das comunidades envolvidas, da inserção de suas vozes nos processos de elaboração curricular e da produção de materiais que contemplem suas especificidades. Isso demanda uma mudança epistemológica no modo de conceber o currículo — não como modelo universal a ser aplicado de forma vertical, mas como campo de disputas e negociações culturais.

Nesse cenário, os documentos oficiais analisados revelam, ao mesmo tempo, os avanços legislativos conquistados pelos movimentos sociais e os limites impostos por uma estrutura educacional ainda marcada pela lógica colonizadora. A insuficiência na abordagem das temáticas indígenas e afro-brasileiras compromete não apenas o cumprimento da Lei nº 11.645/2008, mas também o direito à memória, à identidade e à história de populações tradicionalmente excluídas do currículo escolar.

A promulgação da Lei nº 11.645/2008, embora represente um marco no reconhecimento da diversidade étnico-racial, revelou-se insuficiente diante dos desafios estruturais, políticos e epistemológicos que configuram a realidade escolar. A análise crítica da BNCC, do DCRB e do DRC de Camacã mostra que a presença indígena ainda é tratada, em grande parte, de forma simbólica e periférica, perpetuando visões descontextualizadas. A ausência de uma abordagem específica sobre a história dos Kamakã, povo originário da região, reitera o silenciamento histórico e o descompasso entre currículo escolar e realidade sociocultural local.

Nesse contexto, torna-se essencial compreender a escola não apenas como espaço de transmissão de conteúdo, mas como instância formadora de consciências históricas. Segundo Rüsen (2001), a consciência histórica corresponde à capacidade de atribuir sentido ao tempo histórico por meio da relação entre passado, presente e futuro, sendo construída socialmente e vinculada aos usos públicos da história. A exclusão das vozes indígenas nos currículos compromete, portanto, a formação de uma consciência histórica plural, crítica e democrática.

Mais do que transmitir informações, a escola deve possibilitar aos estudantes o reconhecimento de si mesmos como sujeitos históricos, inseridos em territórios marcados por conflitos, resistências e memórias múltiplas. Nesse sentido, a consciência histórica contribui para o fortalecimento das identidades, para a valorização das culturas indígenas e para a

construção de uma sociedade mais justa. Como afirma Seixas (2011, p. 11), educar para a consciência histórica é educar para o pensamento crítico, para a empatia e para o diálogo intercultural.

A ausência de referências locais, como a trajetória dos Kamakã, nos currículos de Camacã não constitui apenas uma lacuna informativa, mas a negação do direito à memória e à identidade. A formação de uma consciência histórica enraizada no território e nas experiências étnicas é condição indispensável para que a escola cumpra o papel que a Lei nº 11.645/2008 lhe atribui: ser espaço de reconhecimento, reparação e transformação social.

Assim, o desafio posto às redes de ensino não é apenas o de aplicar uma legislação, mas o de construir, a partir dela, um projeto educacional comprometido com a diversidade, a justiça histórica e o reconhecimento dos povos indígenas como protagonistas da história e da contemporaneidade brasileira.

### 3.4 Ausência de Protagonismo e a Urgência de uma Educação Decolonial

Os livros didáticos, enquanto instrumentos pedagógicos, não contemplam de maneira satisfatória a pluralidade cultural e histórica dos povos indígenas. Como já discutido, o conhecimento constitui um instrumento de poder e, nesse sentido, o livro didático não se dissocia desse contexto, pois sua trajetória está intrinsecamente vinculada às diretrizes e propostas governamentais que marcaram o período republicano (CAVALCANTI, 2016).

Embora esse recurso seja frequentemente associado à democratização do conhecimento, sua produção obedece a normas rígidas definidas pelos editais do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD). O processo de elaboração envolve diferentes profissionais — editores, diagramadores, revisores e especialistas em pesquisa iconográfica — cujas decisões influenciam diretamente os elementos textuais, gráficos, visuais e pedagógicos. Após a submissão ao processo avaliativo, os livros aprovados passam a integrar o Guia do Livro Didático, publicado pelo Ministério da Educação, e são distribuídos às escolas para seleção por parte dos docentes e coordenadores.

Como sublinha Cavalcanti (2016, p. 266), cada aspecto do livro — desde a capa e a contracapa até a folha de rosto, títulos, símbolos e ícones — é avaliado de acordo com critérios estabelecidos pelo Ministério da Educação (MEC), podendo inclusive determinar a reprovação

de determinada obra. Isso demonstra que a materialidade do livro didático, compreendendo tanto o texto quanto os recursos gráficos, é construída sob forte controle institucional. Nesse processo, o autor não atua de maneira isolada, mas como parte de uma equipe multiprofissional que, em conjunto, dá forma ao produto final. Essa perspectiva aproxima-se das reflexões de Roger Chartier (1990), ao considerar que a materialidade dos impressos condiciona as formas de apropriação e leitura dos textos.

Ademais, observa-se que, em muitas situações, as escolhas realizadas pelos professores não são respeitadas, sendo substituídas por alternativas definidas pelas Secretarias Municipais de Educação, que têm prerrogativa para decidir sobre a adoção dos livros sem considerar a deliberação coletiva dos educadores. Assim, a história do livro didático no Brasil é marcada por avanços e contradições, refletindo tanto as transformações das políticas educacionais quanto as disputas em torno da definição dos conteúdos escolares.

Nesse contexto, o livro didático assume um papel paradoxal: ao mesmo tempo em que democratiza o acesso a determinados conhecimentos, também silencia outros. Cabe ao professor atuar como mediador capaz de ressignificar a cognição histórica, transformando tanto as informações presentes quanto aquelas ausentes no material didático em saberes críticos. A ausência de determinados conteúdos compromete a produção de conhecimento histórico significativo, sobretudo no que se refere à diversidade étnico-racial.

Esse silenciamento também se evidencia na legislação educacional. A Lei nº 10.639/2003 introduziu a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira, mas não contemplava inicialmente a temática indígena. Essa lacuna foi reparada apenas cinco anos depois, com a promulgação da Lei nº 11.645/2008, que incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (BRASIL, 2008).

No município de Camacã, por exemplo, embora o nome da cidade seja de origem indígena — referência direta ao povo Kamakã —, esse vínculo permanece restrito ao âmbito simbólico. A Lei Orgânica Municipal, em seu artigo 6º, reconhece o nome “Camacã”, em sua forma original, como símbolo do município, ao lado da bandeira, do hino e do selo representativos da cultura e da história local. No entanto, tal reconhecimento não se reflete na valorização efetiva da memória e das narrativas indígenas (CAMACÃ, 2011, p. 6).

Figura 5 - Brasão do Município Camacã



Fonte: RODRIGUES, 2023, p. 40

Figura 12 - Bandeira do Município de Camacã.



Fonte: SANTOS, 2024, p. 99

De acordo com Santos (2024, p. 99), por meio do Decreto nº 05, de 3 de fevereiro de 1975, o então prefeito Auxêncio Costa Alves oficializou a bandeira e o brasão de Camacã. O brasão é descrito como um escudo encimado por uma coroa mural de prata, com quatro torres,

emblema heráldico que simboliza a autonomia do município. No centro do escudo azul figura um indígena Camacã, reconhecido como o primeiro habitante da região e que dá nome à cidade. Na bordadura azul, três setas vermelhas representam São Sebastião, padroeiro do município (CAMACÃ, Decreto nº 05, de 03 de fevereiro de 1975).

Entretanto, a imagem representada no brasão municipal não corresponde às características físicas historicamente atribuídas aos indígenas da etnia Kamakã. Descrições etnográficas do século XIX, como as de Spix e Martius (1938), bem como os relatos de Wied-Neuwied (1940), destacam que os Kamakã possuíam estatura mediana, corpo robusto, cabelos lisos e escuros, pele em tonalidade acobreada e traços faciais típicos das populações do tronco linguístico Macro-Jê. Esses registros históricos divergem da figura genérica retratada no brasão municipal, que apresenta um “índio idealizado”, marcado por traços semelhantes ao estereótipo veiculado em símbolos nacionais, e não pela realidade física e cultural do povo que habitava a região.

Essa representação idealizada expressa uma operação simbólica de folclorização, na qual o indígena é transformado em um ícone abstrato que suprime sua pluralidade e especificidade cultural. Como aponta Chartier (1990), a materialidade dos símbolos pode funcionar tanto como instrumento de visibilidade quanto como mecanismo de silenciamento. Assim, ainda que o brasão faça menção à etnia Kamakã, a representação escolhida reforça um modelo homogeneizado e distante da realidade histórica.

Tal contradição insere-se no que Oliveira (2016) denomina “regime tutelar”, no qual os povos indígenas são lembrados em narrativas e símbolos oficiais como elementos do passado, mas raramente reconhecidos como sujeitos históricos e políticos do presente. Dessa forma, a simbologia municipal, ao mesmo tempo em que inscreve o nome Kamakã na identidade cívica da cidade, também contribui para a manutenção de sua invisibilidade enquanto povo indígena existente.

#### HINO

No princípio era aqui só mata  
 Fertilidades mil  
 Com a coragem dos pioneiros  
 Nascia no Brasil  
 Clareira na floresta  
 Serra dos Camacãs  
 Onde a prosperidade existia  
 O destino sagrado traria

O progresso para o sul da Bahia  
No celeiro do cacau  
Camacã pintou  
Sagrado foi o suor  
De quem desbravou  
Nossa gente aqui plantou  
Aqui cultivou  
Camacã progresso é só  
Fertilidades mil!  
(VELOSO, 1991, p. 14)

O Hino de Camacã, de autoria de João Veloso (1991), descreve o município como um espaço de fertilidade natural e de prosperidade agrícola, ressaltando a coragem dos pioneiros responsáveis pela abertura de clareiras na floresta e pelo cultivo do cacau. A letra associa o território à “Serra dos Camacãs”, mas o faz dentro de uma narrativa que exalta a ação dos colonizadores e desbravadores, identificados como agentes do “progresso para o sul da Bahia”. Assim, o hino produz uma memória oficial que privilegia o trabalho agrícola e a ideia de prosperidade econômica, simbolizada pelo cacau como marca do progresso local.

Contudo, nota-se a ausência de referências direta à presença indígena, ainda que o topônimo da cidade remeta à etnia Kamakã. Os versos privilegiam o imaginário do desbravamento, vinculando a identidade do município ao esforço dos colonos e à economia cacaeira, sem problematizar os processos de desterritorialização e silenciamento sofridos pelos povos originários da região. Essa invisibilidade contrasta com a presença do indígena Camacã no brasão e na bandeira, evidenciando uma contradição nos símbolos oficiais: ao passo que alguns exaltam a herança indígena, outros a omitem completamente.

Nesse sentido, o hino pode ser compreendido como uma forma de representação que menciona os indígenas apenas como referência toponímica, sem reconhecê-los como sujeitos históricos. Ao enaltecer o “progresso” agrícola, a narrativa musical reitera uma visão desenvolvimentista e eurocêntrica, que associa a identidade local ao avanço econômico em detrimento do reconhecimento das memórias indígenas, de suas territorialidades e de seus protagonismos na conformação histórica da região.

Chartier (1990) lembra que os símbolos e textos oficiais não apenas representam, mas também moldam as formas de memória coletiva. Assim, a ausência do povo Kamakã no hino reforça um processo de apagamento histórico que precisa ser problematizado, sobretudo quando

articulado às exigências da Lei nº 11.645/2008, que determina a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena nas escolas.

O propósito desta pesquisa consiste em aprofundar a compreensão sobre a história da etnia Kamakã, em consonância com as diretrizes estabelecidas pela Lei nº 11.645/2008, que determina a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena na educação básica (BRASIL, 2008). Essa legislação representa um marco na luta contra o silenciamento histórico e na promoção de práticas pedagógicas que valorizem a pluralidade cultural do país. Nesse sentido, a elaboração de uma cartilha histórica voltada para a trajetória do povo Kamakã objetiva não apenas ampliar o conhecimento sobre sua cultura, mas também reafirmar sua existência contemporânea e destacar suas formas de resistência, contribuindo para a construção de uma educação crítica e inclusiva.

Como argumenta Rüsen (2001, p. 57), a consciência histórica configura-se como um processo formativo no qual os sujeitos são capazes de articular passado, presente e futuro, atribuindo sentidos às experiências coletivas. A ausência dos povos originários nos currículos escolares compromete esse processo, resultando em apagamentos que enfraquecem a memória coletiva e reduzem a diversidade de narrativas. Ao mesmo tempo, Moreira e Candau (2008, p. 18) salientam que é imprescindível uma educação pautada no reconhecimento da diferença e no diálogo intercultural, rompendo com modelos uniformizadores que privilegiam apenas a tradição ocidental.

Nesse contexto, a produção de uma cartilha sobre os Kamakã assume relevância não apenas pedagógica, mas também política e social, pois se insere no movimento de pedagogias decoloniais e antirracistas. As práticas pedagógicas têm o potencial de tensionar as estruturas coloniais que ainda persistem na educação brasileira, ressignificando saberes, memórias e formas de ensinar. Trata-se, portanto, de um instrumento didático que, ao contribuir para a efetivação da Lei nº 11.645/2008, possibilita à comunidade escolar reconhecer-se como parte de uma sociedade marcada pela interculturalidade, pela valorização da memória ancestral e pela afirmação das identidades indígenas.

Uma educação intercultural crítica demanda a construção de práticas pedagógicas que não se limitem à mera transmissão de conteúdo, mas que favoreçam o diálogo, a problematização e o reconhecimento da diferença. Do mesmo modo, Silva Júnior et al. (2023, p. 22) ressaltam que as pedagogias decoloniais e antirracistas têm como potência a criação de

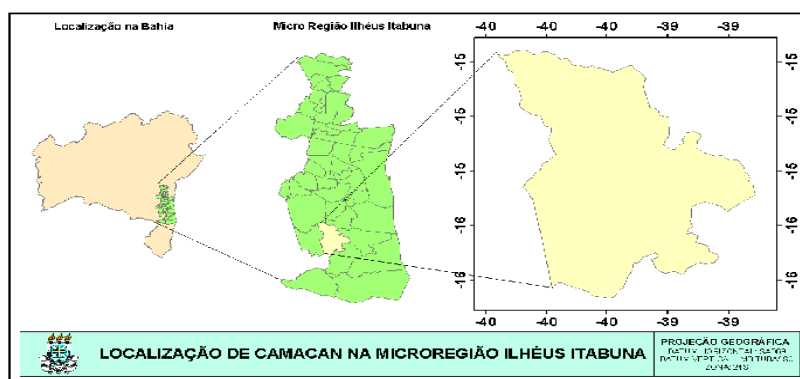
recursos didáticos capazes de tensionar a colonialidade do poder e abrir espaço para múltiplas epistemologias.

A cartilha constitui-se como um instrumento estratégico no campo educacional, uma vez que, ao favorecer a efetivação da Lei nº 11.645/2008, também viabiliza a inserção da história da etnia Kamakã, possibilitando que professores e estudantes construam uma compreensão mais ampla, crítica e plural da história local.

Conforme destaca Schmidt (2009), pensar o ensino de História implica assumir uma postura metodológica voltada para a formação de uma consciência histórica, que possibilite ao estudante compreender os problemas do presente sob a perspectiva da gênese e das transformações ocorridas no passado. Nesse sentido, a valorização da ancestralidade kamakaense, enquanto memória coletiva e resistência cultural, apresenta-se como caminho para a superação dos silenciamentos históricos e para a construção de uma sociedade mais justa, equitativa e plural.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por meio da Resolução nº 1, de 15 de janeiro de 2013, publicada no Diário Oficial da União em 23 de janeiro do mesmo ano, o município de Camacã possui área territorial de 626,649 km<sup>2</sup>. Integra a Mesorregião Geográfica do Sul Baiano e a Microrregião Geográfica Ilhéus–Itabuna, segundo a classificação territorial definida pelo IBGE para o Estado da Bahia em 1990. Suas coordenadas geográficas correspondem a 15°25'08" de latitude Sul e 39°29'45" de longitude Oeste, situando-se a aproximadamente 511 km de Salvador, capital estadual (DERBA, 2007, apud SEI/BA, 2015).

Mapa 15 - Localização da Microrregião Ilhéus–Itabuna II





até desaguar no Rio Pardo, na fronteira com Mascote. O Rio Panelinha, principal afluente do Panelão, tem sua nascente na região da Fazenda Itamutinga de Cima, junto à divisa com Arataca, atravessando a porção leste do município até confluir com o Panelão, na localidade conhecida como Vargito.

Originando-se na Serra do Pau-Oco, ao norte do município, o Rio Panelão nasce próximo à área limítrofe com os municípios de Itaju do Colônia e Pau Brasil. Seu curso atravessa todo o território de Camacã até desaguar no Rio Pardo, na divisa com Mascote. O maior afluente do Panelão, o Rio Panelinha, tem origem na Fazenda Itamutinga de Cima, próxima à divisa com Arataca, atravessando a parte leste do município até confluir com o Rio Panelão na localidade do Vargito.

Para além de seu papel físico-natural e socioeconômico, esses rios integram narrativas de tradição indígena. Segundo uma lenda local, seus nomes derivam de antigos rituais funerários. Os indígenas adultos eram embalsamados com ervas e depositados em urnas de barro cozido, lançadas às margens do rio de maior leito, denominado Panelão, por acolher as “panelas maiores”. Já as crianças, os curumins, eram sepultadas em urnas menores, destinadas ao rio de menor volume, batizado de Panelinha, em referência às “panelas pequenas” (NÔ, 2011).

Esse registro oral demonstra como a rede hidrográfica se conecta à memória cultural e simbólica das populações originárias. A tradição oral, conforme observa Cunha (1992), é um dos principais instrumentos de preservação histórica e de resistência frente ao apagamento colonial, permitindo a transmissão intergeracional de saberes, cosmologias e vínculos identitários.

Em consonância com a Lei nº 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena no currículo escolar, tais narrativas oferecem recursos didáticos de grande relevância. Incorporar a lenda dos rios Panelão e Panelinha no espaço escolar possibilita trabalhar conteúdo de geografia, história e cultura de maneira interdisciplinar e contextualizada, valorizando as epistemologias indígenas e fortalecendo a consciência histórica dos estudantes. Desse modo, a rede hidrográfica de Camacã deixa de ser apenas um dado físico e passa a ser compreendida como parte da memória viva da região, enriquecendo o processo educativo e contribuindo para uma prática pedagógica verdadeiramente intercultural.

Nessa perspectiva, destaca-se a discussão proposta por Rodrigues (2023) a respeito do significado do nome do município de Camacã. A reflexão em torno dessa questão revela um campo de tensões e de múltiplas interpretações que, ao longo da história, foram sendo reproduzidas e cristalizadas em diferentes espaços discursivos. Segundo Rodrigues (2023, p. 64-68), ao problematizar a desconstrução dos olhares sobre os Camacã, a ausência de material didático específico voltado aos povos originários da região tem levado estudantes e a comunidade local a recorrerem, de forma predominante, à internet como fonte de pesquisa. Esse quadro, contudo, aponta um risco significativo: a difusão de informações superficiais, fragmentadas ou mesmo equivocadas sobre a cidade e sobre os indígenas, o que se expressa em definições divergentes e inconsistentes acerca da etimologia do termo Camacã.

Em publicações digitais, por exemplo, encontram-se explicações que associam o nome a “rio de cobras”, “lugar de muitas águas” ou “terra de muitos rios”. Outras versões sustentam que Camacã significaria “terras elevadas”, vinculando-o à tribo homônima da subtribo Mongoió, pertencente ao tronco Tupi (RODRIGUES, 2023, p. 65). Tais definições, entretanto, carregam equívocos, como a incorreta associação dos Camacã à “raça Tupi”, quando, de fato, esse povo integra o tronco linguístico Macro-Jê, ao lado de grupos como os Maxakali, Pataxó e Krenak (CABRAL, 2007, p. 175-179; RAMIREZ; VEGINI; FRANÇA, 2015, p. 223-277).

Adicionalmente, diferentes dicionários e registros regionais atribuíram ao vocábulo Camacã significados diversos, como o de uma “árvore da família das esterculiáceas” ou mesmo uma “variação de pescada amarela” (PRIBERAM, 2023; DICIO, 2023). Uma definição bastante difundida na memória oficial do município foi a de “terras elevadas” ou “pedra alta”, divulgada pelo jornal Tabu em 1977 (PINTO, 2004). Essas versões, reproduzidas em comemorações cívicas e documentos institucionais durante as décadas de 1980 e 1990, especialmente pela Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC), reforçaram interpretações convenientes às elites regionais, em detrimento da historicidade indígena (COSTA, 2007).

Outros estudos buscaram fundamentar a etimologia em análises linguísticas mais rigorosas. Pirajá da Silva, ao traduzir a obra *Viagem pelo Brasil de Spix e Martius*, afirmou que o vocábulo derivaria do termo tupi *cuanakan*, que significaria “cabeça enrodilhada”, em alusão a adornos utilizados pelos indígenas (CARVALHO, 1987). Já Mansur Guérios (1945, p. 291-320), em seu estudo sobre a língua Kamakã, sugeriu que a origem poderia estar no próprio

idioma homônimo, interpretando o termo como “homem (por excelência)”, embora reconhecesse a limitação do material linguístico disponível.

Diante da pluralidade de interpretações e da inexistência de consenso acadêmico, Paraíso (1982) ressalta que as constantes simplificações e ressignificações acabaram por fortalecer estereótipos e disseminar desinformações a respeito dos povos indígenas. Nesse sentido, os relatos orais revelam uma perspectiva distinta: para lideranças como Araracá Camacã, Iranauá Kiriri-Sapuyá e Aruanã Camacã (2022), o essencial não é a tradução literal do nome, mas o sentimento de pertença e a forma de ser e viver que ele representa. Assim, Camacã ultrapassa o campo da etimologia para se afirmar como símbolo identitário, marcado pelos manejos cotidianos de (re)existência do povo que o reivindica.

### 3.5 Indígenas nos Livros Didáticos e a Produção de uma Cartilha Histórica como Instrumento de (Re)Existência

O livro didático constitui um dos principais instrumentos de mediação do ensino de História nas escolas brasileiras, sendo amplamente adotado pelas redes públicas e privadas de ensino. Entre as coleções mais utilizadas, destaca-se História, Sociedade & Cidadania, de Alfredo Boulos Júnior, direcionada ao Ensino Fundamental (6º ao 9º ano) e escolhida pela rede municipal de Camacã. A presente análise busca examinar de que maneira essa coleção aborda a temática indígena, na perspectiva da Lei nº 11.645/2008, que torna obrigatória a inclusão da história e cultura afro-brasileira e indígena nos currículos escolares.

No volume do 6º ano, os povos indígenas aparecem em momentos pontuais, como o “descobrimento”, a colonização, as guerras de resistência, a catequese e o aldeamento, havendo também referências esporádicas à diversidade cultural no presente. Todavia, predomina uma visão homogeneizadora que desconsidera a pluralidade representada por mais de trezentos povos indígenas e cerca de 270 línguas atualmente faladas no Brasil (IBGE, 2022), reforçando estereótipos e limitando a compreensão da riqueza histórica indígena. A narrativa mantém o protagonismo europeu e apresenta os indígenas como passivos ou como obstáculos à colonização, com resistências fragmentadas e sem articulação à continuidade histórica. Apesar de contemplar formalmente a legislação, o material não aprofunda debates sobre direitos,

territorialidade ou conflitos contemporâneos, mantendo predominância de imagens estereotipadas, como a do “índio genérico”.

No 7º ano, a ênfase recai sobre a colonização portuguesa, os aldeamentos e a escravização indígena, ainda sob uma perspectiva que privilegia a atuação dos jesuítas e das “guerras justas”. Embora mencione resistências, estas aparecem de modo episódico e dissociado das lutas de longa duração. A visão construída apresenta os indígenas como uma etapa transitória do processo colonial, logo substituídos pela mão de obra africana escravizada, reduzindo a complexidade das identidades originárias (BOULOS JÚNIOR, 2015).

O volume do 8º ano, dedicado ao Brasil Império, aprofunda o silenciamento: a presença indígena restringe-se a breves menções sobre catequese e aldeamentos, sem análise da política indigenista do período nem das formas de territorialização forçada. A omissão de sua participação em revoltas regionais, bem como da relação entre economia imperial e expropriação das terras, reforça a visão integracionista de que os povos originários não tiveram relevância na formação do Estado nacional. Tal ausência compromete a efetividade da Lei nº 11.645/2008, pois impede que os estudantes compreendam a trajetória indígena como constitutiva da história oitocentista.

Já o 9º ano, que abrange a República e a contemporaneidade, marginaliza ainda mais a temática. A questão indígena aparece quase exclusivamente no processo constituinte de 1988, com o reconhecimento dos direitos originários às terras, e em debates ambientais recentes. Episódios fundamentais, como a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, as políticas do Estado Novo, as violações registradas no Relatório Figueiredo durante a ditadura militar e os conflitos contemporâneos sobre demarcação de terras são pouco explorados ou ausentes. Os povos indígenas são representados como guardiões da natureza ou símbolos culturais, mas não como sujeitos históricos e políticos ativos. Além disso, há escassas referências a lideranças contemporâneas, como Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Sonia Guajajara, cujas trajetórias evidenciam protagonismos atuais.

A análise da coleção denota, portanto, que, do 6º ao 9º ano, a presença indígena é tratada de forma fragmentada e superficial, marcada por uma narrativa eurocêntrica e integracionista. Como observa Silva (2019, p. 42), a ausência de conteúdos sólidos relativos aos povos originários reforça estereótipos e invisibilidades, comprometendo a formação de uma consciência histórica crítica.

