



Desterrados em nossa própria terra: a Yapira Payayá no processo de retomada do território indígena

Jamille da Silva Lima-Payayá
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

RESUMO

No contexto do enfrentamento do colonialismo e da colonialidade, o Povo Payayá resistiu ao desterramento sistemático, à violência, aos estupros e à declaração de nossa extinção. Yapira, como lugar do “aqui” Payayá, emerge como Território Indígena em nosso movimento de retomada no final do século XX, de maneira ontológica e metafísica: possibilidade de ser (identidade) e responsabilidade (alteridade). A partir de uma pesquisa implicada e análise de documentos históricos do período colonial, o artigo discute o processo de desterramento como estratégia de dominação colonial, apontando para a importância do lugar para os processos de retomada dos povos indígenas

Palavras-chave: Povos indígenas; Colonialidade; Corporeidade; Lugar.

Dispossessed in our own land: Payayá's Yapira in the process of reclaim indigenous territory

ABSTRACT

In the context of confronting colonialism and coloniality, the Payayá people resisted systematic banishment, violence, rape and the declaration of our extinction. Yapira, as the place of Payayá's "here", emerged as Indigenous Territory in our movement to reclaim it at the end of the 20th century, in an ontological and metaphysical way: the possibility of being (identity) and responsibility (otherness). Based on research and analysis of historical documents from the colonial period, this paper discusses the process of dispossession as a strategy of colonial domination, pointing to the importance of place for the processes of indigenous peoples taking back their land.

Keywords: Indigenous people; Coloniality; corporeality; Place.

Desposeídos em nuestra propia tierra: la Yapira Payayá en el proceso de recuperación del territorio indígena

RESUMEN

En el contexto del enfrentamiento al colonialismo y a la colonialidad, el pueblo Payayá resistió al destierro sistemático, a la violencia, a la violación y a la declaración de nuestra extinción. Yapira, como el lugar del “aquí” Payayá, emergió como Território Indígena en nuestro movimiento de reivindicación a finales del siglo XX, de forma ontológica y metafísica: la posibilidad de ser (identidad) y responsabilidad (alteridad). A partir de la investigación y el análisis de documentos históricos de la época colonial, el artículo discute el proceso de desposesión como estrategia de dominación colonial, señalando la importancia del lugar en los procesos de recuperación de la tierra por parte de los pueblos indígenas.

Palabras clave: Pueblos indígenas; Colonialidad; Corporeidad; Lugar.



INTRODUÇÃO

O Território Indígena Payayá está localizado no povoado Cabeceira do Rio, no atual município de Utinga, na Chapada Diamantina, próximo de uma exsudação natural de água subterrânea. O nome em português é uma transliteração de como nós o chamamos ancestralmente: “Yapira”, que significa, em tupi, “o princípio do rio” (Sampaio, 1987, p. 345). O rio que principia ali é o rio Utinga, afluente do rio Paraguaçu, refúgio final do Sacambuassu, o grande líder dos povos Payayá assassinado no ano de 1672.

Já fomos exponencialmente numerosos em quase toda a Bahia, como mostram os documentos históricos coloniais (DH 5, p. 207-216), com destaque para as aldeias de Jacobina, de Utinga (DH 4, p. 64-75) e de tantas outras situadas nas proximidades dos rios Itapicuru, Paraguaçu e Jacuípe. No entanto, há quem afirme o nosso extermínio desde o século XVII (Lima, 2019). O alemão Carlos Ott, arqueólogo, antropólogo e historiador dedicado aos estudos sobre indígenas na Bahia, afirma que os Payayá foram “definitivamente exterminados pelos [bandeirantes] Paulistas que empregavam sem escrúpulos métodos mais radicais que os baianos, levando consigo os últimos prisioneiros que haviam escapado ao fio da espada ou à fome e às doenças” (Ott, 1958, p. 21). Segundo José Costa (apud Lemos, 1995), os Payayá oficialmente foram considerados extintos em 1886, porém como ele próprio alerta, a propagação dessa informação pode ter sido uma medida burocrática para fundamentar a tomada de terras pela sociedade nacional, bem como para deslocar recursos para outras regiões.

O chamado desbaratamento pela empresa colonial foi uma fundamental estratégia, significando o desterramento que permitiu a usurpação territorial. Como as parentas indígenas têm gritado na Abya Yala, trata-se de um terricídio: o assassinato indígena é o próprio assassinato da terra, como maneira de interditar nossa maneira de viver e de ser.

Esse conceito pensado pelas porta-vozes do *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*, como a mapuche Moira Millán (2020), busca reafirmar a vida no plano de uma cultura telúrica, de múltiplas relações entre o plano material e espiritual, conformando assim o que muitos povos da Abya Yala chamam de Bem Viver – *Buen Vivir*. Para Millán, o *Buen Vivir* se opõe ao terricídio, como sua antítese, constituindo-se como foco de resistência ao esforço de atores terricidas que ao promover o genocídio dos povos indígenas consomem a morte de ecossistemas, e vice-versa. Neste sentido, o terricídio pode ser compreendido como o objetivo, ou meta, do desterramento.

Olhar para as estratégias coloniais e modernizadoras capitalistas como ações terricidas é reconhecer, portanto, o processo histórico de desterramento: o rompimento violento e abrupto da relação dos povos indígenas com seus lugares, e por isso não é de se estranhar que a empresa colonial tenha comemorado a decretação do desbaratamento de nós, Payayá, e de tantos povos indígenas ao longo destes séculos.

No entanto, a afirmação de nossa extinção não implicou extermínio, mas a contínua violência. Tivemos nossa própria identidade questionada e negada, inclusive pela Ciência e pelo Estado, que reafirmaram a negação de nossa existência, como se fôssemos farsantes, “falsos índios”, que reclamavam para si uma identidade e uma terra maculadas pela miscigenação e por traços coloniais que não escolhemos, mas nos foram impostos. Nos demandam uma língua



originária e uma cultura cristalizada e estereotipada, como que para “comprovar” nossa indianidade: talvez até por desconhecimento de todo o processo violento que sofremos e da própria multiplicidade indígena desse país. Com isso, se reifica as muitas violências.

Trata-se de um passado irremissível. Nossas ligações com o passado, no entanto, não são simplesmente uma questão de memória, de artefatos, de uma cultura documentada pela etnografia. A geração mais nova, por exemplo, não vivenciou a calamidade dos conflitos, embora enfrentem outros mecanismos silenciosos, não menos persuasivos que tentam a negação de nosso modo de ser. A memória corporal parece ser muito mais preponderante neste caso, mas de qualquer forma temos reclamado não somente uma associação de nossa identidade com a cultura, manifesta nos hábitos motores, por exemplo. Em muitos momentos, retomamos a metonímia do sangue. Estaríamos defendendo a identidade em uma abordagem naturalista, tão veementemente criticada pelas perspectivas que enfatizam a cultura e a história? Que é a identidade Payayá? A singularidade do nosso povo se dá mediante a união (sanguínea) de indivíduos?

A singularidade não se refere exclusivamente a uma individualidade, mas a uma unicidade. Nos últimos séculos, nossa condição indígena Payayá foram a clandestinidade e a negação, sustentadas pela exposição ao ódio, ao desprezo e à caducidade de qualquer forma de dignidade. Os massacres coloniais e a reprodução de uma narrativa universal de criminalização dos indígenas do sertão, arraigados em um movimento de descolamento de nossa relação com a terra, nos qualificaram genericamente como seres desprezíveis, muitas vezes relegados à ninguedade do pardismo.

Esse processo tentou