Assim, cabe ao professor complementar o livro didático com fontes locais, documentos normativos como o Parecer CNE/CEB nº 14/2015 e o Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB), além de obras de intelectuais indígenas e perspectivas decoloniais.

Diante dessas lacunas, esta pesquisa propõe a elaboração de uma cartilha histórica ilustrada sobre a trajetória do povo Kamakã como produto educacional central. A proposta busca ressignificar a memória Kamakã no espaço escolar, enfrentando apagamentos históricos e fortalecendo o pertencimento identitário local. O material didático, fundamentado em registros etnográficos de viajantes e naturalistas como Spix e Martius (1938), Wied-Neuwied (1940) e Liorne (1943), resgata aspectos da organização social, da cultura material e das práticas simbólicas do povo Kamakã. Ainda que carregadas de visões eurocêntricas, essas fontes constituem documentos importantes para reafirmar a presença histórica e cultural desse grupo no sul da Bahia e comprovar sua existência na contemporaneidade.

A cartilha propõe-se também como recurso pedagógico decolonial, questionando narrativas eurocêntricas e valorizando saberes indígenas como formas legítimas de conhecimento. Ao incluir elementos da oralidade, práticas culturais como o Toré, a música e os cânticos transmitidos pelos mais velhos, pretende-se fortalecer a identidade regional e a consciência histórica, reconhecendo tais manifestações como patrimônio imaterial de inestimável valor.

Dessa maneira, o material pedagógico não se limita a transmitir conteúdo, mas assume o papel de mediador na construção de uma educação crítica, plural e comprometida com a diversidade. A proposta encontra respaldo na Lei nº 11.645/2008 e no Parecer CNE/CEB nº 14/2015, que orientam a inclusão das histórias e culturas afro-brasileiras e indígenas nos currículos escolares, bem como dos conteúdos regionais que dialoguem com a realidade dos estudantes.

Como afirma Rüsen (2001), a educação histórica deve articular passado, presente e futuro, possibilitando que os sujeitos se compreendam como parte de processos históricos contínuos. Nessa perspectiva, a cartilha apresenta-se como instrumento didático capaz de dar visibilidade às lutas, memórias e práticas de resistência dos Kamakã, fortalecendo o reconhecimento de sua identidade e combatendo o apagamento histórico a que foram submetidos.

A coleção História, Sociedade & Cidadania, de Alfredo Boulos Júnior, amplamente utilizada no Ensino Fundamental brasileiro, busca articular conteúdo de História com reflexões sobre cidadania. Entretanto, sua análise revela lacunas significativas quanto à representatividade indígena e ao atendimento pleno da Lei nº 11.645/2008. Embora apresente avanços pontuais, o material mantém um modelo narrativo eurocêntrico e uma representação homogeneizante dos povos indígenas, reduzindo sua presença histórica a papéis periféricos e pouco problematizados. Conclui-se, portanto, que a história da cidade está intrinsecamente vinculada à experiência indígena, mas sua organização histórica permanece fragmentada e distante da visibilidade que a legislação determina.

#### **4. A Luta Que Germina: Memória e Resistência Kamakã**

Não poderia iniciar este capítulo sem abordar a história de luta do Cacique Merong Kamakã Mongoió. Sua morte, ocorrida em 4 de março de 2022, no território retomado do povo Kamakã Mongoió, em Brumadinho (MG), trouxe à tona não apenas as disputas territoriais, mas também a invisibilização histórica e a violência estrutural que ainda marcam a vida dos povos indígenas no Brasil. As circunstâncias que cercam sua morte seguem indefinidas, e a explicação de suicídio divulgada pela Polícia Civil de Minas Gerais é alvo de contestação. Familiares e aliados denunciam indícios de emboscada, diante de inconsistências na cena em que o corpo foi encontrado.

Figura 13 - Merong Kamakã Mongoyió



Fonte: Merong Kamakã Mongoyó (2022, s/p)

Desde outubro de 2021, o território situado no Córrego de Areias, no povoado de Casa Branca, encontra-se em processo de retomada e figura em disputa judicial contra a mineradora Vale S/A, que reivindica sua posse e solicita a desocupação. Desde então, a presença de diferentes povos originários na região tem fortalecido a luta do povo Kamakã Mongoyó pela permanência em seu território. Nesse contexto, ameaças e atos de intimidação se intensificaram, incluindo disparos de arma de fogo durante reuniões comunitárias realizadas em março de 2022, o que evidencia a violência associada às disputas fundiárias.

O ritual de despedida de Merong ocorreu apenas cinco dias após sua morte, sendo marcado por atos de resistência e memória coletiva. Durante a cerimônia de sementeira, sua mãe, a Cacica Katorã, denunciou publicamente o caráter violento da morte de seu filho e clamou por justiça, reafirmando a ancestralidade e a dignidade do povo Kamakã. Lideranças indígenas e organizações políticas enfatizaram que o legado de Merong permanece como inspiração para a continuidade da luta em defesa da terra, da identidade e da memória indígena.

Integrante da sexta geração da etnia Kamakã, Merong Kamakã Mongoió destacou-se, ao longo de sua trajetória política e social, pela defesa da identidade Kamakã e pelo envolvimento em movimentos tanto urbanos quanto rurais. Em sua participação na 7ª Semana de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2022, afirmou que a história dos povos indígenas é marcada pelo sangue e pela violência, mas também pela resistência e pelo direito de existir. Seu testemunho lembrou que a última aldeia Kamakã permaneceu em Catulezinho, em Vitória da Conquista (BA), até 1932, quando conflitos com coronéis e fazendeiros levaram à migração forçada dos sobreviventes para o Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu. Esse processo de desterritorialização culminou na formação do povo Pataxó HãHãHãe, resultado da junção de diferentes etnias, incluindo Kamakã, Baenã, Kiriri Sapuyá, Tupinambá, Guerém e Pataxó.

A morte de Merong não pode ser dissociada do cenário mais amplo das disputas territoriais no Brasil, especialmente diante da pressão do agronegócio e da mineração. O avanço da tese do “marco temporal” representa uma tentativa de inversão histórica que legitima a usurpação das terras indígenas e nega os direitos constitucionais dos povos originários. Tal perspectiva ignora o fato de que os indígenas são os principais responsáveis pela preservação

dos biomas brasileiros, enquanto empreendimento minerários e o agronegócio têm sido grandes causadores de catástrofes ambientais, como os desastres de Mariana e Brumadinho, ambos vinculados à atuação da empresa Vale S/A.

O caso do Cacique Merong, portanto, extrapola a tragédia individual e inscreve-se em um quadro maior de resistência indígena, marcado pela disputa pela terra, pela luta contra a exploração predatória e pela afirmação identitária. Sua memória reafirma que, longe de serem povos extintos ou reduzidos a vestígios arqueológicos, os Kamakã continuam existindo e resistindo, projetando sua luta como parte fundamental da história e do presente do Brasil.

Nos discursos de lideranças indígenas, a resistência ultrapassa o plano imediato da sobrevivência e projeta-se como horizonte de continuidade histórica. O Cacique Merong Kamakã Mongoió sintetizou essa concepção ao afirmar: “Se me matarem na luta, me transformarei em adubo para fazer germinar mais lutas pelos direitos indígenas para retomarmos nossos territórios” (MERONG KAMAKÃ MONGOIO, 2022).

A declaração expressa um princípio enraizado na cosmovisão indígena: a morte não significa o encerramento da luta, mas sua transmutação em semente de continuidade, renovação e fortalecimento do coletivo. Ao se colocar como parte da terra, Merong reafirma a ancestralidade como força vital que alimenta a continuidade da resistência. Sua fala manifesta a percepção de que a luta indígena se constitui como um processo histórico e transgeracional, que supera a dimensão individual e se perpetua enquanto legado da coletividade.

Assim, o enunciado articula memória, identidade e decolonialidade, constituindo-se não apenas como expressão de denúncia, mas também como horizonte político de afirmação da vida e dos territórios originários. Ao lado da memória coletiva, a palavra de Merong ecoa como semente do futuro, reafirmando que a existência dos Kamakã não se limita ao passado, mas se projeta como resistência ativa no presente.

#### 4.1 Kamakã: Do Passado ao Presente, Uma Resistência Viva

O conhecimento etnográfico acerca dos Kamakã foi, em grande medida, produzido a partir das observações de viajantes e naturalistas que percorreram o interior da Bahia ao longo do século XIX. Esses registros, embora permeados por visões eurocêtricas e pela lógica colonial, constituem fontes relevantes para compreender aspectos da organização social, da

cultura material e das práticas simbólicas desse povo. Autores como Spix e Martius (1938), Wied-Neuwied (1940) e Liorne (1943) deixaram descrições que abordam a aparência física, os costumes, a língua e os modos de vida dos Kamakã, frequentemente comparando-os a outros grupos indígenas pertencentes ao tronco Macro-Jê. Segundo Wied-Neuwied, os Kamakã distinguiram-se pelo uso de adornos na cabeça e por sua constituição física vigorosa, características que os diferenciavam de outros povos regionais, ainda que a partir de um olhar marcado pela exotização (WIED-NEUWIED, 1940, p. 215).

Em consonância com as práticas atuais dos Kamakã e com a oralidade característica de sua tradição, esses relatos oitocentistas dialogam com narrativas contemporâneas do próprio povo, que reafirmam a memória coletiva, reconstróem a identidade étnica e atualizam saberes em processos contínuos de resistência e reexistência cultural. Rituais como o Toré, realizados em diferentes momentos da vida comunitária, constituem não apenas uma herança espiritual, mas também um ato político de afirmação étnica diante da sociedade envolvente. A valorização das memórias transmitidas pelos mais velhos, o uso da palavra como instrumento de ensino e a preservação dos cânticos e danças rituais reforçam a centralidade da oralidade como eixo estruturante da identidade Kamakã.

O confronto entre as narrativas oitocentistas e a produção acadêmica contemporânea permite observar que o olhar dos viajantes, muitas vezes impregnado de exotismo e estereótipos, contrasta com interpretações que reconhecem os Kamakã como sujeitos históricos ativos. Paraíso (1982) ressalta que a presença Kamakã no sul da Bahia não pode ser reduzida a registros etnográficos, devendo ser compreendida no contexto das políticas de aldeamento e das disputas territoriais. Oliveira (2016), por sua vez, problematiza os mecanismos de invisibilização histórica ao evidenciar como práticas indigenistas dos séculos XIX e XX estiveram vinculadas à lógica da expropriação fundiária. Souza Moreira (2007) acrescenta que a oralidade Kamakã funciona como estratégia de preservação da memória coletiva, transmitindo valores e práticas que atualizam a identidade étnica e garantem a continuidade da resistência.

Cabe destacar que parte da historiografia do século XIX classificava os Kamakã como “mais adiantados culturalmente” em comparação a vizinhos como os Botocudo e os Pataxó. No entanto, tais juízos estavam impregnados de forte etnocentrismo europeu, uma vez que os relatos de viajantes tendiam a categorizar os povos indígenas em “graus de civilização”, refletindo a lógica classificatória da época e o ideal assimilacionista (PARAÍSO, 2014, p. 167).

Assim, ao relacionar as descrições dos viajantes do século XIX com a vitalidade das práticas atuais e com a reflexão crítica da historiografia contemporânea, evidencia-se que a etnia Kamakã não deve ser reduzida a vestígio arqueológico ou mero registro etnográfico. Pelo contrário, deve ser reconhecida como um povo em movimento, que ressignifica o passado e projeta sua permanência no presente e no futuro, afirmando-se como sujeito histórico na luta por memória, território e identidade.

A análise historiográfica demonstra que os Kamakã não podem ser compreendidos como um bloco homogêneo, mas como um conjunto de subgrupos em constante interação, que estabeleciam alianças, disputas e estratégias de sobrevivência. Nesse contexto, o subgrupo Mongoió ganha destaque, sendo mencionado em múltiplas fontes como parte fundamental da rede de ocupação entre os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e das Contas (PARAÍSO, 1982, p. 30).

Apesar das tentativas coloniais de reduzi-los a categorias fixas, os Kamakã devem ser definidos como um povo em movimento, cuja identidade foi construída na interseção entre autodefinições internas e classificações externas. Ao mesmo tempo em que foram vítimas de campanhas de extermínio, aldeamento e exploração, mantiveram práticas culturais próprias, transmitidas sobretudo pela oralidade, que asseguram sua presença histórica e contemporânea.

Mapa 17 - Mapa da viagem do Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied



Fonte: acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo, Brasil, coleção Brasileira/ Fundação Estudar. Doação da Fundação Estudar, (2007)

#### 4.2 Os Rituais e Celebrações do Povo Kamakã Representam um Espaço de Memória e Resistência Cultural

O registro mostra que a dança era não apenas uma forma de entretenimento, mas, sobretudo, um rito de coesão social, mediado por práticas corporais, sonoras e espirituais. Quando realizavam uma boa caçada ou quando surgia qualquer ocasião propícia à celebração, os Kamakã promoviam uma festa acompanhada de danças e cantos. Reuniam-se em grande número e iniciavam o corte transversal do tronco de uma árvore barriguda, cuja medula era tenra e succulenta, esvaziando-o, mas preservando o fundo. Assim, produziam um recipiente de cerca de dois a dois pés e meio de altura, que era colocado em terreno plano, entre suas choças ou em suas proximidades. Enquanto os homens se dedicavam a essa tarefa, as mulheres preparavam o cauim com mandioca ou milho.

Cerca de doze a dezesseis horas antes da festa, mastigavam os grãos de milho — principal insumo da bebida, embora em alguns casos utilizassem batatas —, recolhiam a massa resultante em um vaso e acrescentavam água quente. A mistura era então despejada em um recipiente de casca de árvore, onde continuava a fermentar. O vaso era fixado no solo, encaixado em um buraco cavado na terra, e acendia-se o fogo por baixo, garantindo o aquecimento necessário à fermentação.

Depois disso, todos se adornavam para a dança: os homens marcavam o corpo com longas faixas negras, enquanto as mulheres exibiam círculos de meias-luas concêntricas pintados sobre os seios, além de linhas no rosto e em outras partes do corpo. Alguns adornavam a cabeça com barretes de penas e inseriam penas pintadas nas orelhas (RODER; BALDUS, 1969, p. 76, citando WIED-NEUWIED, 1969).

O compasso era mantido pelo som dos maracás, confeccionados com cabaças cheias de pequenas pedras e providos de cabo, ou ainda por instrumentos produzidos a partir de cascos de madeira ou de anta, presos em dois cordões (WIED-NEUWIED, 1989, p. 435, apud PARAÍSO, 2014, p. 190). O cauim era consumido em grandes vasos, ao redor dos quais os participantes dançavam em círculos, parando periodicamente para beber. Durante a dança, homens e mulheres alternavam-se, entoando cânticos monótonos e repetitivos que podiam se

prolongar por toda a noite, até que o vaso estivesse completamente vazio (RODER; BALDUS, 1969, p. 76). Alguns participantes enfeitavam a cabeça com barretes de penas e inseriam penas pintadas nas orelhas (WIED-NEUWIED, 1940, p. 416).

O relato etnográfico de Wied-Neuwied descreve que as danças Kamakã se iniciavam com quatro homens, que, levemente inclinados, avançavam em passadas compassadas, formando um círculo no qual se posicionavam uns atrás dos outros. Durante o ritual, todos repetiam sons rítmicos como hoi! hoi! hé! hê!, acompanhados pelo toque de um instrumento cujo volume variava conforme a intenção do tocador. Em determinado momento, as mulheres integravam-se à roda, dispostas em duplas, apoiando a mão esquerda na bochecha da parceira. A partir daí, homens e mulheres se alternavam em giros contínuos ao redor do vaso que continha o cauim, sem interrupções, embalados pela cadência da música.

Figura -14 Dança Kamakã Período Colonial



**Fonte:** Viagem ao Brasil (1815-1817) WIED-NEUWIED, apud: RODER; BALDUS, (1969, p.7)

Figura 6 - Dança do Toré no Município de Pau Brasil na Contemporaneidade



Fonte: PIRES (2021, p .47)

A dança ocorria sob o sol intenso da estação mais quente, enquanto o suor escorria pelo corpo dos participantes. Periodicamente, cada um dirigia-se ao vaso, de onde retirava, com o auxílio de uma cuia, uma porção da bebida fermentada para consumir. As mulheres acompanhavam o canto em tons baixos, sem variações melódicas, movimentando a cabeça e a parte superior do corpo de maneira sincronizada. Segundo o cronista, o ritual podia prolongar-se por toda a noite, até que o recipiente fosse completamente esvaziado (WIED-NEUWIED, 1816, apud: RODER; BALDUS, 1969, p. 76).

Ao se analisar as representações culturais presentes nas gravuras e relatos, percebe-se a permanência de padrões que dialogam com práticas de povos indígenas contemporâneos, como o ritual do Toré e a chamada “Dança dos Camacã”. Tais manifestações comprovam a continuidade e a ressignificação das tradições no tempo, configurando um sistema de resistência e de existência. Comparativamente, o Toré contemporâneo, praticado por diversos povos do Nordeste — como Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Xukuru, Kariri-Xocó, entre outros —, mantém alguns elementos estruturais semelhantes: a dança em círculo, o ritmo marcado por maracás, a entoação de cantos repetitivos e a centralidade da coletividade. Contudo, sua função extrapola o aspecto festivo: o Toré é um ritual religioso e político, associado à invocação dos Encantados, à preservação da memória ancestral e à reafirmação da identidade étnica, especialmente em contextos de luta territorial e de resistência contra o Estado e contra invasores de terras (ISA, 2022).

Assim, enquanto nos registros de Wied-Neuwied a dança dos Kamakã é descrita a partir de uma perspectiva externa, atravessada por concepções colonizadoras, o Toré contemporâneo configura-se como uma prática de resistência, espiritualidade e articulação política, por meio da qual se fortalecem os vínculos comunitários e se reafirma a presença indígena nos territórios retomados. Observa-se, portanto, uma linha de continuidade simbólica entre esses dois contextos — expressa no corpo em movimento, no canto e no ritmo circular —, mas também um processo profundo de ressignificação histórica. Nessa perspectiva, a dança deixa de ser compreendida como simples manifestação “folclórica” e passa a ser entendida como expressão política de (re)existência e afirmação identitária (COQUEIRO, 2022).

Nessa perspectiva, o Toré constitui-se como expressão de resistência, memória e continuidade histórica do povo Kamakã, reafirmando a permanência de sua existência coletiva ao longo do tempo. Desse modo, negar a presença desse povo, classificando-o como extinto, implica não apenas a deslegitimação de sua trajetória histórica, mas também o apagamento de dimensões fundamentais da constituição social, cultural e identitária do próprio município. Tal negação compromete, portanto, a compreensão da historicidade local, na medida em que silencia a centralidade da presença indígena na formação da realidade regional.

Figura 7 - Chefe Kamakã sendo *ornamentado*



Fonte: WIED-NEUWIED (1940, p. 416)

O ritmo era marcado por instrumentos como maracás de cabaça, o *kechiech* — cabaça oca com pedras em seu interior — e o *herenehediocá*, confeccionado com cascos de anta amarrados em dois feixes, que produzia som cadenciado ao ser agitado (WIED-NEUWIED, 1940, p. 417).

### 4.3 A Tecnologia Musical Kamakã

Figura 8 - Instrumento Musical -Herenehediocá



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Os Kamakã também utilizavam, ocasionalmente, um pequeno instrumento chamado Kechiech, constituído por uma cabaça oca com cabo de madeira, contendo pequenas pedras que, ao serem sacudidas, emitem um som característico. Este artefato, semelhante ao *maracá* utilizado por outros povos indígenas, desempenhava função rítmica e possuía relevância nas celebrações rituais (WIED-NEUWIED, 1940, p. 417).

Figura 9 -Instrumento Musical- Kechiech.



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional. Reprodução fotográfica: Jaime Acioli

Figura 19 - Chefe Indígena



Fonte: WIED-NEUWIED, (1940, p. 416)

Figura 20 - ARUANÃ CAMACÃ



Fonte: RODRIGUES, 2023. (Domínio Público)

A justaposição dessas imagens possibilita uma leitura crítica sobre a historicidade da representação indígena. Se, por um lado, as gravuras do século XIX revelam a maneira como os povos originários foram vistos e descritos por viajantes europeus, por outro, as fotografias

contemporâneas reafirmam a força vital e a atuação contínua dessas comunidades contestam os discursos de desaparecimento, ressaltando sua capacidade de resistência.

Assim, a análise dessas fontes iconográficas explicita a transição entre a representação imposta pelo olhar colonial e a auto afirmação identitária atual, destacando os povos indígenas não como remanescentes não restritos a um tempo remoto, mas reconhecidos como agentes históricos no tempo presente.

Os Kamakã distinguem-se por elementos culturais próprios, perceptíveis tanto na ornamentação corporal quanto nos rituais coletivos. O formato rodilhado ou adornado das cabeças expressava distinções culturais que iam além do adorno com penas, típico da maioria dos povos originários. Os cabelos longos, aliados às pinturas corporais em traços negros e vermelhos, marcavam distinções entre homens e mulheres e refletiam também a divisão do trabalho ritualístico. Tal divisão incluía desde o corte do tronco da árvore destinado à fabricação do grande recipiente para o cauim até a preparação da bebida fermentada, tarefa atribuída às mulheres, fossem jovens ou idosas. (OLIVEIRA SOUZA, 2022, p.113)

Para contrair matrimônio, o jovem necessitava da autorização do chefe da aldeia e, nos casos em que a noiva pertencesse a outra comunidade, cabia a este líder conduzir as negociações para assegurar a união. Uma vez confirmado o casamento, realizou-se uma celebração coletiva, marcada pela participação de diversos membros da comunidade. Nessas ocasiões, a fartura de alimentos, sobretudo milho, batata-doce e mamão, garantia a continuidade da festa enquanto houvesse comida disponível, sendo também o momento em que os participantes exibiam seus cocares mais elaborados (AGUIAR, 2000, p. 40).

#### **4.4 Arte Corporal e Estética**

As mulheres Kamakã utilizavam predominantemente a cor vermelha em suas pinturas corporais, aplicando semi círculos ao redor dos seios, além de outras partes do corpo, incluindo o rosto, onde representavam meias-luas. Já os homens recorriam a listras negras, dispostas tanto na horizontal quanto na vertical. Em alguns casos, observa-se a influência do contato com os colonizadores, como registrado por Spix e Martius, que descreveram o momento em que uma indígena pintava o filho com um arco no rosto e uma cruz no peito.

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

As tonalidades mais recorrentes eram obtidas a partir do jenipapo (preto), da casca da catuaba (*Anemopoegma glaucum*, amarela) e do urucum (*Bixa orellana*, vermelho), os quais eram macerados em água e deixados para secar ao sol. No que se refere ao formato das placas utilizadas nessas práticas, havia divergências: algumas eram longas e semelhantes a bastões (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 169), enquanto outras se apresentavam em forma quadrada (PARAÍSO, 2014, p. 190). Além disso, Spix e Martius (1976) observaram sinais de influência colonial, como o desenho de cruzes e arcos em crianças.

Embora submetidos a influências externas, os Kamakã continuaram a preservar seus conhecimentos tradicionais na preparação de tintas. Para obtê-las, recorriam a técnicas que envolviam o uso de resinas de árvores, óleos de frutas e gorduras de animais. A preparação dos pigmentos era feita a partir do urucum e do jenipapo, triturados e diluídos em água fria. Essa mistura era posteriormente armazenada, exposta ao sol e cortada em quadrados. Após a secagem da água, a composição era reformulada, recebendo óleo de rícino ou gordura vegetal, ficando pronta para aplicação. O costume consistia em pintar todo o corpo, com exceção da cabeça e dos pés.

Tais práticas, além de representarem formas próprias de expressão cultural, também comprovam processos de resistência, uma vez que, mesmo diante da pressão colonizadora, os Kamakã mantiveram técnicas ancestrais de pintura corporal, que se perpetuam até os dias atuais. Ademais, partilhavam com outros grupos indígenas da região determinadas tradições culturais, o que aponta para um complexo campo de interações interétnicas (AGUIAR, 2000, p. 37-38).

Figura 10 -Mulher Kamakã com adorno floral e marcas de pintura corporal



Fonte: DEBRET, 1835, Biblioteca Nacional

Figura 22- Homem Kamakã com Cocar de Penas e Lança Ornamentada



Fonte: DEBRET, 1835, Biblioteca Nacional

Wied-Neuwied (apud: RODER; BALDUS, 1969, p. 60) descreveu os Kamakã como robustos, de estatura média, traços marcantes e cabelos compridos. Os homens utilizavam a

*tacanhoba* (*hiranaika*), estojo peniano de folhas de içara, semelhante ao observado entre os Botocudo, além de praticarem depilação corporal e perfuração das orelhas.

Figura 23 - Representação de Dois Homens Camacã Portando *Tacanhoba* e Armamento Tradicional



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Quanto ao vestuário, andavam na maior parte das vezes nus, utilizando roupas apenas de maneira parcial. Os homens faziam uso da *tacanhoba*, um estojo confeccionado com folhas trançadas de içara, chamado por eles de *giucann* e identificado entre os próprios Camacã como *hiranaika*, prática também observada entre os Botocudo. Além disso, costumam arrancar ou cortar as sobrancelhas e demais pelos corporais, e em alguns casos perfuravam as orelhas, produzindo orifícios do tamanho aproximado de um grão de ervilha. Periodicamente, pintavam o corpo com urucum e jenipapo, acrescentando ainda um pigmento pardo-avermelhado denominado *catuá*, extraído da casca de uma árvore não identificada pelo viajante (Wied-Neuwied apud: RODER; BALDUS, 1969, p. 60),

O uso *tacanhoba*, era marcado por um cuidado especial com a aparência e a higiene, sendo frequentemente trocada antes de comparecer diante dos missionários. Para os Camacã, tal adorno constituía vestimenta suficiente, não sendo percebido como atentado à moral (VON

SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 198; POVOS INDÍGENAS, p. 390). O termo possui origem indígena, sendo descrito na tradução como *likonha-membunun genitale* (“parte que cobre os genitais”) e *ebí* (“folha”) (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 198, nota 88).

Segundo o relato de Wied-Neuwied (apud: RODER; BALDUS, 1969, p. 60), os Camacã apresentavam poucas diferenças externas em relação a outros povos indígenas da costa oriental. Eram caracterizados por uma estrutura intermediária, constituição forte, ombros largos e expressivos traços fisionômicos marcantes. Uma de suas características mais visíveis era o uso de cabelos longos, que tanto homens quanto mulheres deixavam cair pelas costas. Sua pele apresentava nuances que iam do moreno carregado ao amarelado e ao avermelhado.

Entre os grupos indígenas, os colares constituíam adornos de destaque, sendo confeccionados especialmente pelos homens a partir de dentes de macacos, unhas de anta (tapir) ou sementes grandes e arredondadas. Os enfeites com plumas eram mais restritos, geralmente utilizados pelos chefes em cerimônias solenes, juntamente com os cocares, conhecidos como *charó*. Esses enfeites também costumavam ser usados nas orelhas. Assim como entre os Ymborés, havia um ideal estético valorizado: as pernas finas e bem torneadas. Para atender a esse padrão de beleza, as mulheres amarravam cordões de algodão desde a parte inferior do joelho até o tornozelo, moldando assim a forma desejada (AGUIAR, 2000, p. 38).

Figura 24- Cocar Indígena - Charó



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Para os Kamakã, os adornos confeccionados com plumas eram utilizados de forma restrita, em especial pelos chefes nas cerimônias solenes, junto aos cocares. O etnônimo,

remetendo à imagem de “cabeças rodilhadas” ou enfeitadas, já representava um traço identitário que os distinguia de outros povos (RODER; BALDUS, citando WIED-NEUWIED, 1969, p. 76).

Tal como ocorria entre os Ymboré, os Mongoió costumavam eliminar integralmente os pelos corporais e faciais. O chefe trazia os cabelos dispostos em tonsura — corte circular rente no alto e na parte posterior da cabeça —, enquanto os demais preferiam cortá-los à altura do pescoço, utilizando, para isso, um pedaço de taquara. Também era comum o uso dos cabelos compridos e soltos (AGUIAR, 2000, p. 38).

O relato revela a articulação de diversos aspectos culturais que traduzem a forma de existir dos Kamakã. O próprio etnônimo, associado à ideia de “cabeças rodilhadas” ou adornadas, constituía-se como marcador identitário que os diferenciava de outros povos. Essa distinção não se limitava ao uso de penas — prática compartilhada por diversas etnias indígenas — ou ao costume dos cabelos longos, mas também se manifestava nas pinturas corporais em tons de negro e vermelho, aplicadas de maneira distinta entre homens e mulheres.

Essas marcas visuais somavam-se à organização social e ritualística, evidenciada, por exemplo, na divisão do trabalho durante a preparação do cauim: cabia aos homens o corte do tronco da árvore que servirá de recipiente, enquanto a fermentação da bebida era conduzida por mulheres, jovens ou idosas, em um processo que reafirmava papéis culturais e simbólicos próprios da coletividade Kamakã (RODER; BALDUS, citando WIED-NEUWIED, 1969, p. 76).

#### 4.5 Tecnologia Têxtil Kamakã

Figura 25- Avental utilizado pelas mulheres Kamakã ou Guyhi

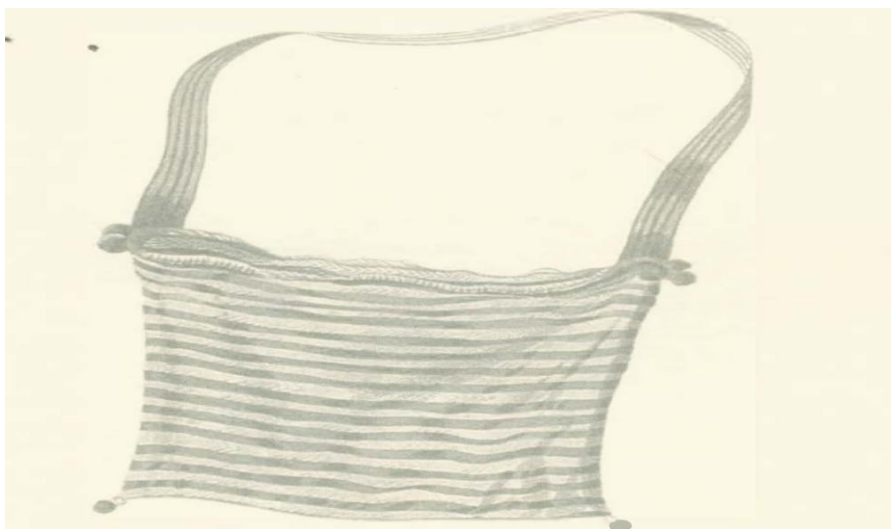


Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

O Guyhi, ou avental utilizado pelas mulheres Kamakã, constituía a principal peça de sua indumentária. Era confeccionado a partir de uma pequena faixa artisticamente trabalhada com cordões estreitos, cujas extremidades terminavam em duas borlas, das quais pendiam diversos fios que compunham o avental. Essa faixa era amarrada em torno dos quadris e representava, em muitos casos, a única vestimenta das mulheres, sobretudo enquanto viviam de modo considerado “selvagem” pelos cronistas. A partir da relação com os colonizadores, as saias passaram a ser vestidas por cima das feitas de chita. (AGUIAR, 2000, p. 38). Em tempos anteriores, no entanto, nem esse adorno era empregado, sendo comum a nudez total, até que, em momento posterior, passou-se a adotar o uso da peça amarrada à cintura (Wied-Neuwied, 1940, p. 414)

Os Kamakã se destacavam pela habilidade na confecção de artefatos têxteis, como sacos de algodão, bolsas de caça e aventais de tamanho reduzido feitos a partir de fibras de palmeira, artigos em detrimento das vestimentas de origem europeia. Os objetos recebiam tintura a partir de substâncias naturais, entre elas o urucum (*Bixa orellana*), que fornecia a cor vermelha, o jenipapo (*Genipa americana*), responsável pelo preto, e a fonte vegetal do amarelo, obtido da madeira de *Broussonetia tinctoria*. Junto à atividade têxtil, desenvolviam ainda a cerâmica, utilizada tanto em funções cotidianas quanto na esfera ornamental (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 198; CONCEIÇÃO, 2020, p. 149; TANAJURA, 1992).

Figura 26 - Sacola Indígena Kamakã- Catuá



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

#### 4.6 Crenças, Ritos Fúnebres e Concepções de Imortalidade

O ritual de sepultamento dos chefes de família consistia em colocá-los em covas na mata, com o corpo pintado e, com frequência, na posição de cócoras. Durante os ritos funerários, era prática plantar algodojeiras e bananeiras sobre os túmulos, acompanhando o corpo com adornos de penas, armas, bebidas e pertences de uso individual. Assim como os Ymboré, os Mongoió acendiam fogueiras sobre as sepulturas, que permaneciam até o fogo se extinguir, sendo estas ainda cobertas com folhas de palmeira. Fazia-se ainda a oferta de carnes, e tanto elas quanto as bananas que cresciam nos túmulos permaneciam intocadas ao longo de uma lua, intervalo reservado ao luto, findo a viúva poderia casar-se novamente (AGUIAR, 2000, p. 41).

Entre os Kamakã, essas práticas fúnebres estavam ligadas a concepções rudimentares acerca da imortalidade da alma, expressas nas oferendas alimentares deixadas nos túmulos. Missionários relataram que não havia uma clara distinção entre corpo e alma, sendo comuns explicações literais, como a afirmação de que o falecido estaria “lá na areia, onde foi enterrado” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 417). Segundo a tradição, quando não recebiam as devidas honras, as almas tinham a possibilidade de retornar como coruja, acarretando males à coletividade. (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 201).

No contexto do povo Kamakã havia concepções diferenciadas acerca da imortalidade da alma, manifestas nas oferendas alimentares depositadas nos túmulos. Missionários relatam

que não possuíam uma elaboração clara sobre a distinção entre corpo e alma, sendo comuns explicações literais, como a afirmação de que o falecido estaria “lá na areia, onde foi enterrado” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 417). As práticas funerárias ocorriam na mata e, em determinadas situações, o corpo era disposto em posição de cócoras, cercado de cauim, alimentos e utensílios pessoais. Segundo a crença, se não recebessem as devidas honras, as almas regressaram sob a forma de coruja, trazendo males à comunidade. (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 201)

(WIED-NEUWIED, 1940, p. 417; SPIX; MARTIUS, 1938, p. 201). Os chefes de família eram inumados em covas feitas na mata, com os corpos pintados e posicionados em cócoras. Em seus túmulos, plantavam-se algodozeiras e bananeiras. Junto ao corpo, colocavam-se enfeites de penas, armas, bebidas e utensílios de uso pessoal. Assim como os Ymboré, os Mongoió costumavam acender fogueiras nos túmulos e as deixavam até que o fogo se extinguisse. Cobriam as sepulturas com folhas de palmeira. Eram ofertadas carnes e, a partir daí, esse produto e as bananas nascidas, ficaram entocadas pelo período de uma lua, tempo estabelecido para o luto, depois do qual a viúva podia casar-se novamente. (AGUIAR, 2000, p. 41).

A reencarnação, segundo a crença dos Kamakã Mongoyó, “tradição Mongoyó sustentava que os espíritos dos antepassados podiam retornar à vida por meio das crianças recém-nascidas, quando esse desejo fosse declarado pela mãe. Quando não ocorria a reencarnação, os espíritos iam para uma grande cabana no céu, farta de comida.” (p. 43). Percebe-se aqui que a visão mítica dos Kamakã barca várias possibilidades de explicação da transcendência espiritual, não cabendo aproximá-la de nenhuma outra forma atual, como mostra Aguiar ao finalizar a apresentação sobre a mitologia dos Kamakã Mongoyó. (AGUIAR, 2000, p.41).

#### 4.7 A mitologia dos Kamakã-Mongoyó

O repertório simbólico apresentava-se reduzido, mas nele se evidenciava a importância dos astros, principalmente o sol e a lua, concebidos como representações masculinas. Em algumas narrativas eram representados como irmãos, enquanto em outras surgiam apenas como companheiros. A lua, descrita como um ser ingênuo e propenso a se envolver em enredos confusos, morria recorrentemente, sendo sempre ressuscitada pelo sol. Ao se encher de ira,

projetava raios em forma de flechas, cuja coloração avermelhada expressava a força de sua fúria. Fenômenos naturais como incêndios florestais eram explicados a partir desses estados de cólera solar. Entre os relatos míticos, há ainda a narrativa em que o sol, transformado em capivara, ao ser atacado por humanos, teria incendiado a mata em gesto de vingança. (AGUIAR, 2000, p.43).

Os Mongoió também faziam referência a um dilúvio e associavam os eclipses lunares ao ataque de um jaguar. Outras histórias falavam de um homem que teria se casado com uma estrela, retornando posteriormente à Terra com a ajuda de abutres, após a separação. Havia ainda a crença em povos míticos, como uma tribo de anões de força extraordinária e outra composta por seres que se alimentavam de piolhos (AGUIAR, 2000, p. 43).

A tradição Mongoyó sustentava que os espíritos dos antepassados poderiam retornar à vida por meio de crianças recém-nascidas, desde que a mãe declarasse tal desejo. Quando não ocorria a reencarnação, os espíritos iam para uma grande cabana no céu, farta de comida.” (AGUIAR, 2000, p.43).

#### 4.8 O Cotidiano e a Vida Social

Os Mongoyó segundo o relato de CASAL (1976), teriam sido “reduzidos à paz” em 1806, passando a viver em pequenas aldeias de até seis ou sete núcleos, ao norte do rio Paupe. Cada grupo familiar dispunha de sua cabana e cultivavam roças diversas, onde se produziam batata-doce, abóbora, inhame, melancia e mandioca de alta qualidade, complementadas pela coleta abundante de mel. O autor, entretanto, descreve como “pouco econômica” a técnica indígena de coleta, ressaltando que queimavam cera e abelhas para depois coar a mistura, obtendo uma bebida fermentada de efeito de natureza intoxicante, acompanhada de uma variedade mais intensa, resultante da fermentação de batatas e raízes de mandioca.

As práticas sociais também foram registradas de forma descritiva: os nomes dos recém-nascidos eram atribuídos sem cerimônia; os mortos eram chorados e enterrados nus, em posição sentada; e as celebrações envolviam apresentações de dança e canto, acompanhadas por um instrumento primitivo, similar a um arco de corda fina. Quanto aos trajes, Casal apontava que as mulheres usavam uma franja de algodão até os joelhos, enquanto os homens se cobriam com folhas de palmeira. Os cuidados de saúde eram sustentados pelo uso de ervas, banhos e

preparações ingeríveis de origem tradicional, e o arco e a flecha eram tidos como as armas necessárias para a caça e guerra (CASAL, 1817).

É importante, contudo, observar que esse registro está marcado por uma perspectiva etnocêntrica típica da literatura descritiva oitocentista, que frequentemente reduzia as práticas indígenas a curiosidades exóticas ou sinais de atraso em comparação à sociedade europeia. Embora Casal tenha deixado importantes informações sobre a vida material, social e simbólica dos Mongoyó, suas observações refletem mais o olhar do colonizador do que a cosmovisão indígena, reforçando a demanda por uma análise crítica e decolonial voltada para esse tipo de fonte. Os registros etnográficos descrevem que as habitações indígenas eram geralmente cercadas por densos conjuntos de bananeiras, o que lhes conferia proteção e garantia de alimento constante. Um pouco além dessas barreiras naturais, estendiam-se suas roças, compostas por plantações de milho — de espigas robustas — e de batata-doce, tubérculo de sabor adocicado bastante apreciado. Também cultivavam a mandioca, cujas raízes feculentas eram consumidas assadas na brasa, além do caju, fruta de sabor doce e levemente ácido, utilizada tanto para a alimentação quanto para refresco. O algodão, por sua vez, aparecia como um dos principais produtos agrícolas, considerado valioso não apenas pela utilidade local, mas também por sua importância comercial nos dois hemisférios, servindo de base para a delicada produção artesanal das comunidades (CASAL, 1817).

Entre os Mongoyó, o vínculo com o território de origem era tão profundo que a simples ideia de visitar as regiões chamadas “civilizadas” lhes causava pavor. Para eles, a figura do homem branco estava inevitavelmente associada à violência, à exploração e ao domínio, de modo que evitavam qualquer aproximação com esses espaços (CASAL, 1817). Tal postura revela não apenas um apego identitário ao solo natal, mas também uma forma de resistência cultural diante das experiências traumáticas impostas pelo processo colonial. A recusa em adentrar o mundo do colonizador deve ser compreendida, portanto, como um mecanismo de defesa e preservação da autonomia, em contraste com a visão etnocêntrica dos relatos oitocentistas, que frequentemente interpretavam tal atitude como sinal de atraso ou medo irracional.

Quanto às espécies de moradia, alguns viajantes afirmam que eles viviam em grandes casas, que eram ocupadas por cerca de 20 famílias. Outros atestam terem encontrado cabanas feitas de madeira entrelaçada e barro, cobertas com cascas de árvores, o que demonstra um

maior contato com as formas arquitetônicas dos colonizadores. Para dormir, utilizavam jiraus recobertos com pau de estopa, peles de animais ou folhas. (AGUIAR, 2000, p. 37).

Os Kamakã-Mongoyó cultivavam diversos gêneros alimentícios, entre os quais batata-doce, feijão, caju, banana, milho, algodão, melancia e abacaxi. Conforme observa Aguiar (2000, p. 37), o plantio era realizado preferencialmente no período chuvoso, considerado mais adequado para a sementeira, enquanto a estação seca favorece as atividades de coleta. No que se refere à divisão do trabalho, a autora assinala a ausência de dados mais detalhados, mas sugere que esta provavelmente se estruturava a partir da diferenciação de quanto às questões de gênero, de maneira análoga ao que se verificava entre os Ymborés. Os partos entre os grupos indígenas eram tradicionalmente realizados nas matas. No caso do primeiro nascimento, a parturiente recebia auxílio de uma mulher mais velha, que a posicionou em um buraco aberto no solo. As mulheres, por sua vez, eram descritas como tendo partos rápidos, muitas vezes realizados às margens dos rios, retornando logo depois às atividades domésticas. A amamentação dos filhos prolongava-se entre três e quatro anos, compondo um aspecto central do cuidado materno (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 200). Observa-se que as mulheres costumavam ter muitos filhos, em grande parte devido à baixa idade das gestantes, uma vez que era comum a ocorrência de partos a partir dos doze anos de idade (AGUIAR, 2000, p. 40).

Os rituais de nascimento entre os Kamakã revelam uma dimensão simbólica que ultrapassava a figura materna, envolvendo diretamente o pai da criança. Durante quinze dias, este permanecia recolhido em uma rede de sua escolha, submetendo-se a uma dieta restritiva que excluía carnes de anta, macaco e queixada (porco-do-mato), consumindo, nesse período, basicamente pequenos pássaros. O milho e a banana eram alimentos absolutamente proibidos, o que demonstra a presença de tabus alimentares vinculados ao ciclo da vida e à proteção do recém-nascido (AGUIAR, 2000, p. 40).

A puberdade masculina no âmbito da sociedade Kamakã se manifestava em torno dos quinze ou dezesseis anos, embora o casamento fosse geralmente postergado. Nos casos em que havia disputa pela noiva, a decisão recaía sobre provas de resistência física, em práticas análogas às observadas entre os Kayapó. (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 200).

Para contrair matrimônio, o jovem necessitava da autorização do chefe da aldeia e, nos casos em que a noiva pertencesse a outra comunidade, cabia a este líder conduzir as negociações para assegurar a união. Uma vez confirmado o casamento, realizou-se uma celebração coletiva,

marcada pela participação de diversos membros da comunidade. Nessas ocasiões, a fartura de alimentos, sobretudo milho, batata-doce e mamão, garantia a continuidade da festa enquanto houvesse comida disponível, sendo também o momento em que os participantes exibiam seus cocares mais elaborados (AGUIAR, 2000, p. 40). A vida social era marcada por ritos de passagem, como a corrida de toras, considerada condição indispensável para o casamento (PARAÍSO, 1992).

A prática religiosa estava diretamente associada às forças naturais, destacando-se a centralidade do culto solar. Praticavam também rituais de cura, que envolviam o uso da fumaça de tabaco soprada sobre os enfermos, cânticos prolongados e preparados medicinais como infusões e emplastros de ervas. Além disso, distinguiam-se por seus adornos de cabeça e outros elementos étnico-culturais singulares, conforme analisado por Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982)

De acordo com Alfred Métraux e Curt Nimuendaju, os Kamakã — subdivididos em Mongoió, Monoxó, Ezeshio, Kutoxó, Catathoy, Masakará e Manân — falavam dialetos inter-relacionados, pertencentes a uma família linguística considerada isolada em relação a outros troncos do Brasil. Os Kamakã habitavam a região compreendida entre os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e Contas, onde permaneceram em confronto com os colonizadores portugueses durante longo período, oferecendo resistência ativa até o início do século XIX (MÉTRAUX; NIMUENDAJU, 1946, p. 547).

Jean-Baptiste Debret, por sua vez, também registra a vinculação linguística e cultural existente entre os subgrupos Kamakã, confirmando a diversidade interna dessa etnia e a persistência de seus elementos identitários mesmo diante da pressão colonial. (COQUEIRO, 2002, p. 395)

A análise das contribuições de Alfred Métraux e Curt Nimuendaju demonstra a complexidade da configuração étnico-linguística dos Kamakã. Ao subdividi-los em grupos como Mongoió, Monoxó, Ezeshio, Kutoxó, Catathoy, Masakará e Manân, os autores destacam a existência de dialetos inter-relacionados que, apesar da proximidade interna, constituíam uma família linguística isolada. Essa característica reforça a singularidade dos Kamakã no cenário etnológico brasileiro, diferenciando-os de outros povos do tronco Macro-Jê e revelando a importância da diversidade interna na manutenção de sua identidade coletiva. A delimitação territorial descrita por Métraux e Nimuendaju — abrangendo os rios Colônia, Pardo,

Jequitinhonha e Contas — evidencia a amplitude de sua ocupação no sul da Bahia e Minas Gerais, o que lhes conferiu protagonismo em processos de resistência prolongados contra os colonizadores portugueses até o início do século XIX (MÉTRAUX; NIMUENDAJU, 1946, p. 547).

O registro de Jean-Baptiste Debret, ao atestar a vinculação linguística e cultural entre os subgrupos Kamakã, reforça essa percepção de unidade na diversidade. Ao mesmo tempo, sua descrição ilustra a permanência de elementos identitários que sobreviveram à pressão colonial, mesmo em meio às tentativas de fragmentação étnica promovidas pelos aldeamentos e pela política indigenista do período. A interpretação conjunta dessas fontes permite compreender que os Kamakã não constituíam um grupo homogêneo, mas sim uma rede de comunidades articuladas por laços linguísticos e culturais, que souberam adaptar-se e resistir às estratégias de dominação.

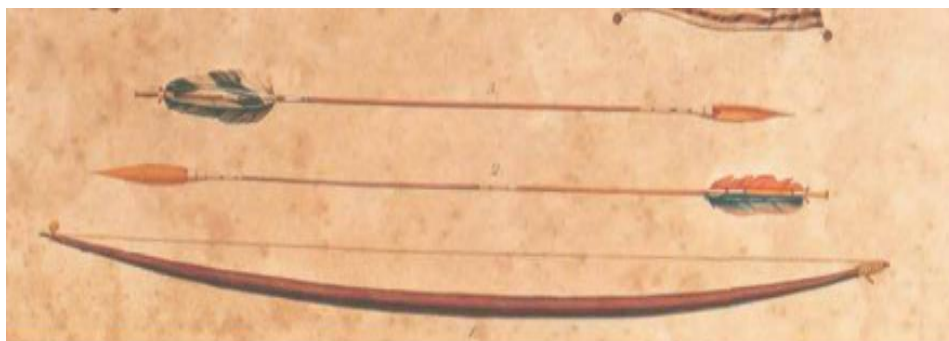
Essa diversidade interna, longe de fragilizá-los, representou um fator de resistência, pois permitiu múltiplas formas de organização política, de negociação e de enfrentamento aos colonizadores. Ao mesmo tempo, a insistência em classificá-los como “hostis” nos documentos coloniais e indigenistas revela a dificuldade das autoridades portuguesas em assimilar a persistência de povos que não se adequavam às normas de integração forçada. Nesse sentido, tanto os registros etnográficos de Métraux e Nimuendaju quanto as representações visuais de Debret se tornam fundamentais para recuperar a memória histórica dos Kamakã, ao evidenciarem que, mesmo diante do avanço colonial e do processo de desterritorialização, mantiveram práticas linguísticas, culturais e políticas próprias até atualidade, que asseguraram sua sobrevivência enquanto etnia diferenciada.

#### 4.9. Armamento, Estratégias de Defesa e Artefatos

O armamento dos Kamakã era composto principalmente por arcos confeccionados em madeira de baraúna, com comprimento entre sete e oito pés e apresentando um sulco longitudinal. As flechas, de cerca de quatro pés, possuíam diferentes tipos de pontas — simples, em forma de arpão ou múltiplas — adaptadas às finalidades de caça ou de combate. O uso de veneno, extraído de determinadas trepadeiras, era restrito aos contextos de guerra. Além disso,

empregavam bastões polidos de madeira avermelhada como símbolos de autoridade e insígnias de comando (VON SPIX; VON MARTIUS, 1938, p. 198; WIED-NEUWIED, 1940, p. 417).

Figura 27 - Armamento e Estratégias de Defesa - Cang Hoay



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Tais recursos comprova não apenas habilidade técnica, mas também estratégias de defesa diante da expansão colonial. Wied-Neuwied observou que os Kamakã escondiam crianças e jovens sempre que estranhos se aproximavam, prática interpretada como reação às violências e ao comércio de *kurukas* (escravização indígena) (PARAÍSO, 2014, p. 188). Ao tratar das suas armas e suas características, Aguiar as distingue pelo nome: “o arco (Cuang) e a flecha (Hoay), menores que a dos Pataxós, porém, ainda assim, consideradas de bom tamanho. As pontas das flechas se assemelhavam às três anteriores, ou seja, côncava, para provocar a hemorragia; dentada, para dilacerar; ou em forma de roseta, que causava traumatismo pelo choque (AGUIAR, 2000, p. 38).

Os principais vestígios da presença indígena nas proximidades da cidade de Camacã foram identificados em 2010, quando arqueólogos da Fundação Seridó localizaram, na zona rural, utensílios de pedra e cerâmica. As imagens dessas descobertas revelam indícios que nos permitem refletir sobre o impacto da introdução da lavoura cacaeira no vale do rio Panelão, a qual pode ter contribuído para a intensificação da depredação dos povos originários que, provavelmente, transitavam por aquela região. (SANTOS, 2024, p.14)

Figura 28 -Artefatos Indígenas Encontrados



**Detalhe do machado de pedra e imagem do mesmo objeto junto ao pote cerâmico encontrados no contorno da vala aberta na obra do Gasoduto Cacimbas-Catu, na zona rural do município de Camacã. Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ/PETROBRÁS. [s.l.]: [s.n], 2010. p. 17-18.**

Fonte: Artefatos arqueológicos identificados no traçado do GASCAC. Fonte: *PETROBRAS (s.d.)*.

Os achados arqueológicos registrados no traçado do Gasoduto Cacimbas–Catu, na zona rural do município de Camacã (FUNDAÇÃO SERIDÓ/PETROBRÁS, 2010), podem ser lidos como cultura material e, portanto, como um conjunto de “documentos” não escritos que inscrevem no solo a historicidade das presenças indígenas. Nessa chave, tais vestígios não são meros “objetos antigos”, mas marcadores de territorialidade, memória e modos de vida, cuja relevância excede a dimensão técnica do artefato e alcança o campo político do reconhecimento: ao serem classificados como bens arqueológicos, integram o patrimônio cultural brasileiro e demandam salvaguarda pública, conforme o marco legal que protege o patrimônio arqueológico e cultural (BRASIL, 1961; BRASIL, 1988).

Do ponto de vista crítico, essa materialidade tensiona a narrativa colonial do “território vazio”, pois evidencia que a paisagem sul-baiana foi historicamente produzida por múltiplas ocupações e significações indígenas, frequentemente apagadas pelos regimes de propriedade e pelas gramáticas oficiais do “progresso”. Em termos teóricos, trata-se de reconhecer que a colonialidade opera também pela deslegitimação de formas outras de registrar o passado — como a memória oral, as práticas e os vestígios materiais —, rebaixando-as a “resíduos” sem autoria, quando, na realidade, constituem suportes de historicidade e de disputa por existência social e territorial (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2010). Mais do que servir a uma pretensa

comprovação automática de filiação étnica específica, esses vestígios convocam uma abordagem decolonial do patrimônio, ao recolocarem os indígenas na condição de sujeitos históricos, ampliem o horizonte documental da investigação e evidenciem a necessidade de articular arqueologia, etno-história e territorialidades indígenas para uma leitura crítica das permanências e dos apagamentos historicamente engendrados no sul cacauero (FUNDAÇÃO SERIDÓ/PETROBRÁS, 2010).

Diante desse cenário, torna-se pertinente discutir a legislação que assegura a proteção dos artefatos indígenas encontrados em qualquer município brasileiro. Tais artefatos são juridicamente reconhecidos como bens arqueológicos e, portanto, integram o patrimônio cultural da União. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 216, estabelece que compõem o patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial que expressem a identidade, a memória e a ação dos diferentes grupos formadores da sociedade, o que inclui, de modo explícito, os vestígios arqueológicos relacionados aos povos originários (BRASIL, 1988).

A chamada Lei da Arqueologia (Lei nº 3.924/1961) regula a matéria ao determinar que os monumentos arqueológicos e pré-históricos são de domínio da União, qualquer que seja sua localização. (BRASIL, 1961). Essa norma também estabelece que qualquer intervenção em áreas arqueológicas só pode ser realizada mediante autorização do Estado, por meio de seus órgãos competentes, atribuição esta conferida ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN))

De modo complementar, o Decreto-Lei nº 25/1937 regulamenta a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, delegando ao IPHAN a função de realizar o tombamento, a salvaguarda e o acompanhamento dos bens culturais, incluindo os de caráter arqueológico (BRASIL, 1937). Da mesma forma, a Lei nº 9.605/1998 (Lei de Crimes Ambientais) prevê sanções administrativas e penais para quem destruir, inutilizar ou comercializar, sem autorização, bens especialmente protegidos, como os artefatos arqueológicos indígenas (BRASIL, 1998).

Em termos internacionais, o Brasil figura como signatário da Convenção nº 169 da OIT, promulgada internamente pelo Decreto nº 5.051/2004, que assegura a proteção dos direitos culturais e territórios, mas também os vestígios materiais que atestam a presença e a memória dos povos originários (BRASIL, 2004).

No âmbito prático, em situações de descobertas ocasionais de artefatos indígenas, a legislação determina que a área deve ser imediatamente preservada, evitando-se qualquer tipo de manipulação ou retirada do material encontrado. O registro da descoberta deve incluir fotografias e informações sobre o local, devendo ser encaminhado diretamente ao IPHAN, que designará profissionais competentes para examinar a situação e deliberar sobre as ações cabíveis.. A omissão dessa comunicação ou a tentativa de apropriação particular dos achados configuram infrações legais, sujeitas a penalidades.

Nesse sentido, diante da identificação de um artefato indígena, faz-se necessário adotar procedimentos rigorosos de preservação, evitando qualquer tipo de manuseio, resguardando o local, registrando com precisão sua localização e comunicando imediatamente as autoridades competentes. Tal conduta, além de atender aos dispositivos legais, revela-se fundamental para a salvaguarda da memória histórica e cultural dos povos indígenas, assegurando que esses vestígios possam ser adequadamente estudados, valorizados e preservados para as gerações futuras..

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002, reconhece aos povos indígenas o direito de serem previamente consultados acerca de quaisquer medidas administrativas ou legislativas passíveis de afetá-los diretamente. Desse modo, todo tratamento atribuído a achados arqueológicos ou históricos vinculados aos povos originários deve ser realizado com consentimento informado e participação efetiva dessas comunidades, em consonância com o princípio da autodeterminação cultural.

Em consonância com esse debate, a Lei nº 11.645/2008, ao alterar a LDB e instituir a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos currículos escolares, encontra nesses achados um espaço fecundo de concretização. Os artefatos identificados devem ser compreendidos como referências pedagógicas para a valorização da memória indígena local, podendo ser trabalhados por meio de imagens ou réplicas em projetos interdisciplinares, produções didáticas e exposições escolares voltadas ao fortalecimento do protagonismo das comunidades originárias e ao desenvolvimento da consciência histórica dos estudantes.

Portanto, esses vestígios não devem ser entendidos apenas como “objetos antigos”, mas como testemunhos vivos da trajetória histórica do povo Kamakã. Sua presença material em território Camacaense exige um posicionamento pedagógico e político que ultrapasse a visão

restrita de curiosidade arqueológica, reposicionando-os como instrumentos de reconhecimento, resistência e afirmação identitária.

A análise da cultura material e simbólica dos Kamakã-Mongoyó, evidenciada tanto nos achados arqueológicos quanto nos relatos etnográficos de viajantes naturalistas, demonstra a complexidade de sua organização social, seus rituais e suas práticas produtivas. Apesar das tentativas de apagamento e da violência histórica imposta pelo colonialismo, esse povo não desapareceu. Sua presença permanece inscrita na memória coletiva e na resistência cultural que atravessou gerações.

Nesse sentido, figuras contemporâneas como Aruanã Camacã (Osmar Júlio da Silva) e Araracá Camacã (Ancião Marinho Pereira dos Santos) reafirmam, em sua atuação política e na transmissão de saberes, a continuidade histórica dos Kamakã. A própria fala de Aruanã reforça essa presença ancestral:

E o Camacã, que só existia, existia a cidade de Camacã. Aí achavam. Por que Camacã levou o nome de Camacã? Porque era Camacuã, né? Aí levou o nome de Camacã por conta dos povos camacãs que ressurgiu aqui, né? Que sempre alocavam aqui. Tem uma fazenda que se chama Fazenda Camacã. É onde é que os índios, nossos ancianos, antepassados, ancestrais, ficavam por aqui, né? E faziam os trabalhos e atividades da própria cultura deles. Porque na época a Boêmica, quando estava fazendo a gasoduto, arrancou muito pote, tem uns potes aí que estão por aí. Verdade. E aí ela é a tradição dos camacães. E no caso achou esse material e esse material não está aqui na cidade. Não está. Diz que está em um lugar, colocaram em um lugar aí e tem brisa, né? (ARUANÃ CAMACÃ, 2022).

No depoimento de Aruanã Kamakã, articulam-se memória, tradição e denúncia, ressaltando que o nome do município guarda em si o registro da presença histórica dos povos Kamakã. A referência ao nome “Camacã” associado ao território, às antigas fazendas e aos espaços de ocupação indígena explicita a permanência histórica desse povo na região, contrapondo-se às narrativas de invisibilização. O testemunho também resgata a memória dos achados arqueológicos, como os potes cerâmicos retirados durante as obras do Gasoduto Cacimbas-Catu, cuja destinação permanece alheia à comunidade local. Esse fato reforça o histórico processo de expropriação dos bens culturais indígenas e a contínua negação do direito das comunidades originárias ao usufruto e à gestão de seu patrimônio material.

Ao mesmo tempo, relatos como esse reafirmam a resistência Kamakã diante das violências e contradições impostas ao longo da história. Ao evocar a tradição, os ancestrais e

os espaços de memória, o discurso de Aruanã evidencia que a presença indígena não se encerra no passado, mas projeta-se no presente como reivindicação política, cultural e identitária. Desse modo, ao serem confrontados com a arqueologia e com as memórias coletivas, esses registros comprovam a sofisticação cultural e a resiliência histórica dos Kamakã.

Longe de constituírem resquícios de um povo extinto, os vestígios materiais, rituais e simbólicos dos Kamakã ecoam até a atualidade, permitindo reinterpretar suas práticas sob uma perspectiva decolonial. Essa leitura crítica não apenas valoriza a memória indígena, mas também rompe com os silenciamentos impostos pela colonização, reposicionando os Kamakã como sujeitos históricos ativos, cuja identidade resiste, se atualiza e se afirma em meio às disputas pela memória e pelo território.

Como ressalta Hobsbawm (1998, p. 15), *o passado é uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões da sociedade humana.*

Apesar das tentativas coloniais de reduzi-los a categorias fixas, os Kamakã devem ser definidos como um povo em movimento, cuja identidade foi construída na interseção entre autodefinições internas e classificações externas. Ao mesmo tempo em que foram vítimas de campanhas de extermínio, aldeamento e exploração, mantiveram práticas culturais próprias, transmitidas sobretudo pela oralidade, que asseguram sua presença histórica e contemporânea.

## SEÇÃO 3

### 5. A Dimensão Propositiva: Revista Pedagógica

#### APRESENTAÇÃO

Esta revista pedagógica constitui um material de mediação da aprendizagem elaborado com o propósito de contribuir para o conhecimento, a valorização e o reconhecimento da história e da cultura do povo Kamakã no espaço escolar. Direcionada às turmas do Ensino Fundamental (6º ao 9º ano), a proposta emerge da pesquisa de mestrado desenvolvida no âmbito do ProfHistória/UESB e se insere no compromisso com a efetivação da Lei nº 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e das culturas indígenas na educação básica.

Mais do que apresentar conteúdo, esta publicação busca fomentar práticas pedagógicas sensíveis à diversidade étnico-cultural, comprometidas com o enfrentamento das invisibilizações históricas e com a construção de uma educação crítica, inclusiva e socialmente referenciada. Ao tomar como eixo a trajetória do povo Kamakã, a revista procura aproximar os estudantes de sua realidade histórica e territorial, favorecendo a ampliação da consciência histórica e o fortalecimento do pertencimento ao contexto local.

Em um cenário no qual as narrativas indígenas ainda são frequentemente tratadas de forma superficial, generalizante ou silenciada nos materiais escolares, esta iniciativa propõe um movimento de ressignificação curricular. Trata-se de reconhecer que a escola possui papel fundamental na valorização das memórias, saberes e experiências dos povos originários, contribuindo para a formação de sujeitos capazes de compreender a pluralidade histórica e cultural que constitui a sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, esta revista pedagógica se consolida como uma contribuição ao fortalecimento de práticas educativas comprometidas com a valorização da diversidade étnico-cultural, com o reconhecimento das histórias e saberes dos povos indígenas e com a efetivação de uma educação orientada pelos princípios da equidade, do respeito e da justiça histórica. Espera-se que este material possa subsidiar reflexões, práticas e ações pedagógicas que ampliem, no espaço escolar, a visibilidade da presença indígena e reafirmem a importância de

uma formação comprometida com a construção de uma sociedade mais consciente, plural e inclusiva.

Figura 29 - Capa da revista



Fonte: Elaboração da autora, com ilustração produzida por inteligência artificial (2025)

## 5.1 Resistência e Memória Kamakã

A história do povo Kamakã não pertence apenas ao passado. Ela vive na memória, no território, nas águas dos rios, nos encontros comunitários, nas práticas culturais e nas lutas do presente. Ao estudar imagens, mapas e relatos históricos, podemos compreender melhor como os povos indígenas foram representados ao longo do tempo e, ao mesmo tempo, reconhecer suas formas de resistência, permanência e retomada.

Nesta seção, reunimos registros históricos, imagens e referências territoriais que ajudam a refletir sobre a trajetória Kamakã, valorizando a memória ancestral e a luta por reconhecimento.

### 5.1.2 Registros históricos e o olhar dos viajantes

Figura 30 - Príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied e Joachim Quäck em expedição na Mata Atlântica



(RICHTER, 1828<sup>12</sup>)

---

<sup>12</sup> “Em algumas referências, o nome aparece grafado como Joachim Quack.” Retrato do naturalista e explorador alemão Príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied e de seu companheiro de viagem, o indígena botocudo Joachim Quäck

### A viagem do Príncipe Maximiliano

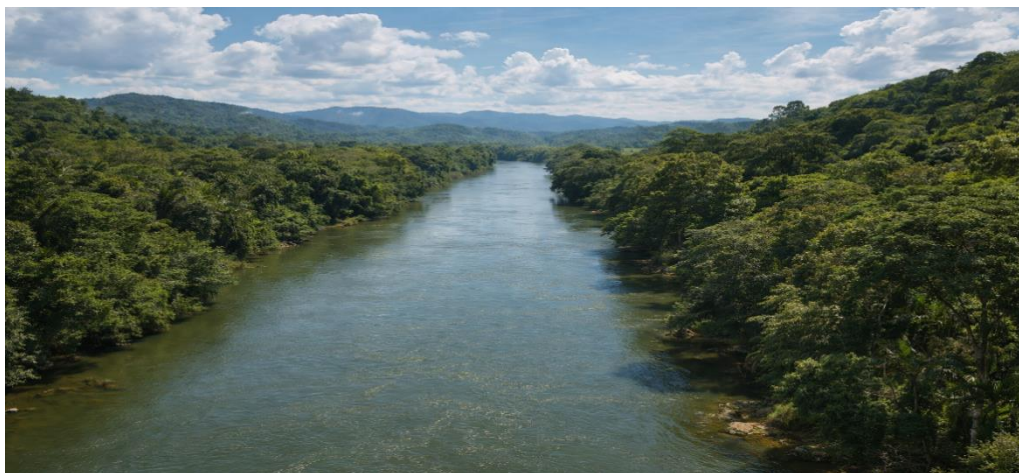
O viajante Maximiliano Wied-Neuwied registrou imagens e descrições da vida indígena no Brasil durante o século XIX. Esses registros são importantes porque ajudam a compreender aspectos do cotidiano, das práticas culturais e da relação dos povos indígenas com a natureza.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que esses registros foram produzidos por um viajante europeu, e seu olhar estava marcado pelos valores, ideias e limites de seu tempo. Por isso, as imagens e relatos devem ser lidos de forma crítica, considerando que podem trazer interpretações parciais sobre os povos indígenas.

Aprendizado importante: fontes históricas são valiosas, mas também precisam ser analisadas com cuidado.

### 5.1.3. -O Rio Pardo: vida, caminho e memória

Figura 31 – Rio Pardo



Fonte: RIBEIRO, Alf. Shutterstock, 2019.

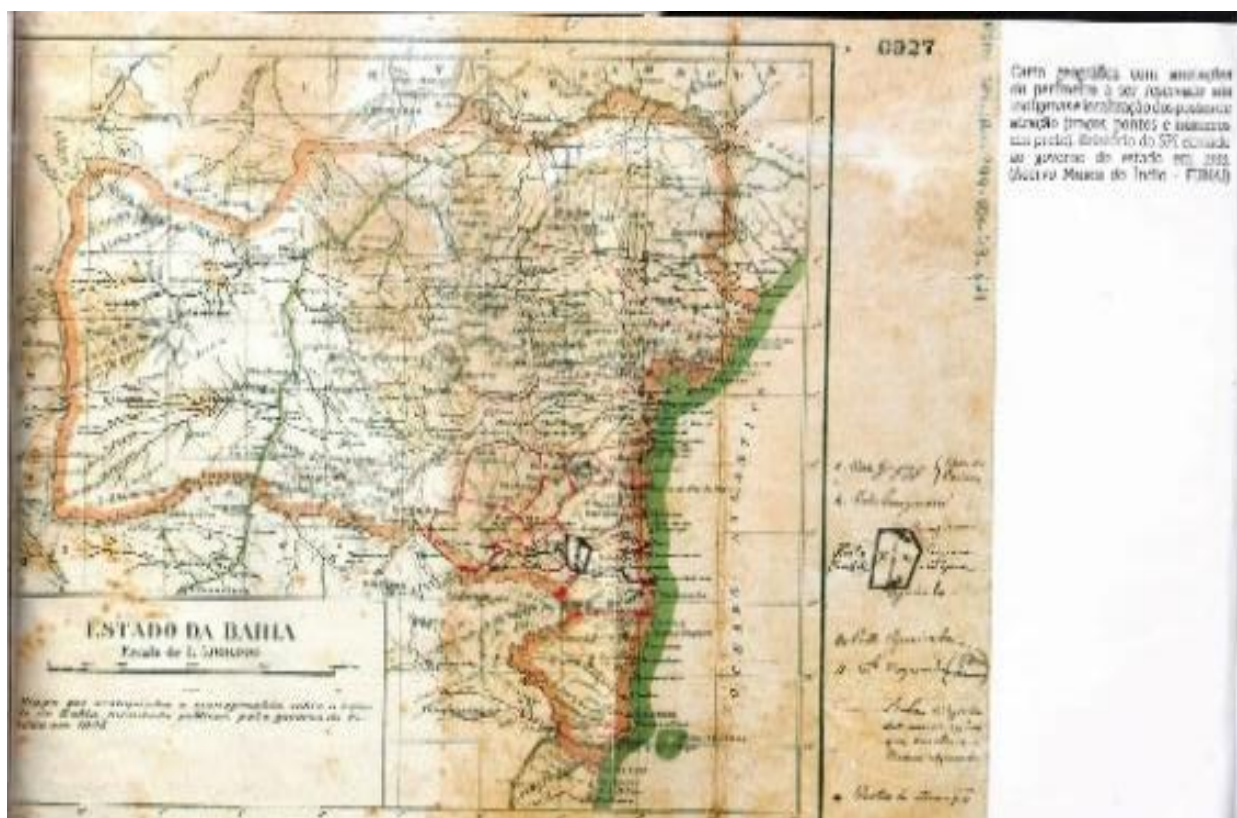
O Rio Pardo representa vida, caminho e memória, sendo elemento essencial do território e da história dos povos indígenas no sul da Bahia. Suas águas serviram como rota de circulação, referência geográfica e fonte de sustento para diferentes comunidades ao longo do tempo.

Mais do que um elemento da paisagem, o rio guarda memórias, vínculos de pertencimento e marcas da presença indígena no território. Ao observar o Rio Pardo, também observamos uma parte viva da história regional.

#### 5.1.4. Mapa da Memória Kamakã (Teia dos Povos, 2021)

Mapa simbólico do território ancestral Kamakã, apresentado no contexto da luta por memória.

Mapa da Memória Kamakã



Fonte: Museu do Índio (FUNAI), apud ANDRADE (2021, p. 64).

#### Retomada da Memória e do Território Kamakã

Em 3 de fevereiro de 2021, o povo Kamakã se reuniu no Assentamento Terra Vista, em um momento de grande significado histórico e cultural.

O encontro marcou a entrega simbólica do mapa do território ancestral, reafirmando a memória, a identidade e a luta pela valorização de sua história.

O território tradicional acompanha o curso do Rio Pardo até o Rio de Contas, passando por Gongogi e chegando à região de Itapetinga. Esses espaços não representam apenas limites geográficos, mas territórios de ancestralidade, pertencimento e resistência.

Mais do que um ato simbólico, esse momento expressa a continuidade do povo Kamakã no presente, mostrando que sua história não pertence apenas ao passado, mas segue viva na memória coletiva e na luta por reconhecimento.

**Figura 32** - Entrega simbólica do mapa do território ancestral



Fonte: Teia dos Povos (2021).

A resistência Kamakã se expressa de muitas formas: no corpo, na voz, na escola, na roça, nas práticas culturais e nos rituais. Ela também se fortalece por meio da organização comunitária, da defesa do território e da transmissão de saberes entre gerações.

Nos últimos anos, a comunidade tem investido em iniciativas voltadas para:

- soberania alimentar;
- reflorestamento;
- fortalecimento da memória ancestral;
- valorização da identidade indígena;
- presença da história Kamakã no espaço escolar.

Essas ações mostram que a resistência não é apenas lembrança do passado, mas uma prática viva no presente, ligada à permanência, à reconstrução e à continuidade do povo Kamakã.

## 5.2 O Cotidiano e a Vida Social dos Kamakã-Mongoió

Como viviam, se organizavam e mantinham sua cultura

Conhecer o cotidiano dos povos indígenas é uma forma importante de valorizar sua história e combater estereótipos. No caso dos Kamakã-Mongoyó, a vida social estava ligada ao território, às roças, às relações familiares, às festas, aos rituais e aos saberes de cura.

### Roças e alimentação

Figura 33 - Roças e alimentos tradicionais



Fonte: Ilustração criada por IA (2025).

A alimentação dos Kamakã-Mongoió estava ligada ao cultivo da terra, ao manejo dos recursos naturais e aos conhecimentos transmitidos entre gerações. As roças eram espaços de trabalho, sustento e organização da vida coletiva.

Alimentos e práticas de preparo:

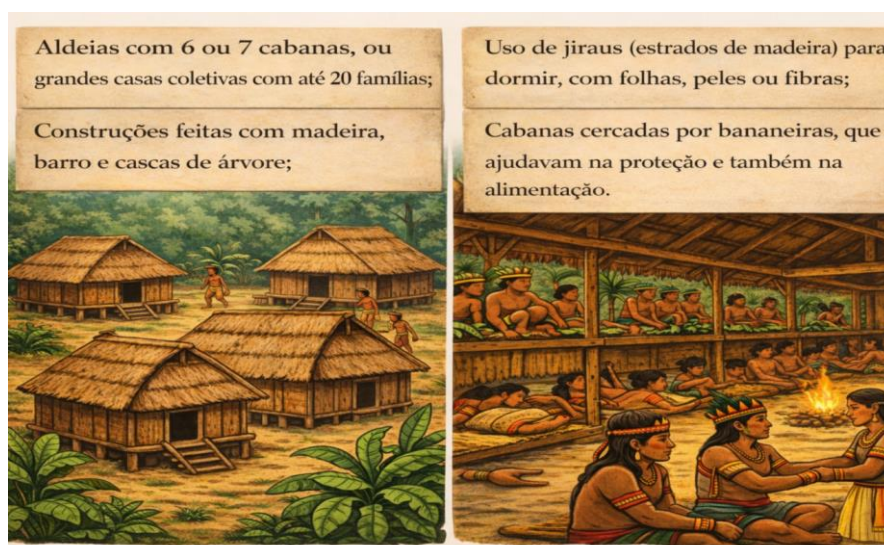
- cultivo de batata-doce, abóbora, inhame, mandioca, milho, melancia, banana, caju e algodão;
- consumo de mel e preparo de bebidas fermentadas;
- uso da mandioca assada como alimento;
- preparo de refrescos de caju;
- uso do algodão para produção de tecidos.

Importante: alimentação, cultivo e natureza faziam parte de um mesmo sistema de vida e conhecimento.

### 5.2.1 Moradia e Espaços de Vida

As moradias Kamakã-Mongoió eram construídas com materiais disponíveis no território e variavam em tamanho e organização. O espaço de vida estava ligado à convivência familiar, à proteção e ao uso dos recursos naturais.

Figura 34- Moradia e espaços de vida



Fonte: Ilustração criada por IA (2025).

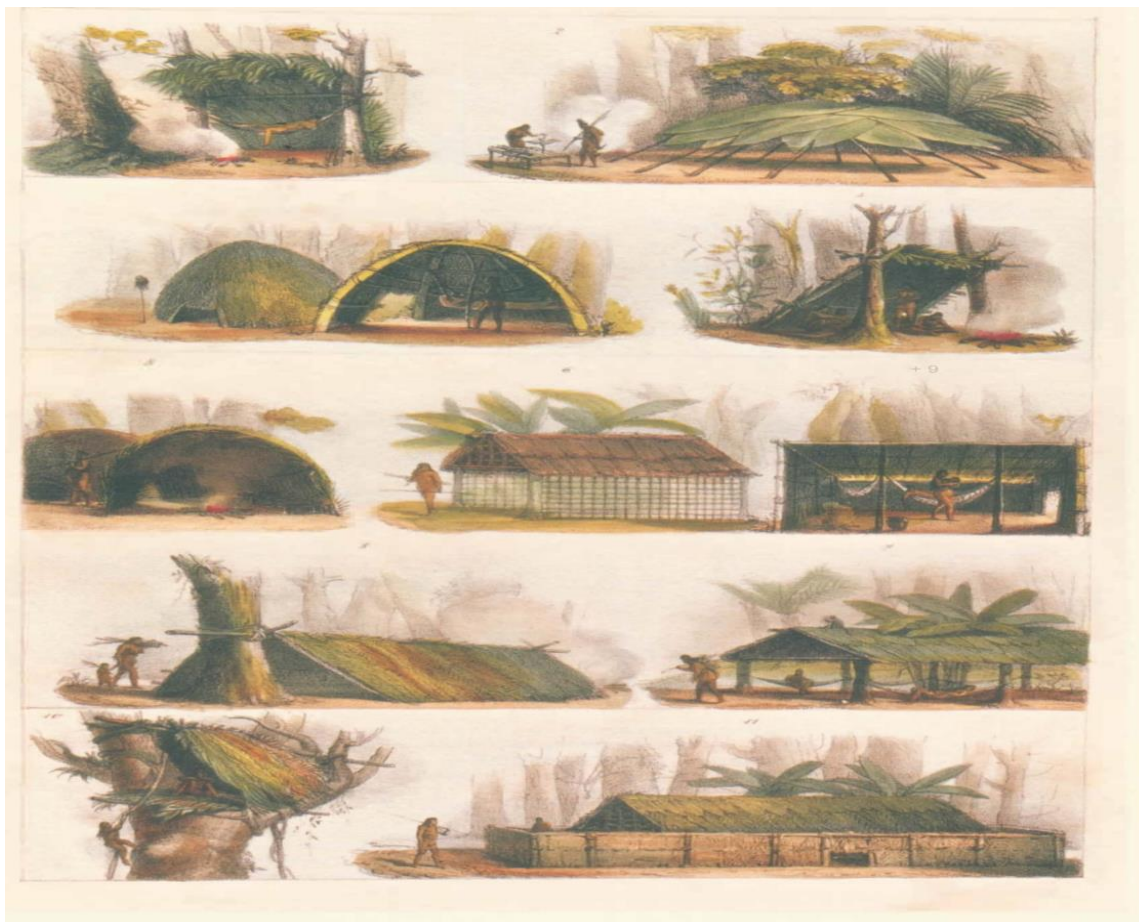
Características das moradias:

- aldeias com 6 ou 7 cabanas, ou grandes casas coletivas com até 20 famílias;
- construções feitas com madeira, barro e cascas de árvore;
- uso de jiraus (estrados de madeira) para dormir, com folhas, peles ou fibras;

- cabanas cercadas por bananeiras, que ajudavam na proteção e também na alimentação.

As moradias mostram formas próprias de organização social e de adaptação ao ambiente.

Figura 35 - Moradia e espaços de vida



Fonte: COQUEIRO,2002, p. 380

### 5.2.2 Nascimento e Cuidados com a Infância

O nascimento e os primeiros anos de vida eram acompanhados por cuidados específicos, práticas culturais e orientações coletivas. Esses costumes mostram a importância da infância e da proteção do recém-nascido.

Figura 36 - Moradia e espaços de vida



Fonte: Ilustração criada por IA (2025).

Essas práticas de cuidado se correlacionam diretamente com a ideia de que, para muitos povos indígenas (como os Kamakã e outros grupos do sul da Bahia), cuidar não é apenas um ato biológico, mas um conjunto cultural que liga corpo, natureza, espiritualidade e coletividade.

Correlação do texto (o que ele revela):

- Parto na mata/à beira de rios → indica que a natureza (mato, água, território) faz parte do cuidado e do nascimento; o ambiente é visto como protetor e equilibrador da vida.
- Amamentação prolongada (3–4 anos) → mostra uma concepção de infância baseada em vínculo, proteção e fortalecimento, não em pressa ou separação precoce.
- Participação do pai (recolhimento e dieta) → evidencia que o cuidado é coletivo e comunitário, e que a criança é responsabilidade também do pai (não só da mãe), seguindo regras de proteção.
- Tabus alimentares → funcionam como normas culturais de prevenção, entendendo que certos alimentos podem “desequilibrar” o corpo da criança e da mãe.

### 5.2.3 Vida Social e Festa

A vida social dos Kamakã-Mongoió incluía celebrações, rituais e momentos coletivos marcados por música, dança e demonstrações de pertencimento. As festas tinham papel importante na organização da comunidade.

Elementos da vida social — Esses elementos mostram que festa, dança e rituais coletivos não eram “apenas diversão”, mas formas centrais de organização social, educação cultural e reafirmação identitária.

- Celebrações com danças, cantos e instrumentos → fortalecem a memória coletiva, a união do grupo e a transmissão de saberes pela oralidade e pelo corpo.
- Provas de resistência na puberdade (corrida de toras) → funcionam como rito de passagem, marcando a transição para novas responsabilidades e afirmando valores como coragem, disciplina e pertencimento.
- Casamentos autorizados pelo chefe, com alimentos em abundância → revelam a dimensão política e comunitária da vida social: a liderança regula alianças, e a festa confirma laços e partilha.
- Cocares e adornos em rituais e festividades → expressam status, identidade, estética e espiritualidade, sendo sinais visíveis de pertencimento e tradição.

Festa, dança e rituais coletivos são práticas que organizam a vida social, reafirmam identidade e pertencimento, e mantêm viva a continuidade cultural do povo.

Figura 37 - Festa, dança e rituais



Fonte: Ilustração criada por IA (2025).

As festas também eram e são momentos de transmissão cultural, fortalecimento de vínculos e afirmação identitária.

#### 5.2.4 Religião e Cura

##### Saberes de cura e espiritualidade

Figura 38- Cura e espiritualidade



Fonte: Ilustração criada por IA (2025).

Os Kamakã-Mongoió mantinham práticas religiosas e de cura ligadas à natureza, aos rituais e aos conhecimentos tradicionais. Corpo, espírito e território faziam parte de uma mesma visão de mundo.

Práticas e saberes:

- ❖ rituais ligados às forças da natureza e ao culto solar;
- ❖ uso de adornos de cabeça e elementos identitários como marcadores culturais;
- ❖ práticas de cura com fumaça de tabaco, cantos e infusões de ervas.

Esses saberes fazem parte do patrimônio cultural indígena e devem ser respeitados.

Idioma e Diversidade Interna - Os Kamakã- Mongoió não formavam um grupo único e homogêneo. Havia diferentes subgrupos, com formas próprias de organização e fala, mas com relações históricas e culturais entre si.

Subgrupos citados em registros históricos:

- ❖ Mongoió
- ❖ Monoxó
- ❖ Ezeshio
- ❖ Kutoxó
- ❖ Catathoy
- ❖ Masakará
- ❖ Manân

Diversidade e resistência:

- ❖ línguas/falas interligados;
- ❖ vínculos históricos e culturais entre os subgrupos;
- ❖ resistência cultural e política diante da violência colonial.

Estudar essa diversidade ajuda a evitar generalizações e a reconhecer a riqueza dos povos indígenas.

Reflexão crítica: Muitas informações sobre os povos indígenas foram registradas por viajantes, missionários e cronistas europeus, como Casal, Spix e Martius, Debret. Esses relatos são importantes, mas nem sempre foram escritos com respeito ou compreensão das culturas indígenas.

Em vários casos, os autores usaram visões etnocêntricas, descrevendo os indígenas como “atrasados” a partir de valores europeus. Por isso, hoje é fundamental fazer uma leitura crítica dessas fontes, valorizando também a memória indígena, a oralidade e os saberes das próprias comunidades.

Aprender História com olhar crítico significa perguntar:

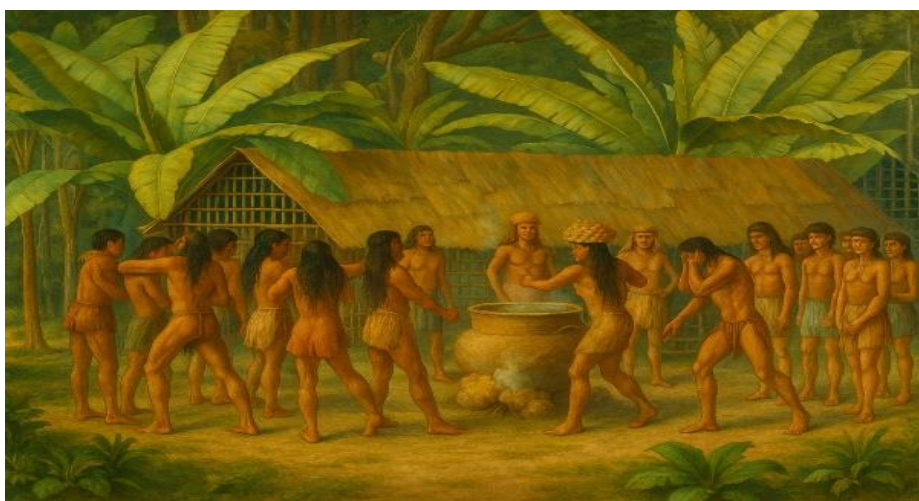
- ✓ Quem escreveu?
- ✓ Em que contexto?
- ✓ Com quais ideias e interesses?

### 5.2.5 A DANÇA COMO MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

Entre os Kamakã, a dança não era apenas diversão: era um rito de união comunitária. Cada gesto, som e movimento carregava significados espirituais, sociais e culturais, fortalecendo os vínculos entre as pessoas, a memória ancestral e o território

O cauim e a celebração coletiva - Durante os festejos, preparava-se o cauim (bebida fermentada de milho ou mandioca). Em muitos relatos históricos, descreve-se que as mulheres mastigavam os grãos, misturavam-nos com água e deixavam a bebida fermentar em grandes recipientes, muitas vezes feitos de troncos escavados.

Ao redor do recipiente, todos dançavam em roda, bebendo em cuias e celebrando a vida comunitária.



Fonte: WIED-NEUWIED, apud: RODER; BALDUS, (1969, p. 7) (imagem aprimorada por IA, 2025)

## MÚSICA, RITMO E CORPO

O compasso era marcado pelos maracás (cabaças com pedrinhas) e por instrumentos confeccionados com madeira e cascos de anta.

Os homens pintavam o corpo com faixas negras, e as mulheres exibiam círculos e linhas no rosto e no peito. As danças eram acompanhadas por cantos repetitivos, como: hoi! hoi! hé! hê! Esses sons e movimentos produziam uma experiência coletiva de ritmo, memória e pertencimento.

Da Dança Kamakã ao Toré Contemporâneo - Os registros de Wied-Neuwied (século XIX) apresentam descrições da dança Kamakã a partir do olhar de um viajante europeu. Hoje, o Toré, praticado por diversos povos indígenas — como os Pataxó Hã-Hã-Hãe.—, preserva elementos de continuidade, como:

- ❖ dança em círculo;
- ❖ uso de maracás;
- ❖ cantos repetitivos;
- ❖ força espiritual e comunitária do ritual.

Entretanto, no contexto contemporâneo, o Toré também assume de modo explícito um sentido político de resistência, invocando os Encantados e reafirmando a identidade indígena na luta pela terra, pela memória e pelos direitos.

## LINHA DO TEMPO – DA DANÇA KAMAKÃ AO TORÉ

Dança, Resistência e Continuidade Cultural - Dança Kamakã no XIX, foi descrita pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que registrou aspectos das práticas culturais indígenas no sul da Bahia.

Segundo os relatos, a dança acontecia em círculo, ao redor de um recipiente de cauim (bebida tradicional). Os participantes utilizavam maracás, entoavam cantos repetitivos e realizavam movimentos ritmados.

As pinturas corporais eram feitas com urucum e jenipapo, elementos naturais que marcavam a identidade cultural e o pertencimento ao grupo.

Essas celebrações estavam ligadas a momentos importantes da vida coletiva, como caçadas, rituais comunitários e encontros festivos.

#### 5.2.5.1 Dança do Toré no município de Pau Brasil, na contemporaneidade



Fonte: Pires, 2023, p. 47

No século XXI, o Toré é praticado por diversos povos indígenas, como os Pataxó, Hã-Hãe, Xukuru, Kariri-Xocó, entre outros.

- ❖ O ritual mantém características semelhantes às descritas no passado:
- ❖ Dança em círculo;
- ❖ Uso de maracás;
- ❖ Cantos repetitivos;
- ❖ Invocação dos Encantados.

O Toré é, ao mesmo tempo, um ritual espiritual e um ato político. Ele reafirma a identidade indígena e fortalece a luta por território e reconhecimento.

Dança do Toré Século XIX



Fonte: WIED-NEUWIED, apud: RODER; BALDUS, (1969, p. 7)

Hoje, o Toré não é apenas uma celebração festiva. Ele:

- ❖ Reafirma a luta por território;
- ❖ Reforça a memória ancestral;
- ❖ Mantém viva a cultura indígena;
- ❖ Expressa resistência diante das injustiças históricas.
- ❖ Dançar é também afirmar

#### 5.2.5.2 Dança do Toré no município de Pau Brasil, na contemporaneidade

Resistência Cultural – Mesmo diante da colonização, das pressões culturais e das tentativas de silenciamento, os rituais indígenas não desapareceram. A memória oral desempenhou papel fundamental na continuidade dos cantos, das danças e dos saberes tradicionais.

A dança permaneceu como expressão viva da ligação entre:

- ❖ Corpo
- ❖ Espiritualidade
- ❖ Território
- ❖ Ancestralidade
- ❖ Assim, dançar também se tornou uma forma de resistência cultural

### 5.3 Arte Corporal e Estética Kamakã

A arte corporal entre os Kamakã não era apenas enfeite. As pinturas, os adornos e o vestuário expressavam identidade, pertencimento, posição social e também formas de memória cultural. Por meio do corpo, o povo Kamakã comunicava beleza, força, espiritualidade e vínculo com a natureza.

**Pinturas e Pigmentos Naturais-** Os Kamakã utilizavam tintas obtidas de elementos da própria natureza. Entre as mulheres, registros visuais do século XIX indicam o uso do vermelho do urucum, com desenhos como semicírculos ao redor dos seios e meias-luas no rosto, marcando estética e identidade.

Os principais pigmentos eram:

- ✓ Urucum (vermelho)
- ✓ Jenipapo (preto) 🍌
- ✓ Fonte vegetal para o amarelo 🌻

Figura 39- Os principais pigmentos



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, 202

### Mulher Kamakã com marcas corporais



Fonte: DEBRET, 1835, Biblioteca Nacional.

Já os homens pintavam o corpo com listras negras, em padrões horizontais e verticais, destacando a presença das marcas corporais como linguagem cultural. Os principais pigmentos eram:

Urucum (vermelho)

Jenipapo (preto)

Fonte vegetal para o amarelo

### Homem Kamakã com cocar e lança —



Fonte: DEBRET, 1835, Biblioteca Nacional.

Como as tintas eram preparadas -A produção das tintas envolvia conhecimento e técnica. Os Kamakã maceravam sementes e cascas em água, deixavam secar ao sol e, depois, misturavam com óleo (como o de rícino) ou gordura vegetal para fixar melhor a cor na pele.

Em muitos casos, o corpo era pintado quase inteiro, com exceção da cabeça e dos pés, reforçando que a pintura era parte de uma estética socialmente reconhecida.

Figura 38- Pigmentos naturais e utensílios de preparo para pintura



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, 2025

Adornos, plumas e padrões de beleza - Além das pinturas, os Kamakã utilizavam adornos como forma de distinção e participação ritual. Chefes e lideranças usavam cocares específicos, como o Charó, e barretes de penas em cerimônias.

Cocar Charó —



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821–1822, Arquivo Nacional.

Também eram comuns:

- Colares de dentes de macaco, unhas anta e sementes arredondadas → mostram a relação entre natureza, caça e simbolismo: o adorno também comunica força, experiência, proteção e conexão com o território.
- Orelhas perfuradas com penas e sementes → indicam práticas corporais como marcadores culturais, que identificam o grupo, a idade, papéis sociais e participação ritual.
- Cabelos longos em homens e mulheres → revelam um padrão estético compartilhado e uma forma de expressar identidade coletiva.
- Padrões de beleza (pernas finas e torneadas; cordões de algodão para moldar) → evidencia que o corpo era visto como espaço de construção estética e cultural, com técnicas e cuidados que transmitiam valores e pertencimento.

O corpo, nesses registros, aparece como território cultural: nele se inscrevem símbolos, memórias e padrões de beleza que reforçam identidade e continuidade viva do povo.

Figura 40- Adornos corporais e padrões estéticos indígenas: cocar, colar e amarração de algodão nas pernas



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, 2025

Chefe Kamakã sendo ornamentado.



(WIED-NEUWIED, 1940, p. 416)

Vestuário e Corpo - O vestuário Kamakã também fazia parte da estética e da organização cultural. Entre os homens, havia o uso da tacanhoba (hiranaika), um estojo peniano feito com folhas de içara, trocado com frequência por higiene e cuidado com a aparência.

Dois homens Kamakã com tacanhoba —



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Convém destacar ainda que alguns costumes corporais eram marcantes, como:

- ✓ depilar sobrancelhas e pelos corporais;
- ✓ manter perfurações na orelha;
- ✓ adotar adornos de penas e sementes como marcas identitárias.

#### 5.4 Tecnologia Têxtil Kamakã E As Estratégias De Defesa Kamakã

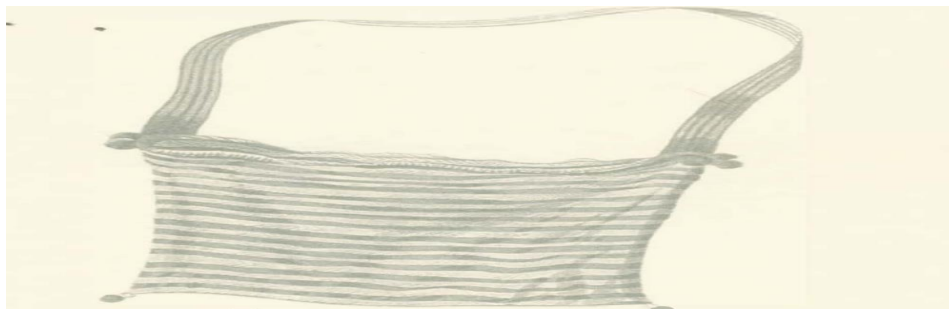
##### 5.4.1 TECNOLOGIA TÊXTIL KAMAKÃ

Avental utilizado pelas mulheres kamakã ou Guyh - Avental feminino (Guyhi)



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Sacola Indígena Kamakã (Catuá) —



Fonte: WIED-NEUWIED, 1821-1822, Arquivo Nacional

Os Kamakã se destacavam pela habilidade na confecção de artefatos têxteis, como sacos de algodão, bolsas de caça e aventais de tamanho reduzido feitos a partir de fibras de palmeira, artigos em detrimento das vestimentas de origem europeia. Os objetos recebiam tintura a partir de substâncias naturais, entre elas o urucum (*Bixa orellana*), que fornecia a cor vermelha, o jenipapo (*Genipa americana*), responsável pelo preto, e a fonte vegetal do amarelo, obtido da madeira de *Broussonetia tinctoria*. Junto à atividade têxtil, desenvolviam ainda a cerâmica, utilizada tanto em funções cotidianas quanto na esfera ornamental

#### 5.4.1 SOM, RITMO, PROTEÇÃO E RESISTÊNCIA

Som, ritmo, proteção e resistência - Os Kamakã desenvolveram diferentes tecnologias para viver em comunidade, celebrar, se comunicar e se proteger. Entre elas, destacam-se os instrumentos musicais, usados em danças e rituais, e os instrumentos de defesa, ligados à proteção da vida e do território.

A música ocupava um lugar importante na vida social Kamakã. Os instrumentos ajudavam a marcar o ritmo das danças e fortalecer a participação coletiva.

O Kechiech (instrumento musical)



Fonte: WIED-NEUWIED (1821-1822), Arquivo Nacional. Reprodução fotográfica: Jaime Acioli.

Instrumento feito com cabaça oca, cabo de madeira e pequenas pedras em seu interior, semelhante ao maracá.

O Herenehediocá (instrumento musical)



Fonte: WIED-NEUWIED (1821-1822), Arquivo Nacional.

Instrumento feito com cascos de anta amarrados em feixes, que emitia som cadenciado ao ser agitado. Instrumentos registrados:

- ✓ Maracás de cabaça: cheios de pequenas pedras, marcavam o ritmo das danças;
- ✓ Kechiech: cabaça oca com cabo de madeira e pedras dentro, semelhante ao maracá;
- ✓ Herenehediocá: feito com cascos de anta em feixes, produzindo som ritmado ao ser movimentado.

Esses instrumentos mostram conhecimentos de fabricação e uso de materiais naturais, além da importância do ritmo na vida coletiva.

Música, corpo e ritmo coletivo - A música indígena está ligada ao corpo, à dança e à convivência comunitária. O ritmo não é apenas som: ele também organiza movimentos, fortalece vínculos e cria experiências coletivas.

Por isso, os instrumentos musicais podem ser compreendidos como tecnologias culturais, isto é, saberes e técnicas desenvolvidos para a vida em grupo.

#### 5.4.2 As Estratégias De Defesa Kamakã

Os registros históricos mostram que os Kamakã também desenvolveram instrumentos e estratégias de defesa para enfrentar ameaças, conflitos e violências. Essas práticas devem ser entendidas no contexto da proteção da comunidade e da luta pela sobrevivência.

Arcos e flechas (Cuang e Hoay)

Armamento e estratégias de defesa (Cuang e Hoay)



Fonte: VON SPIX; VON MARTIUS (1938, p. 198); WIED-NEUWIED (1940, p. 417).

Os Kamakã utilizavam arcos e flechas como instrumentos de caça e defesa. Os registros descrevem materiais, tamanho e diferentes tipos de pontas.

Características registradas

- Arcos feitos de madeira de baraúna, com cerca de 2 a 2,5 metros;
- Flechas de aproximadamente 1,2 metro;
- uso de diferentes pontas, conforme a função.

Tipos de pontas de flecha (segundo os registros)

- Côncava – associada a maior sangramento;
- Dentada – associada à dilaceração;

- Roseta – associada a impacto/traumatismo.

Alguns relatos também mencionam o uso de substâncias de trepadeiras em contextos de guerra.

Figura 41 – Símbolo de autoridade



Fonte: Ilustração criada por IA (2025)

Representação de bastão de comando associado à liderança - Cabe destacar, que além das armas, os registros também citam bastões de madeira avermelhada e bem polidos. Esses bastões eram usados como símbolos de liderança, autoridade e comando. Isso mostra que o povo Kamakã possuía formas próprias de organização, com funções de liderança e sinais de reconhecimento dentro do grupo.

Estratégias de defesa e proteção da vida - A defesa dos Kamakã não dependia apenas das armas. O grupo também desenvolvia estratégias coletivas de proteção, principalmente em momentos de perigo ou ameaça externa.

#### Práticas de proteção registradas

- esconder crianças e jovens para protegê-los da violência;
- agir coletivamente para evitar capturas e escravização indígena;
- priorizar a proteção da vida e da comunidade.

Em alguns registros, aparece a referência à escravização indígena e ao comércio de pessoas indígenas (mencionado em certas fontes como “kurukas”), o que revela a gravidade da violência colonial.

Ao estudar os instrumentos musicais, o armamento e as estratégias de defesa dos Kamakã, percebemos que a tecnologia indígena envolve:

- conhecimento dos materiais da natureza;
- técnicas de fabricação;
- organização da vida coletiva;
- proteção do território e da comunidade.

Reconhecer os saberes indígenas ajuda a combater o preconceito e a valorizar a importância desses conhecimentos para a vida, a resistência e a continuidade histórica dos povos indígenas. Aprender com respeito é compreender que cultura, técnica e resistência estão profundamente ligadas.

### 5.5 Crenças, Ritos Fúnebres e Concepções de Imortalidade Kamakã-Mongoió

Segundo registros históricos e etnográficos, os ritos funerários dos Kamakã-Mongoió revelam uma profunda relação entre corpo, natureza e espiritualidade.

- Chefes eram enterrados na mata;
- O corpo era pintado e colocado em posição de cócoras;
- Sobre os túmulos, plantavam-se algodozeiras e bananeiras;
- Junto ao falecido, eram colocados adornos de penas, armas, bebidas e utensílios pessoais.

Figura 42- Ritos funerários dos Kamakã-Mongoió



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, 2025

Esses elementos mostram que a morte não era vista como um fim absoluto, mas como uma passagem ligada à memória, à honra e à continuidade da vida. Entre os Mongoió, o luto era vivido por meio de rituais que demonstravam respeito pela pessoa falecida e fortaleciam a ligação com os ancestrais.

#### Ritos Funerários

- Acendiam-se fogueiras sobre os túmulos, mantidas até o fogo se extinguir;
- As sepulturas eram cobertas com folhas de palmeira;
- Eram oferecidos carnes e bananas, deixadas intocadas por uma lua (aproximadamente 1 mês);
- Após o período de luto, a viúva podia casar-se novamente.

Essas práticas demonstram que o funeral era também um ritual de reorganização da vida coletiva, marcando o tempo da dor, da despedida e da retomada da convivência social.

Figura 43- Ritos Funerários



- Acendiam-se fogueiras sobre os túmulos, mantidas até o fogo se extinguir;
- As sepulturas eram cobertas com folhas de palmeira;
- Eram oferecidas carnes e bananas, deixadas intocadas por uma lua (aproximadamente 1 mês);
- Após o período de luto, a viúva podia casar-se novamente;

Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, (2025)

Figura 44- Rito funerário indígena: fogueira acesa sobre a sepultura coberta com folhas



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, (2025)

### Imortalidade e Espíritos

- As concepções espirituais registradas entre os Kamakã-Mongoió apontam diferentes entendimentos sobre a alma e seu destino após a morte.
- Em alguns relatos, o falecido permaneceria “lá na areia, onde foi enterrado”;
- Caso não recebesse as honras devidas, o espírito poderia retornar em forma de coruja;
- As corujas noturnas eram vistas, em certos contextos, como presságios de males.

Figura 45 - Coruja como símbolo de espiritualidade e sentidos noturnos na cosmologia indígena.



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, (2025)

Tal visão revela que o mundo espiritual estava ligado ao cotidiano, à memória dos mortos e aos rituais preservados pelos vivos

Reencarnação entre os Mongoió - Há também registros de crenças relacionadas à reencarnação e à continuidade da existência espiritual. O espírito poderia renascer em crianças recém-nascidas, se assim fosse declarado ou desejado pela mãe; Quando não reencarnava, seguiria para uma grande cabana no céu, descrita como um lugar farto de comida.

Figura 46 - Reencarnação entre os Mongoió



Fonte: ILUSTRAÇÃO criada por IA, (2025)

Essa concepção revela uma cosmologia em que a morte não representa uma ruptura definitiva, mas um processo de transformação e permanência em outro plano.

### 5.6 Arqueologia e Patrimônio Kamakã

Os vestígios arqueológicos encontrados em Camacã mostram que a presença indígena nesse território é antiga e profundamente significativa. Cada fragmento preservado no solo ajuda a contar a história dos povos originários e reforça a importância de valorizar e proteger essa herança cultural.



Detalhe do machado de pedra e imagem do mesmo objeto junto ao pote cerâmico encontrados no contorno da vala aberta na obra do Gasoduto Campinas-Catu, na zona rural do município de Camacã. Fonte: FUNDAÇÃO SERIDÓ/PETROBRÁS. [s.l.]. [s.n.]. 2010. p. 17-18.

Artefatos arqueológicos identificados no traçado do GASCAC. Fonte: PETROBRAS (s.d.).

Em 2010, arqueólogos da Fundação Seridó localizaram utensílios de pedra e fragmentos de cerâmica na zona rural do município. Os achados foram identificados durante as obras de construção do Gasoduto Cacimbas-Catu e também fortalecem a compreensão sobre a presença histórica dos povos Kamakã-Mongoyó na região. Além de revelar marcas dessa ocupação ancestral, esses materiais também convidam à reflexão sobre os impactos provocados pela ocupação territorial e pelo avanço da lavoura cacaeira no vale do rio Panelão.

Chefe Kamakã Aruanã Kamakã (Osmar Júlio da Silva)



Fonte: RODRIGUES (2023, domínio público).

O líder indígena Aruanã lembra que o próprio nome “kamaKã” carrega marcas da presença ancestral no território. Em seu relato, denuncia que muitos artefatos — como potes cerâmicos encontrados durante obras — foram retirados da cidade sem retorno para a comunidade, o que evidencia disputas em torno da memória, do patrimônio e do direito à história.

### 5.6.2 Urnas Funerárias Antigas

Figura 47 - Escavações das urnas funerárias.



Fonte: FERNANDES (2011, apud PIRES, 2023, p. 82).

Sítio Arqueológico de Água Vermelha – Reserva Caramuru-Paraguaçu - Em 2011, arqueólogos encontraram urnas funerárias na região de Água Vermelha, na Reserva Caramuru-Paraguaçu. Utilizadas há muitos séculos, essas urnas serviam para o sepultamento de pessoas e possuíam formato semelhante ao de um jambo invertido, com tampa em forma de sino.

Os recipientes variavam de tamanho conforme a idade da pessoa enterrada, sendo usados para adultos, jovens e crianças. Em um dos casos, uma urna menor, com restos mortais de uma criança, parece ter sido feita a partir da adaptação de um pote comum.

Estudos laboratoriais mostraram que um desses enterramentos aconteceu há cerca de 660 anos, no século XIV. Esses achados revelam que a presença indígena nesse território é antiga e significativa, além de ajudarem a compreender práticas de sepultamento, memória e ancestralidade.

Arqueologia e patrimônio Kamakã - Em Camacã, diferentes pesquisas arqueológicas encontraram fragmentos de cerâmica, lascas de pedra e utensílios. Esses vestígios mostram aspectos importantes do modo de vida indígena, como o trabalho, os costumes e as formas de ocupação do território.

Por isso, não devem ser vistos apenas como objetos do passado, mas como marcas vivas da história indígena na região. Preservar esse patrimônio é também reconhecer a memória, a resistência e a continuidade histórica do povo Kamakã.

#### Patrimônio e Lei

- No Brasil, os sítios arqueológicos são patrimônio da União e devem ser protegidos.
- Lei nº 3.924/1961 (Lei da Arqueologia): estabelece que os sítios arqueológicos pertencem à União;

- Constituição Federal de 1988: garante a proteção do patrimônio cultural brasileiro;
- Lei nº 9.605/1998 (Crimes Ambientais): pune a destruição de bens arqueológicos.

Você sabia? Se alguém encontrar peças antigas durante uma obra ou em uma lavoura, deve:

- Parar imediatamente a atividade;
- Proteger o local;
- Comunicar ao IPHAN.

## **BLOCO DE ATIVIDADES – ENSINO FUNDAMENTAL II**

### **MEMÓRIA, TERRITÓRIO E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO SUL DA BAHIA**

#### **A Viagem do Príncipe Maximiliano**

Figura 30 - Johann Heinrich Richter. Prinz Maximilian zu Wied-Neuwied mit dem Botokuden Quäck. 1828



Fonte: RICHTER, Johann Heinrich. Prinz Maximilian zu Wied-Neuwied mit dem Botokuden Quäck. 1828. Óleo sobre tela. Alemanha. Disponível em: Wikimedia Commons. Acesso em: 24 fev. 2025

Em 1828, o naturalista alemão Maximilian zu Wied percorreu o Brasil registrando imagens e descrições sobre os povos indígenas. Ao seu lado estava o indígena botocudo Joachim Quäck (também grafado como Joachim Quack).

#### **1-ATIVIDADE– Leitura de imagem**

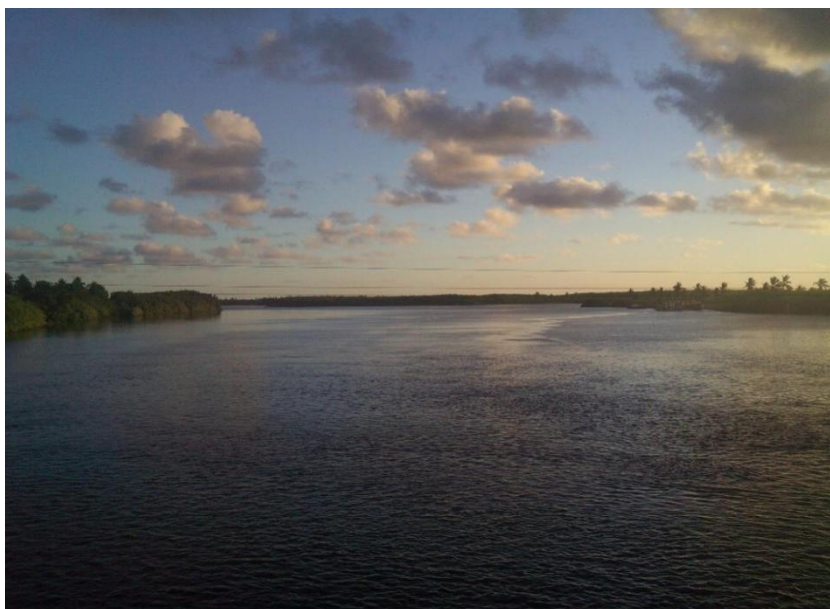
Observe atentamente a pintura e responda:

- a) Como os personagens estão representados?
- b) Quem parece estar em posição de destaque? Por quê?
- c) O que a paisagem revela sobre o ambiente da época?
- d) Essa imagem mostra o ponto de vista de quem?
- e) Que cuidados devemos ter ao usar imagens como fonte histórica?

2-Produção Criativa:

- a) Escreva um pequeno texto (10 a 15 linhas) imaginando que você é Joachim Quäck narrando a expedição pela Mata Atlântica. Como ele veria o príncipe? Como descreveria a floresta?

Figura 31- O Rio Pardo: Vida, Caminho e Memória



Fonte: RIBEIRO, Alf. Shutterstock, 2019.

O Rio Pardo é um importante rio do sul da Bahia. Ele serviu como rota de circulação, fonte de alimento e referência territorial para diversos povos indígenas.

3- ATIVIDADE – Geografia da Memória

- a) Por que os rios são importantes para os povos indígenas?
- b) Além da água, o que um rio pode representar para uma comunidade?
- c) Você conhece algum rio importante para sua cidade?

4- Atividade prática:

a) Desenhe um mapa simples representando:

- Um rio
- Uma comunidade indígena
- Elementos da natureza (mata, animais, roça)
- Depois, escreva um pequeno parágrafo explicando a relação entre o rio e a comunidade.

Mapa da Memória Kamakã



Fonte: TEIA DOS POVOS, 2021.

Em 2021, o povo Kamakã realizou um importante encontro no Assentamento Terra Vista, reafirmando sua memória e território ancestral. O território acompanha o curso do Rio Pardo até o Rio de Contas, passando por Gongogi e Itapetinga.

##### 5- ATIVIDADE – Território e Identidade

- a) O que significa “território ancestral”?
- b) Por que a memória é importante para a identidade de um povo?
- c) Como a escola pode ajudar a valorizar a história indígena?

##### 6- Desafio Criativo – Linha do Tempo Viva

Construa uma linha do tempo com três momentos:

- século XIX – Registros de viajantes europeus
- Presença histórica no território do Rio Pardo
- 2021 – Retomada da memória Kamakã

Ilustre cada momento com desenhos ou símbolos.

Debate Orientado:

a) Fonte Histórica é Verdade Absoluta?

7- Explique com suas palavras:

- a) O que é uma fonte histórica?
- b) Por que devemos analisá-la de forma crítica?
- c) A imagem do príncipe mostra toda a realidade indígena?

8- Dinâmica em grupo:

a) Dividir a turma em dois grupos:

Grupo 1: A importância dos registros de viajantes.

Grupo 2: Os limites e problemas desses registros.

Cada grupo apresenta seus argumentos.

9-Projeto Final – “Memória que Continua Viva”

Os alunos deverão escolher uma das propostas:

- a) Criar uma ilustração representando o território Kamakã hoje.
- b) Produzir um pequeno podcast (2 a 3 minutos) explicando por que o Rio Pardo é importante.
- c) Escrever uma carta imaginária de um jovem Kamakã do presente falando sobre identidade e resistência.

## 5.2 O COTIDIANO E A VIDA SOCIAL DOS KAMAKÃ-MONGOIÓ

Compreender como viviam, se organizavam e mantinham sua cultura permite perceber que a alimentação não se limitava à subsistência: ela estava diretamente vinculada ao cultivo da terra, ao manejo do território e aos conhecimentos transmitidos entre gerações. Conhecer o cotidiano dos povos indígenas, portanto, é uma forma de valorizar sua história e enfrentar estereótipos que reduzem sua presença a imagens simplificadas ou folclorizadas.

No caso dos Kamakã-Mongoió, a vida cotidiana articulava-se de modo intenso ao território e às roças, às relações familiares e comunitárias, às celebrações coletivas e aos saberes

tradicionais — dimensões que sustentavam a continuidade cultural e a (re)existência do grupo ao longo do tempo.

Lembre-se: muitas dessas informações foram registradas por viajantes do século XIX. Por isso, devemos analisá-las com olhar crítico.

**Roças e Alimentação** - A alimentação estava ligada ao cultivo da terra e ao conhecimento transmitido entre gerações.

#### 1- ATIVIDADE – Sistema de Vida

- a) Por que as roças eram mais do que apenas espaço de plantio?
- b) O que a diversidade de alimentos revela sobre o conhecimento indígena?
- c) Como a relação com a natureza aparece no modo de vida Kamakã-Mongoió?

#### 2- Produção Criativa:

- a) Crie um “cardápio ilustrado” de um dia na aldeia Kamakã-Mongoió. Inclua alimentos cultivados, bebidas e explique de onde vêm esses alimentos.
- b) Reflexão: Compare com sua alimentação atual. O que mudou? O que permanece semelhante?

Moradia e Organização da Aldeia



Fonte: COQUEIRO, 2002, p. 389

As moradias eram e são construídas com materiais do território e refletiam formas próprias de organização social.

### 3- ATIVIDADE – Arquitetura e Sociedade

- a) O que o tamanho das casas pode indicar sobre a organização familiar?
- b) Por que utilizar materiais da natureza?
- c) Como o espaço da aldeia favorecia a convivência?

### 4- Desafio Criativo:

a) Desenhe uma aldeia Kamakã-Mongoió e identifique:

- Casas
- Espaço coletivo
- Área das roças
- Elementos naturais

Depois, escreva 8 a 10 linhas explicando como o espaço influencia a vida em comunidade.

### Nascimento e Infância



Os cuidados com o nascimento mostram saberes próprios sobre corpo, equilíbrio e proteção.

### 5-ATIVIDADE – Cultura e Cuidado

- O que chama mais atenção nas práticas de cuidado?
- Por que o pai também seguia regras após o nascimento?
- O que essas práticas revelam sobre a importância da criança na comunidade?

### Vida Social, Festa e Identidade

O município de Itajú sediou um encontro de caráter político e religioso que mobilizou a comunidade e suas lideranças, articulando dimensões de espiritualidade, deliberação coletiva e reafirmação dos vínculos sociais. Nessa perspectiva, tais festividades não se restringem a meros momentos de celebração, mas se constituem como práticas socioculturais de continuidade histórica, por meio das quais são atualizados valores, memórias e modos de vida, contribuindo para o fortalecimento da identidade coletiva e do sentimento de pertencimento. Desse modo, ao congregarem sujeitos, narrativas e símbolos compartilhados, esses encontros configuram-se como espaços estratégicos de fortalecimento cultural e de (re)afirmação

comunitária, sobretudo diante de processos históricos de silenciamento e de disputas em torno do reconhecimento.

Figura 48- Vida Social, Festa e Identidade



Fonte: PIRES,202, p.26

Figura 49- Vida Social, Festa e Identidade



Fonte: PIRES,202, p. 27

#### 6-ATIVIDADE – Cultura Viva

- a) Por que as festas são importantes para manter a cultura?
- b) O que significa pertencimento?
- c) As festas atuais (na sua cidade ou escola) também fortalecem identidade? Como?

#### 7-Atividade em Grupo:

- a) Criar uma pequena encenação representando:

- Um momento de celebração
- Um ritual de passagem
- Uma reunião comunitária

#### 8- ATIVIDADE – Cultura Viva

- a) Por que as festas são importantes para manter a cultura?
- b) O que significa pertencimento?
- c) As festas atuais (na sua cidade ou escola) também fortalecem identidade? Como?

9-Atividade em Grupo:

a) Criar uma pequena encenação representando:

- Um ritual de passagem
- Uma reunião comunitária

10- ATIVIDADE INTEGRADORA FINAL — Viagem à História

“Um dia na Aldeia Caramuru-Catarina Paraguaçu” - Após a visita e a vivência na Aldeia Caramuru-Catarina Paraguassu, os alunos deverão transformar essa experiência em uma produção criativa, registrando o que observaram, aprenderam e sentiram ao longo do percurso.

Cada estudante, ou grupo, poderá escolher um dos formatos abaixo para apresentar sua produção:

História em quadrinhos  
Roteiro teatral  
Podcast narrativo  
Painel ilustrado coletivo

A proposta é valorizar a escuta, a memória, a imaginação e o respeito à história e à cultura indígena, estimulando os estudantes a reinterpretarem a experiência vivida de forma sensível, crítica e criativa.

O trabalho deve incluir:

- Alimentação
- Moradia
- Organização social
- Um momento cultural (festa ou ritual)

RELIGIÃO, CURA E ESPIRITUALIDADE - O IV Encontro de Pajés, realizado em 2021, teve como tema central o fortalecimento do sentimento de pertencimento cultural indígena, articulando-o à religiosidade e à valorização do patrimônio como eixo estruturante das relações entre os encantados e a ancestralidade. Nessa perspectiva, o evento reafirmou práticas e referências simbólicas compartilhadas pelas comunidades anteriormente mencionadas, bem como pelo povo Pataxó Hãhãhãe, compreendendo a dimensão espiritual não apenas como experiência ritual, mas como fundamento de continuidade histórica, coesão comunitária e afirmação identitária, mantendo acesa a sua história e atualizando, no presente, os vínculos com as memórias ancestrais. (PIRES, 2023, p. 45)

Figura 50 - Momento de incensamento em ritual do Toré,



Fonte: PIRES, 2023, p.46

Depois, o cacique Nailton percorre o espaço e incensa cada participante do evento, um a um. Em seguida, têm início os rituais do Toré, com a entoação de cantos e rezas dirigidas aos encantados. (PIRES, 202, p. 46)

#### 1-ATIVIDADE– Corpo, Natureza e Espiritualidade

- a) O que significa dizer que corpo e natureza estão interligados?
- b) Por que os saberes de cura são considerados patrimônio cultural?
- c) Como os rituais fortalecem a identidade de um povo?

2- Produção Criativa: Escreva um pequeno relato imaginando um momento de ritual de cura na aldeia. Descreva os sons, os cheiros, os gestos e os sentimentos envolvidos

Reflexão Atual: Hoje também existem diferentes formas de cuidado (medicina tradicional, fitoterapia, medicina científica). Como podemos respeitar diferentes saberes?]

Idioma e Diversidade Interna - Os Kamakã-Mongoió não eram um grupo único. Existiam subgrupos como:

- Mongoió
- Monoxó
- Ezeshio
- Kutoxó
- Catathoy
- Masakará
- Man

Isso mostra que os povos indígenas não são homogêneos.

### 3- ATIVIDADE – Diversidade é Força

- a) Por que é errado dizer que “os indígenas são todos iguais”?
- b) O que a diversidade linguística revela sobre a história desses povos?
- c) Como a língua ajuda a preservar a memória?

### 4- Mapa da Diversidade:

Construa um esquema visual mostrando os subgrupos interligados. Use setas para indicar relações históricas e culturais.

### 5- Reflexão Crítica: Como Ler os Relatos Históricos?

Muitos registros sobre os povos indígenas foram feitos por viajantes europeus como:

- Maximilian zu Wied-Neuwied
- Spix e Martius
- Jean-Baptiste Debret

Esses relatos são importantes, mas muitas vezes trazem visões etnocêntricas.

### 6- ATIVIDADE– Investigadores da História

Responda:

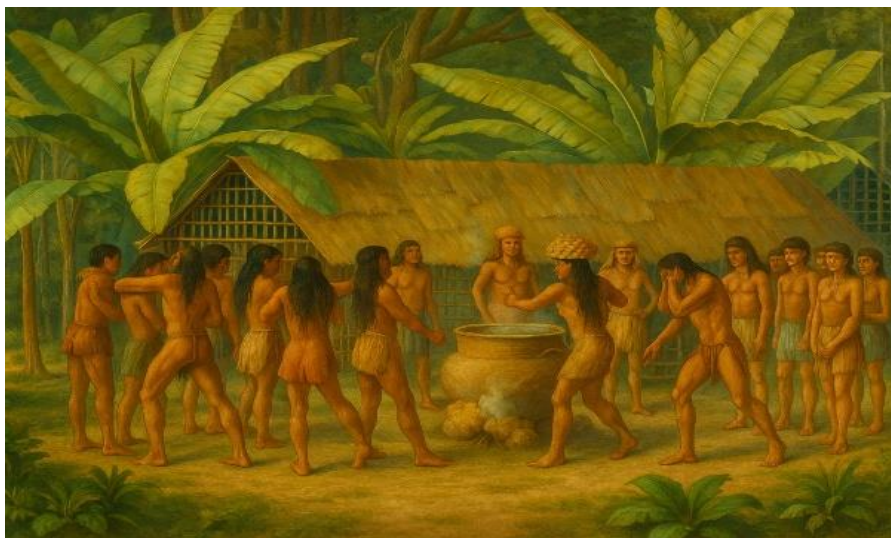
- a) Quem escreveu esse relato?
- b) Em que contexto histórico?
- c) Para qual público?
- d) Quais ideias europeias aparecem no texto?

### 7- Análise Comparativa:

- a) Compare um trecho de relato europeu com um depoimento indígena contemporâneo (oral ou escrito).
- b) O que muda na forma de contar a história?

A Dança como Memória e Resistência - Para os Kamakã, dançar era fortalecer laços espirituais e comunitários.

O Cauim e a Celebração Coletiva - Relatos de Wied-Neuwied (século XIX) descrevem danças em círculo ao redor do recipiente de cauim.



Fonte: WIED-NEUWIED, Maximiliano. Relatos de viagem ao Brasil (século XIX). Apud RODER; BALDUS (1969, p. 7).

8- Forme um círculo e construam, em grupo, um ritmo coletivo com palmas, de forma respeitosa e sem reproduzir práticas rituais. Em seguida, conversem sobre a experiência: como o corpo se sente ao participar de uma ação coletiva? O que essa vivência revela sobre escuta, sintonia e participação em grupo?

Da dança Kamakã ao Toré Contemporâneo - Hoje, o Toré é praticado por diversos povos, como os Pataxó Hã-Hã-Hãe, mantendo:

- Dança em círculo
- Uso de maracás
- Cantos repetitivos
- Invocação dos Encantados
- Em municípios como Pau Brasil, o Toré reafirma identidade e luta territorial.

### **9-ATIVIDADE– Linha do Tempo da Resistência, construa uma linha do tempo:**

Século XIX – Dança Kamakã registrada por viajantes  
 Séculos XIX–XX – Resistência cultural e memória oral  
 Século XXI – Toré como afirmação política e espiritual

Produção Final: Escreva um parágrafo explicando: “Por que dançar também pode ser um ato político?”

## 10- ATIVIDADE INTEGRADORA DANÇAR É RESISTIR”

Escolha uma proposta:

- Produção textual reflexiva
- Mini-documentário escolar
- Painel coletivo ilustrado
- Podcast narrativo

O trabalho deve abordar:

- Espiritualidade
- Cultura
- Memória
- Resistência
- Continuidade histórica

### ARMAMENTO E ESTRATÉGIAS DE DEFESA KAMAKÃ

Proteção da comunidade e resistência - Os registros históricos mostram que os Kamakã desenvolveram instrumentos de caça e defesa em contextos de conflito e violência colonial. Essas práticas devem ser compreendidas como estratégias de proteção da comunidade e sobrevivência, e não como incentivo à violência.

Arcos e Flechas (Cuang e Hoay) - Características registradas

- Arcos de madeira resistente (baraúna), medindo cerca de 2 a 2,5 metros;
- Flechas com aproximadamente 1,2 metro;
- Diferentes tipos de pontas conforme a função (caça ou guerra).

Tipos de pontas (segundo os registros históricos)

- Côncava – associada a maior sangramento
- Dentada – associada à dilaceração
- Roseta – associada a impacto

Alguns relatos mencionam também o uso de substâncias vegetais em contextos de guerra.

## 1- ATIVIDADE– Tecnologia e Conhecimento da Natureza

- a) O que o tamanho dos arcos revela sobre técnica e habilidade?
- b) Por que podemos considerar o arco e flecha uma tecnologia?
- c) Que conhecimentos da natureza eram necessários para fabricar esses instrumentos?

## 2-Produção escrita:

Explique em 8 a 10 linhas por que o arco e flecha também pode ser considerado uma expressão

Estratégias de Defesa e Proteção da Vida - A defesa Kamakã não dependia apenas de armas. Havia estratégias coletivas como:

Concepções registradas:

- Esconder crianças para protegê-las;
- Evitar capturas e escravização;
- Organização comunitária diante de ataques;
- Resistência ao comércio ilegal de pessoas indígenas.

Isso revela inteligência estratégica e organização social.

## 3- ATIVIDADE – Resistência e Sobrevivência

- a) Por que proteger crianças era prioridade?
- b) O que essas estratégias revelam sobre solidariedade comunitária?
- c) Como a resistência indígena aparece na história do Brasil?

4- Debate orientado: Resistir significa apenas lutar com armas? Que outras formas de resistência existem?

5- Reflexão Crítica: Cultura, Técnica e Resistência - Ao estudar instrumentos musicais, armamentos e estratégias, percebemos que a tecnologia indígena envolve:

- Conhecimento dos materiais naturais
- Técnicas de fabricação
- Organização coletiva
- Defesa do território

Isso combate o estereótipo de que povos indígenas eram “atrasados”.

## 6- ATIVIDADE CRIATIVA – CARTAZ

“Tecnologia e Resistência Kamakã” - Dividir a turma em grupos.

### Parte 1 – Tecnologia Musical

- Desenhar maracás, kechiech e herenehediocá;
- Identificar materiais usados;
- Explicar sua função cultural.

### Parte 2 – Defesa e Proteção

- Representar arco e flecha;
- Desenhar os tipos de pontas;
- Explicar sua função histórica.

7- Finalização coletiva: Escrever uma frase respondendo: “O que essas tecnologias nos ensinam sobre cultura, sobrevivência e resistência Kamakã?”

## CRENÇAS, RITOS FÚNEBRES E CONCEPÇÕES DE IMORTALIDADE KAMAKÃ–MONGOIO

Os registros históricos indicam que os Kamakã–Mongoió possuíam uma visão de mundo na qual vida, morte, natureza e espiritualidade estavam profundamente interligadas. A morte não era compreendida como fim absoluto, mas como transformação.

### Sepultamento e natureza - Práticas registradas

- Chefes enterrados na mata;
- Corpo pintado e colocado em posição de cócoras;
- Plantio de algodojeiras e bananeiras sobre o túmulo;
- Depósito de adornos, armas, bebidas e objetos pessoais junto ao falecido.



Fonte: Ilustração pedagógica criada por IA, 2025

**Interpretação histórica:** Esses elementos indicam que o corpo retornava à natureza, mantendo vínculos com a memória e a honra do grupo.

1-ATIVIDADE– Vida, Morte e Natureza

- a) O que significa plantar árvores sobre o túmulo?
- b) Por que colocar objetos pessoais junto ao falecido?
- c) O que essas práticas revelam sobre a relação com o território?

2- Produção escrita: Explique, em 8 a 10 linhas, como a natureza participa do ritual de despedida.

Ritos Funerários e Tempo do Luto - Registros etnográficos apontam:

- Fogueiras acesas sobre os túmulos;
- Sepulturas cobertas com folhas de palmeira;
- Oferta de carnes e bananas por um ciclo lunar;
- Reorganização da vida social após o período de luto.

O funeral marcava o tempo da dor, da despedida e da retomada da convivência coletiva.

3- ATIVIDADE– O Tempo da Dor

- a) Por que o luto tem um tempo definido?
- b) Como os rituais ajudam a comunidade a reorganizar a vida?
- c) Existem rituais de despedida em sua comunidade? Quais?

4- Debate em roda:

a) Rituais ajudam as pessoas a lidar com a perda? Por quê?

### Imortalidade e Mundo Espiritual

Figura 51-Coruja como símbolo de espiritualidade



Fonte: Ilustração pedagógica criada por IA, 2025

Concepções registradas:

- O falecido poderia permanecer no local do sepultamento;
- Espíritos não honrados poderiam retornar em forma de coruja;
- A coruja era associada, em certos contextos, a presságios;
- Existia crença na continuidade espiritual.

Reencarnação entre os Mongoió - Alguns relatos indicam:

- O espírito poderia renascer em recém-nascidos;
- Caso contrário, seguiria para uma “grande cabana no céu”, lugar de fatura.

Essa cosmologia mostra que morte significava transformação, não desaparecimento.

5- ATIVIDADE– Conceitos de Imortalidade

- a) Como os Kamakã-Mongoió compreendiam a continuidade da vida?
- b) O que é imortalidade?
- c) Como diferentes culturas explicam o que acontece após a morte?

6- Produção reflexiva: “Para os Kamakã-Mongoió, morrer era...”

7- ATIVIDADE CRIATIVA

Mapa dos Símbolos Espirituais Kamakã

a) Produza um mapa ilustrado com os seguintes símbolos:

- Árvore → continuidade da vida
- Fogueira → ligação com ancestrais
- Coruja → presença espiritual
- Cabana no céu → transcendência

b) Depois, responda: Qual símbolo mais chamou sua atenção? Por quê?

## 8 ATIVIDADE INTEGRADORA FINAL

### “Vida, Memória e Continuidade”

O trabalho deve responder:

- a) Como os Kamakã-Mongoió compreendiam a morte?
- b) Qual a relação entre natureza e espiritualidade?
- c) O que esses ritos revelam sobre memória e identidade?

Produção em grupo (escolher um formato):

- Texto narrativo
- Painel coletivo
- Podcast reflexivo
- Cena teatral simbólica

## ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO KAMAKÃ

Memória viva no chão - “O que se guarda no chão é memória viva do povo.”

Em Camacã, pesquisas arqueológicas identificaram fragmentos de cerâmica, lascas de pedra e utensílios associados à presença histórica Kamakã-Mongoió.

Esses vestígios:

- ❖ Não são apenas “objetos antigos”
- ❖ São provas materiais da ocupação indígena
- ❖ Ajudam a reconstruir modos de vida
- ❖ Reforçam a continuidade histórica no território

### 1- ATIVIDADE

- a) O Que é Arqueologia?
- b) O que a arqueologia estuda?
- c) Por que objetos enterrados são importantes para a História?

d) Como a arqueologia pode confirmar a presença indígena em Camacã?

Produção escrita: Explique por que um pedaço de cerâmica pode ser tão importante quanto um documento escrito.

Patrimônio e Lei - No Brasil, sítios arqueológicos são protegidos por lei.

Principais legislações:

- Lei nº 3.924/1961 – Define que sítios arqueológicos pertencem à União;
- Constituição Federal de 1988 (Art. 216) – Protege o patrimônio cultural brasileiro;
- Lei nº 9.605/1998 – Penaliza a destruição de bens culturais.

Você sabia? Se alguém encontrar peças antigas durante:

- Obras
- Construções
- Lavoura

Deve:

- Parar imediatamente a atividade;
- Proteger o local;
- Comunicar ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

## 2- ATIVIDADE INVESTIGATIVA – Linha do Tempo Viva

a) Em sala:

- Estique uma corda no chão;
- Marque datas importantes da história indígena local;
- Compare com acontecimentos da história da cidade.
- Pergunta para debate:

b) A história indígena aparece nos livros da cidade? Por quê?

### **Vestígios em Camacã**



Detalhe do machado de pedra e imagem do mesmo objeto junto ao pote cerâmico encontrados no contorno da vala aberta na obra do Gasoduto Cacimbas-Catu, na zona rural do município de Camacã. Fonte: FUNDAÇÃO SERVIDOR/PETROBRAS. [s.l.]. [s.n.]. 2010. p. 17-18.

Artefatos arqueológicos identificados no traçado do GASCAC. Fonte: PETROBRAS (s.d.).

Registros indicam que:

- Em 2010, arqueólogos localizaram utensílios de pedra e cerâmica na zona rural de Camacã;
- Os achados ocorreram durante a construção do Gasoduto Cacimbas-Catu (GASCAC);
- Os materiais reforçam a presença histórica Kamakã-Mongoió;

A expansão territorial e a lavoura cacaeira impactaram sítios históricos.

### 3- ATIVIDADE– Desenvolvimento e Memória

/Obras de infraestrutura podem afetar sítios arqueológicos?

- a) Como conciliar desenvolvimento e preservação?
- b) Quem deve decidir sobre o destino desses materiais?

### VOZ DA MEMÓRIA – ARUANÃ KAMAKÃ



Fonte: RODRIGUES, 2023, Domínio Público

O líder indígena Aruanã Kamakã (Osmar Júlio da Silva) destaca que:

- O nome “Camacã” carrega memória ancestral;
- Artefatos retirados durante obras nem sempre retornam à comunidade;
- A disputa pelo patrimônio é também disputa pela história.

Sítio Arqueológico de Água Vermelha – Reserva Caramuru-Paraguaçu

As imagens apresentam materiais arqueológicos ainda encontrados na localidade de Água Vermelha. Com o objetivo de oferecer aos leitores uma noção mais precisa do tamanho de cada vestígio, a autora utilizou uma caneta como referência de escala no momento da fotografia.

Figura 52- Imagens de materiais arqueológicos encontrados na localidade da Água Vermelha



Fonte: PIRES, 2021, p. 84

Escavações identificaram:

- Urnas funerárias com formato semelhante a jambo invertido;
- Tampa em forma de sino;
- Sepultamentos de adultos e crianças;
- Um enterramento com cerca de 660 anos (século XIV).
- Isso mostra que:
- A presença indígena antecede a colonização portuguesa;
- A memória do território é muito anterior à formação do município atual.

Urnas Funerárias Antigas

Figura 43 - Momento dos rituais durante as escavações das urnas funerárias



Fonte: PIRES,2021, p. 82

#### 4- ATIVIDADE

Antes da Cidade Existir

- a) O que significa descobrir uma urna de 660 anos?
- b) Quem vivia na região antes da fundação da cidade?
- c) Por que esses achados são importantes para o reconhecimento indígena atual?

5-PROPOSTA FINAL DE REFLEXÃO - Por que proteger vestígios arqueológicos também é defender:

- a) A memória indígena?
- b) O direito ao território?
- c) O reconhecimento histórico?
- d) Escreva um parágrafo argumentativo.
- e)

#### 5- “Museu da Memória Kamakã”

Em grupos, criar:

- Um mini-museu em sala (com desenhos representando artefatos);
- Fichas explicativas simulando placas de museu;
- Um texto explicando por que o objeto é patrimônio.
- Finalização coletiva:

“Patrimônio não é apenas passado. É identidade no presente.”

Arqueologia não é apenas escavação. É:

- ❖ Defesa de memória
- ❖ Reconhecimento territorial
- ❖ Valorização da ancestralidade
- ❖ Instrumento de justiça histórica

## GLOSSÁRIO

Cuang e Hoay – Arcos feitos de madeira de baraúna, com cerca de 2,5 metros.

Guyhi – Avental de cordões e fios.

Cauim – Bebida fermentada de milho ou mandioca.

Herenehediocá – Instrumento musical feito com cascos de anta amarrados em feixes, emitia som cadenciado ao ser agitado.

Cocar indígena (Charó) – Adorno tradicional feito de penas.

Cosmologia - é a maneira como um povo compreende o mundo, a vida, a natureza e o mundo espiritual.

Jiraus – Estrados de madeira.

Etnocêntricos – Visão que considera a própria cultura como centro, julgando outras a partir dela.

Kechiech – Cabaça oca com cabo de madeira e pedras dentro, semelhante ao maracá.

Flechas – De aproximadamente 1,2 metro, com diferentes tipos de pontas. Tacanhoba (hiranaika) – Estojo peniano de folhas de içara, trocado com frequência.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Edinalva Padre et alii. Ymboré pataxó kamakã: a presença indígena no planalto da Conquista. (Memória Conquistense n°5), Museu Regional de Vitória da Conquista/Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2000.

ANDRADE, Maria Muniz de (Mayá). *A escola da reconquista*. Organização de Rosângela Pereira de Tugny. Arataca, BA: Teia dos Povos, 2021. 64 p. il. ISBN 978-65-86598-16-2.

ARUANÃ CAMACÃ, Osmar Júlio da Silva. Indígena da Reserva Indígena Caramuru/Catarina Paraguaçu. Diálogo/oralidade sobre a Presença Indígena na Cidade de Camacan/BA e região. In: Canal Youtube Casé Angatu - Tupixuara Moingobé Ñerena (Domínio Público). Local da conversa: residência de Seu Marinho na cidade alta em Camacan, Rua Ruy Barbosa (Gameleira). Data: 13 set. 2022. Disponível em: <https://youtu.be/gUheurqD-wA> 13 set. 2022.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia brasílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1817

COQUEIRO, Sonia Otero (Org.). *Povos indígenas no sul da Bahia: Posto indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967)*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. As lutas dos povos indígenas e suas territorialidades. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 87-118, 2008.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As tribos do Brasil*. Belém.: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1936.

PETROBRAS. *Educação Patrimonial: Gasoduto Cacimbas–Catu (GASCAC)*. [S.l.]: Petrobras, [s.d.].

PIRES, Brisa Santana. *Memória e práticas religiosas como elemento patrimonial do povo Pataxó Hãhãhã, Terra Indígena Caramuru Catarina Paraguassu, Sul da Bahia*. 2023. Dissertação (Mestrado em Arqueologia e Patrimônio Cultural – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural, Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2023.

RIBEIRO, Alf. *Pardo River in Aguas de Santa Bárbara city, Sao Paulo state, Brazil* [fotografia]. Shutterstock, 2019. Disponível em: <https://www.shutterstock.com/pt/image-photo/pardo-river-aguas-de-santa-city-1581420622>. Acesso em: 23 fev. 2025

RODRIGUES, David Silva. “Nunca mais uma Camacan sem os Camacã!”: o silenciamento em relação aos povos indígenas nas escolas públicas da cidade de Camacan numa abordagem contracolonial de inclusão. 2023. 100 f. Dissertação (Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, 2023.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Através da Bahia: excertos da obra Reise in Brasilien*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

WIED-NEUWIED, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*. Tradução de Edgar Sussekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa não se constituiu apenas como um exercício de levantamento histórico-documental. Trata-se, sobretudo, de um esforço de (re)escrita crítica da trajetória de povos que, por longos períodos, foram silenciados nas narrativas oficiais — com destaque para os Kamakã. Ao longo do trabalho, evidenciou-se que suas histórias foram atravessadas por processos de desterritorialização, mecanismos de controle e estratégias de apagamento, cujos efeitos ultrapassam o século XIX e se prolongam no tempo presente.

Nesse sentido, a redução territorial — de aproximadamente 90 mil hectares (1926) para 54.105 hectares na demarcação de 1937–1938 — não pode ser compreendida como um dado meramente técnico-administrativo. Ela expressa relações de força vinculadas a interesses econômicos, políticos e fundiários, que redesenharam o espaço, restringiram possibilidades de autonomia e reconfiguraram formas de vida e pertencimento. A territorialização, aqui, emerge como categoria central para interpretar não apenas a disputa pela terra, mas também os modos pelos quais se instituíram hierarquias, controles e limites ao reconhecimento indígena.

Entretanto, o desafio não se circunscreve ao passado. Ele se manifesta com intensidade no presente quando se observa que a escola — ainda que seja um espaço potencialmente transformador — frequentemente aborda essas histórias de modo genérico, descolado da realidade local e pouco comprometido com a produção de reconhecimento. Como consequência, estudantes de Camacã tendem a acessar a temática indígena como algo distante, sem perceberem sua inscrição no território onde vivem e sem se reconhecerem como sujeitos implicados nessa historicidade.

Por essa razão, as considerações finais desta pesquisa não se encerram em diagnóstico. Ao lado da análise histórica e da discussão sobre a implementação da Lei nº 11.645/2008, a investigação assume uma dimensão propositiva, materializada na elaboração de uma cartilha histórica ilustrada sobre o povo Kamakã. O produto educacional foi concebido para apoiar o trabalho docente do 6º ao 9º ano, articulando acessibilidade pedagógica e rigor histórico, sem depender de recursos raros ou formações inacessíveis, e mobilizando o conjunto de materiais reunidos no percurso da pesquisa — mapas, memórias, fontes, legislações e registros.

A cartilha organiza-se em eixos complementares: (a) memória e território, com linha do tempo, cartografia e comparações que favorecem a leitura histórica das transformações territoriais; (b) vozes e saberes, incorporando relatos, registros visuais e narrativas ilustradas,

de modo a tensionar o apagamento e valorizar perspectivas indígenas; e (c) fazer pedagógico, com propostas breves e viáveis — como explorar a origem de nomes locais, reconhecer narrativas orais, produzir diários de aprendizagem e construir painéis coletivos — sustentadas por um diálogo permanente com as lideranças e comunidades indígenas. Nesse processo, a avaliação é concebida como prática viva, formativa e contínua, expressa em portfólios, registros escritos, exercícios de escuta, leituras compartilhadas e ações colaborativas.

Mais do que responder formalmente às exigências legais, a proposta busca concretizar os princípios da Lei nº 11.645/2008 no cotidiano escolar. Trata-se de deslocar a lógica de um “falar sobre” os povos indígenas para um falar com, aprendendo em diálogo, reconhecendo protagonismos e produzindo justiça histórica e territorial no espaço educativo. Ao abrir a sala de aula para o território, para a memória e para a escuta qualificada, a escola dá um passo efetivo — talvez inicial, mas decisivo — para que Camacã não apenas estude os Kamakã, mas os reconheça como protagonistas de ontem e de hoje, reafirmando a presença indígena como parte constitutiva da história local e da formação social brasileira.

Por fim, importa sublinhar que este trabalho não pretende encerrar a discussão: ele marca apenas um início. Os resultados apresentados e o produto educacional proposto abrem possibilidades para desdobramentos futuros, tais como o aprofundamento de pesquisas com base em novas fontes e acervos, a ampliação de escutas e parcerias com as comunidades indígenas, o acompanhamento sistemático da aplicação da Lei nº 11.645/2008 nas redes de ensino e a avaliação continuada do uso da cartilha em diferentes contextos escolares.

Nesse horizonte, a cartilha não se apresenta como um produto acabado, nem como solução única. Trata-se de um recurso pedagógico inicial, cuja potência reside em sua abertura à mediação docente e às leituras produzidas no cotidiano escolar. Seu uso depende do olhar do(a) mediador(a) — isto é, das escolhas didáticas, das formas de problematização e do diálogo estabelecido com estudantes e comunidade — e, por isso, permanece sujeito a reelaborações, atualizações e contribuições. A depender dessas mediações e interlocuções, pode desdobrar-se em múltiplos materiais e práticas (sequências didáticas, projetos interdisciplinares, roteiros de campo, exposições, portfólios e produções autorais dos estudantes), ampliando-se conforme as demandas locais e as parcerias com as lideranças indígenas, reafirmando seu caráter processual, coletivo e em permanente construção.

Longe de encerrar o debate de forma definitiva, esta dissertação reafirma que este trabalho constitui apenas o início de um percurso ético, político e epistemológico de continuidade: o de seguir produzindo memória, ampliando o reconhecimento e sustentando, no campo da educação, caminhos concretos de (re)existência.

## REFERÊNCIAS

ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. Comarca colonial de Ilhéus: soberania e territorialidade na América Portuguesa (1763-1808). 2009. 189f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade

AEDOS: Revista discente PPG-História UFGRS. HALBWACHS, Maurício. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_, Giorgio. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

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

ALCÓN, Gustavo. Os coronéis do cacau. Salvador 1995. p 49-113.

ALENCAR, Paulo Gustavo de; ESPÍNDOLA, Giovana Mira de; SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. Sistema de sesmarias e a fundação da colonialidade do território no Piauí. Revista Geográfica de América Central, n. 71(2), p. 77-98, 2023. Disponível em: rafaara,+Artigo+01+-+SENHORIOS,+CAPITANIAS+E+SESMARIAS+EM+DISPUTA.PDF.pdf . Acesso em: 20 nov. 2024.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. Revista História Hoje, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 21–39, abr. 2013. DOI: 10.20949/rhhj.v1i2.39

AMADO, Jorge. *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

ANDRADE, Maria Muniz de (Mayá). *A escola da reconquista*. Organização de Rosângela Pereira de Tugny. Arataca, BA: Teia dos Povos, 2021. 64 p. il. ISBN 978-65-86598-16-2.

APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura. Tradução Vera Ribeiro. Revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. 1ª edição; Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO; BIBLIOTECA NACIONAL – BRASIL. Mapa 2: Território das etnias indígenas que povoaram o Centro-Sul da Bahia entre os séculos XVI e XIX. In: Livro Viagem ao Brasil de Maximiliano – 1817. 1940. Disponível em: 2013. Associação Nacional de História (ANPUH) e Associação Brasileira de Ensino de História (ABEH) entre os dias 22 a 26 de maio de 2023.

ARUANÃ CAMACÃ. Depoimento sobre a presença indígena em Camacã. Entrevista concedida em 13 set. 2022. Vídeo (áudio). em: <https://www.youtube.com/watch?v=gUheurqD-wA>. Acesso em: 22 ago. 2025.

BAHIA (Estado). Lei nº 198, de 21 de agosto de 1897. Dispõe sobre a legitimação das posses e outras providências relativas às terras devolutas do Estado. Salvador, 1897.

BAHIA. Decreto nº 1.916, de 9 de agosto de 1926. Cria os Postos Indígenas Caramuru e Catarina Paraguaçu. Diário Oficial do Estado da Bahia, Salvador, p. 9935, 11 ago. 1926.

BAHIA. Departamento de Infraestrutura de Transportes da Bahia (DERBA). Sistema Viário Estadual. Salvador: DERBA, 2007.

BAHIA. Secretaria da Educação. Referenciais Curriculares da Bahia: educação escolar indígena. Salvador: SEC/BA, 2005

BAHIA. Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI). Informações territoriais: municípios baianos. Salvador: SEI, 2015.

BARROS, Luiz Felipe Barros de. Construção e incorporação do espaço marítimo brasileiro: a plataforma continental jurídica e sua integração territorial. 2015. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) — Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2015. Orientador: Prof. Dr. Rogério Leandro Lima da Silveira.

BEATO-CANATO, Ana Paula Marques; BACK, Rogério. Dilemmas and possibilities: the nationwide curriculum and the Indigenous Peoples. Revista X, Curitiba, v. 18, n. 1, p. 113-142, 2023. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná. DOI: <https://doi.org/10.5380/rvx.v18i1>.

BITTENCOURT, Circe (Org.). O saber histórico na sala de aula. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2016. p. 255-273.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. O livro didático de história: autor, produção e ideologia. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

BITTENCOURT, Mário. Área de conservação da Caatinga revela maior concentração de sítios arqueológicos do Brasil. BBC Brasil, 25 mar. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43504686>. Acesso em: 17 jul. 2025.

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. História, Sociedade & Cidadania: 6º, 7º, 8º e 9º anos. 4. ed. São Paulo: FTD, 2015.

BRANDÃO, Ana Maria. Educação escolar indígena no Brasil: avanços e desafios. 2. ed.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O que é educação popular. 35. ed. São Paulo: Brasiliense, 2022.

BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: Ministério da Educação, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 25 ago. 2025.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Parecer CNE/CEB nº 14/2015. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena. Brasília: MEC/CNE, 2015.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845. Regula a administração das aldeias de índios do Império. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1845. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-426-24-julho-1845-560310-publicacaooriginal-85781-pl.html>. Acesso em: 30 Set 2025.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 abr. 2004.

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Aprova o regulamento para o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Diário Oficial da União: seção 1, Rio de Janeiro, 24 jun. 1910.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Resolução nº 1, de 15 de janeiro de 2013. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 jan. 2013.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394/1996, modificada pela Lei nº 10.639/2003, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

BRASIL. Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 15 jan. 2009. CONVENÇÃO 169 da OIT. Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra: OIT, 1989.

BRASIL. Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 jul. 1961.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas no Império [...]. *Coleção de Leis do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, 1850. Disponível em: (portal oficial/Planalto ou Câmara). Acesso em: 23 fev. 2026

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 21 dez. 1973.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas no Império [...]. *Coleção de Leis do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, 1850. Disponível em: (portal oficial/Planalto ou Câmara). Acesso em: 23 fev. 2026

BRASIL. Parecer CNE/CEB nº 14/2015. Diretrizes Operacionais para a implementação da história e cultura dos povos indígenas na Educação Básica. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 9 dez. 2015.

BRECHT, Bertolt. Poemas 1913-1956. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2008.

BUENO, Alessandra. Revisão de livros didáticos deve levar em conta a inserção de narrativas da população silenciada. *Jornal da USP*, São Paulo, 30 jan. 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/revisao-de-livros-didaticos-deve-levar-em-conta-a-insercao-de-narrativas-da-populacao-silenciada/>. Acesso em: 7 maio 2025.

CABRAL, A. C. Através do léxico Macro-Jê. In: RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. (org.). *Línguas e culturas Macro-Jê*. Brasília: Editora UNB, 2007. p. 175-179.

CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara (org.). *Línguas e culturas Macro-Jê*. Brasília: Editora UnB, 2007. p. 175–179.

CAMACÃ. Decreto nº 05, de 03 de fevereiro de 1975. Dispõe sobre a instituição da bandeira e do brasão do município de Camacã.

CAMACAN. Lei nº 154, de 13 de novembro de 1974. Dispõe sobre a instituição do brasão do município de Camacã.

CÂMARA MUNICIPAL DE CAMACÃ. Lei Orgânica do Município de Camacã. Camacã: Câmara Municipal, 1990.

CAMACÃ. Secretaria Municipal de Educação. Plano de Curso 2023. Área Ciências Humanas. Componente Curricular História. Competências específicas do componente curricular. Camacã, BA: Secretaria Municipal de Educação, 2023.

☐ **Anexo 1** – Plano de Curso 2023 – Componente Curricular História

☐ **Anexo 2** – Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB)

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763–1808). 2012. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. p. 21.

CAMPOS, João da Silva. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Carta do padre Camillo Torrend escrita em 1932 pedindo uma estrada à Gruta dos Brejões. 10 de setembro de 1932. Disponível em: [honoronline.blogspot.com.br/2011/06/carta-do-padre-camillo-torrend-escrita.html](http://honoronline.blogspot.com.br/2011/06/carta-do-padre-camillo-torrend-escrita.html)

CARVALHO, André Ahougi. *Os índios do Brasil*. Belo Horizonte, 4ª Ed. Lê. 1996, p. 27.

CARVALHO, Maria do Rosário. Curt Nimuendaju no sul da Bahia: registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hahahae. Trabalho apresentado no GT “Política Indigenista” da XIX Reunião da ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu, MG, 17-21 out. 1995. p. 7-11.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia brasílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1817

CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Editora da UnB, 1990.

CHMIDT, Maria Auxiliadora M. S. Educação histórica e narrativas. In: SCHMIDT, M. A. M. S.; BARCA, I. *Aprender História: reflexões e propostas*. Campinas: Mercado de Letras, 2009. p. 113–134.

CIMI, Arquivo do Conselho Missionário - Regional Leste. Diocese de Itabuna-BA.

CONCEIÇÃO, Tácio Luís de Andrade. *A agricultura de abastecimento na configuração territorial do Sertão da Ressaca: formação histórica dos sistemas produtivos e do estado da arte nos séculos XVIII e XIX*. 2020. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) – Universidade Federal da Bahia; Universidade Estadual de Feira de Santana, Salvador, 2020.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. CÂMARA DE EDUCAÇÃO BÁSICA. Resolução CNE/CEB nº 14, de 14 de dezembro de 2015. Define as Diretrizes Operacionais para a implementação da Lei nº 11.645/2008. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 15 dez. 2015.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645) Acesso em: 11 jun. de 2023.

COQUEIRO, Sonia Otero (Org). Povos indígenas no sul da Bahia: Posto indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967). Rio de Janeiro, 2002,

COSTA, Christina Rostworowski da. O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e sua viagem ao Brasil (1815-1817). 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 99. Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Pereira Toledo Machado.

COSTA, Jacy da Silva. Os meeiros do cacau do sul da Bahia: trabalho, corpo e documentação. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2014.

COSTA, L. C. Z. Sociedade e economia: a presença da CEPLAC em Camacan. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2007.

COSTA, Luiz Cláudio Zumaeta. Camacã – BA: a cidade submersa entre os “frutos de ouro” (1979–1989). 2018. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas – Campus V, Programa de Pós-Graduação em História, Santo Antônio de Jesus, 2018.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). Os direitos do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 183-214.

DEBRET, Jean-Baptiste Debret. Voyage pittoresque et historique au Brésil (Volume 1). Paris: Firmin Didot Frères, 1834.

DEFENDER É PRECISO. Manutenção das terras descobertas. Disponível na Internet <http://www.eme-eb.mil.br/sinopse/defender.htm>. Acesso em: 11/02/2024.

DIAS, Marcelo Henrique. A floresta mercantil: exploração madeireira na capitania de Ilhéus no século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v. 59, pág. 105-127, jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882010000100010>. Acesso em: 11/02/2024.

DOMINGUES, Joelza Ester. Sítios destruídos pré-coloniais para visitar no Brasil. Blog: *Ensinar História*, 5 jan. 2021. Disponível em: <https://ensinarhistoria.com.br/sitios-arqueologicos-no-brasil/>. Acesso em: 20 nov. 2024.

DOMINGUINI, Lucas. Fatores que evidenciam a necessidade de debates sobre o livro didático. Disponível em: [https://www.ucs.br/ucs/tplcinfe/eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo\\_tematico7/Fatores%20que%20Evidenciam%20a%20Necessidade%20de%20Debates%20sobre%20o%20Livro%20Didatico.pdf](https://www.ucs.br/ucs/tplcinfe/eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo_tematico7/Fatores%20que%20Evidenciam%20a%20Necessidade%20de%20Debates%20sobre%20o%20Livro%20Didatico.pdf). Acesso em: 18 de junho de 2023. *dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 116-129.

FERNÁNDEZ, Roberto. Colonialidade, democracia e racismo: uma reflexão a partir da América Latina. In: MAZZEO, Antônio (org.). *Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

FERREIRA, Claudiane Araújo. Depoimento em: SEMINÁRIO NACIONAL DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, 4., 2019, Brasília. Anais [...]. Brasília: MEC, 2019.

FERREIRA, Ivson José. Relatório Antropológico. Critério de identidade étnica. Os Pataxó da AI Caramuru-Paraguassu. SID/DFU/3º SUER. FUNAI. RECIFE Set. 1988.

FERREIRA, Neli Klix. O livro didático ao longo do tempo: a forma do conteúdo. Disponível em: [http://ceres.udesc.br/arquivos/porta\\_antigo/Seminario18/18SIC/PDF/074\\_Neli\\_Klix\\_Freitas.pdf](http://ceres.udesc.br/arquivos/porta_antigo/Seminario18/18SIC/PDF/074_Neli_Klix_Freitas.pdf). Acesso em: 10 jun. de 2023.

FERREIRA, Talita Almeida. Contato, territorialização e conflito no Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu: o SPI e os Baenã, Gueren, Kamakan, Maxakali, Pataxó e índios de antigos aldeamentos no sul da Bahia, 1910-1936. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Seropédica, 2017. Firmin Didot Frères, 1834. 119 p

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Ministério da Agricultura. Informação nº 002/DF/DGPI/80. REF. OF.INCRA/CR – 05/N. ° 784/80.

GARCEZ, Angelina N. R. Mecanismos de Formação da Propriedade Cacaueira no Eixo Ilhéus-Itabuna –1890-1930: um estudo de história agrária. Salvador: Dissertação de Mestrado de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, UFBA, 1977.

\_\_\_\_\_. Angelina Nobre Rolim; GUERREIRO DE FREITAS, Antonio Fernando. *Bahia cacauêira: um estudo de história recente*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1979.

GATTI, Bernadete Angelina. *Educação, escola e sociedade: temas contemporâneos*. São Paulo: Cortez, 2016.

GATTI, Eliane. Educação escolar indígena e construção de alternativas pedagógicas: autonomia, memória e território. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 59, p. 147–162, jan./mar. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.43714>

GEOPAUTA, v. 2, n. 3, pág. 83-99, 2018. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Recebido em: 29 out. 2018. Aprovado em: 21 dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22481/rg.v2i3.3732.v>

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores: tensões e perspectivas nas políticas de educação das relações étnico-raciais. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Educação e diversidade: aprendendo com a diferença*. Brasília: SECAD/MEC, 2003. p. 113–140

GROSGUÉL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

GRUN, Mauro César. A educação escolar indígena e os desafios do livro didático. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 3, p. 989-1006, jul./set. 2013.

GRÜNER, Eduardo. *A universidade crítica e a crítica da universidade: colonialidade, neoliberalismo e alternativas*. Buenos Aires: CLACSO, 2016.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 175-195, 200.

\_\_\_\_\_. *Histórias Cruzadas*. Paris: Seuil, 2001.1930). Disponível em: <http://www.crl.edu/brazil/provincial/bahia>>.2016

GUIAMAPA. Mapa do bairro Ferradas – Itabuna (BA). GuiaMapa.com, 2024. Disponível em: <https://guiamapa.com/ba/itabuna/ferradas>. Acesso em: 2 ago. 2025.

GUIMARÃES, Francisco M. Angtxai Margutxita Pataxó Hã Hã: Lições do dia na reserva Caramuru-Paraguassu. 10-11. jun. 1993.

GUIMARÃES, Márcia (Ed.). Parque das Tribos: favelização e luta por direitos básicos. *Revista Cenariun*. Revisão: Jesua Maia. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/parque-das-tribos-favelizacao-luta-por-direitos-basicos/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

GUIMARÃES, Maria Aparecida de Souza. Variação na concordância nominal de número no português popular de Vitória da Conquista – BA: contribuições para compreensão da sócio-histórica do português do Brasil. 2007. 132 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Vitória da Conquista, 2007.

GUIMARÃES, Paulo Machado. Demarcação das terras Indígenas. Agressão do governo. Brasília.

GUIMARÃES, Valdirene Silva. Levantamento documental, com considerações preliminares, para futuras abordagens históricas dos eventos relacionados com a demarcação administrativa da Reserva Caramuru Catarina Paraguaçu em 1937/1938. 1999. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH), Ilhéus, BA, 1999.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

HISTÓRIA ECONÔMICA E SOCIAL. Diagnóstico socio-econômico da região cacauzeira. Salvador 1975. V. 8 p 23-31.

HISTÓRIA NA VEIA. Tratados Ultramarinos. Blog WordPress.com, 2013. Disponível em: <https://historianaveia.wordpress.com/2013/03/03/tratados-ultramarino>. Acesso em: 30 nov. 2024.

HOBBSAWM, Eric J. Sobre história. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 55.

IBGE. Itabuna. *Cidades e Estados*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022. (População no último censo: Censo 2022). Acesso em: 14 fev. 2026.

IBGE. Itabuna. *Cidades e Estados*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2024. (Área territorial brasileira 2022 – referência 2024). Acesso em: 14 fev. 2026.

IBGE. Itabuna: histórico (divisões territoriais). *Biblioteca IBGE*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [s.d.]. Acesso em: 14 fev. 2026.

ILHÉUS (BA). Carta de Ordem n.º 9410003701-9. Aviventação de Rumos da Área do Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu nos municípios de Pau Brasil, Itaju do Colônia e Camacan. Ilhéus, mai. 1998.

ILHÉUS, Laudo da Perícia Antropológico Ação de Nulidades de títulos – Originário do Supremo Tribunal Federal (STF) n.º 312-1 BA. Carta de Ordem 941000370-9 Vara Única da Justiça Federal. Ilhéus. Maio 1998.



MAESTRI, Mario. Terra do Brasil. A conquista Lusitana e o Genocídio Tupinambá. 3ª ed. São Paulo 1993. Moderna 1993.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167. [citado no texto como 2019 em algumas traduções].

MANSUR GUÉRIOS, R. F. Estudos sobre a língua Camacã. Curitiba: Imprensa Oficial, 1945. p. 291-320.

MARCIS, Teresinha. O Diretório dos Índios na Capitania de Ilhéus: legislação e sociedade colonial no século XVIII. São Paulo: Annablume, 2009.

MARTINS, Antônio; SOARES, Rafael; TIMO, Marcelo. Implementação da Lei nº 11.645/2008: avanços e desafios. Revista Brasileira de Educação, v. 28, p. 1-17, 2023.

MENEZES, Paulo Márcio Leal de. O Brasil na cartografia pré-lusitana. In: Anais do Simpósio O Brasil na Cartografia Pré-Lusitana. [S. l.], 2011, Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio/>. Acesso: 24/05/2024.

MERONG KAMAKÃ MONGOIO. Justiça pelo guerreiro Merong Kamakã Mongoió. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES, 2022. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/justica-pelo-guerreiro-merong-kamaka-mongoio/>. Acesso em: 23 ago. 2025.

MIGNOLO, Walter D. Epistemologia do Sul, desobediência epistêmica e a opção decolonial. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-117.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. 2. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2003. p. 25-42.

MONTEIRO, João Manuel. Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Jussara Tânia Silva. Revista RBBA: Revista Binacional Brasil Argentina. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Disponível em: <file:///C:/Users/guima/Downloads/4056-Texto%20do%20artigo-6738-1-10-20180730.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. Cultura indígena brasileira: o caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). Sociologia Educacional. São Paulo: Paulinas, 2002.

MUSEU DO ÍNDIO (FUNAI). Povos indígenas no sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910–1967). Coordenação de Sonia O. Coqueiro; Maria Elizabeth Brea Monteiro, Sheila Maria Guimarães de Sá, Carlos Alberto Montes Perez. Rio de Janeiro:

NASCIMENTO, Adir Casaro; QUADROS, Claudemir de; FIALHO, Neiva. Educação escolar indígena no Brasil: desafios à interculturalidade. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 65, p. 183-200, jan./mar. 2016.

NIMUENDAJU, C. As tribos do Brasil. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1936.

\_\_\_\_\_, Curt. As lutas dos povos indígenas e suas territorialidades. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 87-118, 2008.

NÔ, Esron. Aspectos geográficos de Camacã. Esron Nô – blog, quarta-feira, 17 de agosto de 2011. Disponível em: <https://esronno.blogspot.com/2011/08/camaca.html>. Acesso em: 22/11/2024

O TEMPO JORNALISMO. Camacan: O cacau continua sendo sua principal labora, conheça a história! Disponível em: <https://otempojornalismo.com.br/camacan/camacan-o-cacau-continua-sendo-sua-principal-lavoura/>. Acesso em: 21 jul. 2023.

OLIVEIRA, Adil Sousa. A presença dos Kamakã-Mongoyó no Planalto da Conquista: uma abordagem decolonial para o ensino de história e cultura indígena. 2022. Dissertação (Mestrado em Ensino) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2022.

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. *Recôncavo sul: terra, homens, economia e poder no século XIX*. Salvador: UNEB, 2002.

OLIVEIRA, Clarice Gonçalves S. de; TRINDADE, Gilmar Alves; GRAMACHO, Maria Helena. Trajetória, permanência e transformações têmporo-espaciais na cidade de Camacan/BA: interfaces com a crise da cacauicultura. Ilhéus: Editus, 2009. 242 p. ISBN 978-85-7455-157-9.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

\_\_\_\_\_, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, pág. 61-84, fora. 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/fh9cpRfmbxt4QNkmvnZyffg/?format=pdf>. Acesso em: 16 conjuntos. 2024.

\_\_\_\_\_, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, 1998.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. Índios Paneleiros do Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais. 2012. 221f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

OLIVEIRA, Ricardo. Cacica Lutana Kokama, liderança do Parque das Tribos, em 2023, em uma área de erosão, uma das preocupações dos moradores da comunidade. Revista Cenarium, Arquivo, 2023. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/parque-das-tribos-favelizacao-luta-por-direitos-basicos/>. Acesso em 20/11/2024.

OS ÍNDIOS NA DESCOBERTA DO BRASIL capturado em 20 de mar. 1999. Disponível na Internet <http://www.funai.gov.br/indios.8.htm> Acesso em: 11/02/2024.

PACHECO, Regina; RIBEIRO, Darcy. Ensaio de Antropologia. Petrópolis: Vozes, 1977.

PARAÍSO, M. H. B. Caminhos de ir e caminhos sem volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório sobre a História e Situação da Reserva dos Postos Indígenas Caramuru e Catarina-Paraguassu. Salvador, 1976. Relatório elaborado para a FUNAI em convênio com a Universidade Federal da Bahia.

PEDRO, Livia. A cabeça do Brasil: a cidade do Salvador e os caminhos da capital na Bahia (1481-1808). 2017. 374f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Orientadora: Lígia Bellini.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 115-132

PETROBRAS. Educação Patrimonial: Gasoduto Cacimbas–Catu (GASCAC). [S.l.]: Petrobras, [s.d.].

PIMENTA. Censo 2022: com 12.312 pessoas, Califórnia é o bairro mais populoso de Itabuna. *Pimenta Blog*, Itabuna, 21 mar. 2024. Acesso em: 14 fev. 2026.

PIMENTEL, Thais Rabelo; SILVA, Yolanda Flores e. Cacau e suas múltiplas identidades: uma revisão integrativa. Revista Turydes: Turismo y Desarrollo, n. 27, dez. 2019. Disponível em: <https://www.eumed.net/rev/turydes/27/cacau-bahia.html>. Acesso em: 7 ago. 2025.

PINTO, MJM Histórias Contadas Sobre Camacã: filha pródiga de Canavieiras. Salvador-BA: Monografia apresentada ao curso de Especialização em Qualificação Docente para o Magistério Superior em Turismo - Faculdade Olga Meeting, 2004. Disponível em: <https://issuu.com/webgarrido/docs/monografia.2004.pdf>

PINTO, O. M. Camacã na língua indígena significa pedra alta. *Jornal Tabu*, Canavieiras, 1977. [Reprodução em PINTO, 2004]

POVO PATA XÓ HÃ-HÃ-HÃE. Povo: Pataxó Hã-há-hãe. Povos Indígenas no Brasil – Instituto Socioambiental. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3\\_H%C3%A3-H%C3%A3-H%C3%A3e](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3_H%C3%A3-H%C3%A3-H%C3%A3e). Acesso em: 22 ago. 2025.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_, Caio. História econômica do Brasil. 41. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMACÃ – SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO. *Documento Referencial Curricular de Camacã – DRCC*. Camacã, BA: PME, (ano se houve

QUEIROZ, Rita de Cássia Ribeiro de. As relações sociolinguísticas e culturais a partir da análise dos topônimos em *Terras do sem fim*, romance de Jorge Amado. In: ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA (EBECULT), 3., 2012, Cachoeira, BA. *Anais [...]*. Cachoeira, BA: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), 2012. Disponível em: <<https://www.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/04/As-rela%C2%8D%C2%9Bes-sociolingu%C2%92sticas-e-culturais-a-partir-da-ana%C3%83%C3%85lise-dos-topo%C3%83%C3%87nimos-em-Terras-do-Sem-Fim-romance-de-Jorge-Amado.pdf>>. Acesso em: 21 fev. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005

RAMIREZ, H.; VEGINI, V.; FRANÇA, M. C. V. de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste Brasileiro. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, Campinas, v. 15, n. 2, p. 223–277, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/8642302>. Acesso em: 1 jun. 2023.

RELATÓRIO MILITAR. Relatório do Cel. Libarto de Carvalho ao Governo do Estado da Bahia sobre a operação no Posto Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu. Bahia, 16 nov. 1936.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

RICHTER, Johann Heinrich. Prinz Maximilian zu Wied-Neuwied mit dem Botokude-Indianer Joachim Quäck auf der Jagd im brasilianischen Urwald. 1828. Pintura. Brasilien-Bibliothek der Robert Bosch GmbH, Stuttgart, Alemanha. Reprodução digital disponível em: Wikimedia Commons. Acesso em: 23 fev. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1 Edições, 2015;

ROCHA, Altemar Amaral. O papel de João Gonçalves da Costa na produção do espaço baiano – entre os séculos XVIII e XIX: as origens do território de Vitória da Conquista. *Geopauta*, v. 2, n. 3, pág. 83-99, 2018. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Recebido em: 29 out. 2018. Aprovado em: 21 dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22481/rg.v2i3.3732.v>

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna; CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara. *Reverendo a classificação interna do tronco Macro-Jê*. Brasília: LALI/UnB, 2012.

RODRIGUES, David Silva. “Nunca mais uma Camacan sem os Camacã!” O silenciamento em relação aos povos indígenas nas escolas públicas da cidade de Camacan numa abordagem contracolonial de inclusão. Dissertação de Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais. Itabuna: UFSB, 2023.

RODRIGUES, Léo. População indígena é mais urbana que rural, mostra Censo 2022. *CNN Brasil*, 19 dez. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/noticias/populacao-indigena-e-mais-urbana-que-rural-mostra-censo-2022/#:~:text=Segundo%20o%20Censo%20Demogr%C3%A1fico%2C%2053,46%2C03%25%20do>. Acesso em: 20 dez. 2025.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

RUSSO, K. A lei n. 11.645 e a visão dos professores do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 64, p. 45-67, 2016. Disponível em: SciELO. Acesso em: 24 ago. 2025.

SÁ, Alexandre; SILVA, Rosa Helena Dias da. Educação escolar indígena: território de disputas e resistências. *Revista Educação & Sociedade*, Campinas, v. 40, n. 147, p. 1-16, 2019.

SALVADOR. Decreto-Lei nº 4081, de 19 de setembro de 1925. Autoriza o governo a reserva de 50 léguas quadradas de terras, em florestas gerais e acatingadas para os índios Pataxó, Beanã. *Diário Oficial*. Lei 1916 de 9 de agosto de 1926.

SAMPAIO, Theodoro. Excursão ao Rio Pardo (Bahia). *Rev. Inst. Geo. e Hist. da Bahia*, Salvador: IGHB, v.51, p. 93-108, 1925.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 261-280.

SANTOS, Paulo César Bahia de Aguiar; PIRES, Mônica de Moura. Permanência e transformações têmporo-espaciais na cidade de Camacan/BA: interfaces com a crise da cacauicultura. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, Bogotá, v. 28, n. 1, p. 195–196, 2019.

SANTOS, Renato Zumaeta Costa dos. Formação da elite agrária/política de Camacan: poder, imaginário e identidade. In: SEMINÁRIO CULTURA E POLÍTICA NA PRIMEIRA REPÚBLICA: CAMPANHA CIVILISTA NA BAHIA, 2010, Ilhéus. Anais... Ilhéus: UESC, 09 a 11 de junho de 2010. Anais disponível em: <http://www.uesc.br/eventos/culturaepolitica/anais/renatozumaeta.pdf> São Paulo: Cortez, 2022.

SANTOS, Renato Zumaeta Costa dos. Formação da elite agrária/política de Camacan: poder, imaginário e identidade. In: SEMINÁRIO CULTURA E POLÍTICA NA PRIMEIRA REPÚBLICA: CAMPANHA CIVILISTA NA BAHIA, 2010, Ilhéus. Anais... Ilhéus: UESC, 09 a 11 de junho de 2010. Anais disponível em: <http://www.uesc.br/eventos/culturaepolitica/anais/renatozumaeta.pdf>

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. Consciência histórica e a formação da identidade em jovens estudantes. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 123-144, 2009.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. Consciência histórica e educação. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, p. 123-146, 2009.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. Consciência histórica e narrativa: dimensões para o ensino de história. Cadernos Cedes, Campinas, v. 29, n. 78, p. 123-136, maio/ago. 2009

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. Ensino de História: fundamentos e métodos. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

SIERINGSEG, Friedrich. Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11257/1/Dissertacao%20Friedrich%20Sieringseg.pdf>. Acesso em: 24/11/2024.

SILVA, Ana Célia da. A desconstrução da invisibilidade indígena nos livros didáticos. Salvador: EDUFBA, 2019.

SILVA, Ayalla Oliveira. *São Pedro de Alcântara: o aldeamento indígena de Ferradas e a formação territorial do sul da Bahia no século XIX*. In: \_\_\_\_\_. *História indígena no sul da Bahia: aldeamentos, territorialização e trabalho*. Salvador: EDUFBA, 2018.

\_\_\_\_\_, Ayalla Oliveira. Camacãs, Pataxós e Botocudos no sul da Bahia: indigenismo, colonização e etnopolítica (1850–1879). 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica, 2020

SILVA, P. da. *Através da Bahia*. Tradução e notas de Pirajá da Silva. Salvador: Tipografia Beneditina, [s.d.].

SOARES, Thamila. Cacique Merong Kamakã, liderança indígena de MG, é encontrado morto em Brumadinho. A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) emitiu uma nota em que

lamenta o falecimento. O Globo, Rio de Janeiro, 5 mar. 2024, 08h38. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/minas-gerais/noticia/2024/03/05/cacique-merong-kamaka-lideranca-indigena-de-mg-e-encontrado-morto-em-brumadinho.ghtml>. Acesso em: 21 nov. 2024.

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

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. *Os indígenas da Reserva Caramuru-Paraguaçu: famílias étnicas e organização política*. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia –

SOUZA, Telma Mirian Moreira de. *Entre a cruz e o trabalho: exploração da mão-de-obra indígena no sul da Bahia (1845-1875)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil (1817–1820)*. São Paulo: Melhoramentos, 1823.

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil (1817–1820)*. São Paulo: Melhoramentos, 1823.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Através da Bahia: excertos da obra Reise in Brasilien*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SZADKOSKI, E.; et al. Decolonialidade e práticas pedagógicas. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v. 22, n. 67, p. 8067-8085, 2025.

SZADKOSKI, Erika; FREITAS, Camila; SANTOS, Milena. Epistemologias decoloniais e o ensino de história: perspectivas para o século XXI. *Revista Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 51, p. 8068-8081, 2025.

TEIXEIRA, Luís. Mapa de Luís Teixeira (c. 1574) Com a divisão da América Portuguesa em capitânicas. Disponível em: [https://historiadorioparatodos.com.br/timeline/1534-capitanias-hereditarias/km\\_c258-20190503153124-6/](https://historiadorioparatodos.com.br/timeline/1534-capitanias-hereditarias/km_c258-20190503153124-6/). Acesso em: 20 nov. 2024.

TELO, Ricardo Motta. *Revista Brasileira de História da Educação*. Rev. Brás. História. Educ. 18 • 2018. "A Comissão Nacional do Livro Didático e a avaliação dos livros de matemática entre 1938 e 1969". Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/8YjWdyv5hZLFjzLrtxWmcDL/>. Acesso em 21 nov. 2024

TUPIXUARA, Moingobé Ñerana. Autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 231, nov./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509/751375152906>. Acesso em: 18 nov. 2024.

UENO, Alessandra. Revisão de livros didáticos deve levar em conta a inserção de narrativas da população silenciada. *Jornal da USP*, São Paulo, 30 jan. 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/revisao-de-livros-didaticos-deve-levar-em-conta-a-insercao-de-narrativas-da-populacao-silenciada/>. Acesso em: 7 maio 2025.

UFRB. Disponível em: <file:///C:/Users/Acer/Downloads/admin,+27740-86353-3-PB.pdf>. Acesso em: 17 conjuntos. 2024.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ (UESC). *De Tabocas a Itabuna: trajetória histórica da formação regional*. Ilhéus: Editus, 2015.

VELOSO, João. Hino de Camacã. In: *Revista Camacan: 30 anos (edição comemorativa)*. Itabuna: Colorgraf, 1991, p. 14.

VERGÈS, Françoise. A colonização e o racismo como projeto ecológico. In: VERGÈS, Françoise. *Uma Teoria Feminista da Violência*. São Paulo: Ubu, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 261-280.

WALSH, Catarina. *Pedagogias decoloniais: práticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)imaginar*. São Paulo: Edições Elefante, 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e colonialidade do poder: um olhar a partir da diferença colonial. In: WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; MARTÍNEZ, Álvarez. (org.). *Pensamento crítico e matriz (de)colonial*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, conhecimento e de(s)colonialidade. In: WALSH, Catherine (org.). *Pedagogias decoloniais: práticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. São Paulo: Autêntica, 2009. p. 25–74.

WEHLING, Arno. WEHLING, Maria José C. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira 1994.

WESTIN, Ricardo. Há 170 anos, a Lei de Terras oficializou a opção do Brasil pelos latifúndios. Agência Senado, *Questão Agrária*, Edição 71, 14 set. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>. Acesso em: 21 nov. 2024.

WIED NEUWIED, Alfredo de Amorim Coelho (COELHO, 1938, p. rad. de Edgar Sussekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, príncipe de. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942

## ANEXOS

### **ANEXO 1 – Plano de Curso (2023) – Componente Curricular História (Ensino Fundamental – Anos Finais) – Camacã/BA (acesso via QR Code)**

O documento na íntegra pode ser acessado por meio do QR Code abaixo.

**Fonte:** Secretaria Municipal de Educação de Camacã/BA (2023).

### **ANEXO 2 – Plano de Curso (2023) – Componente Curricular História (Ensino Fundamental – Anos Finais) – Camacã/BA (acesso via QR Code)**

A versão completa do documento encontra-se disponibilizada em formato digital e pode ser consultada por meio do QR Code abaixo.



Documento Curricular Referencial de Camacã

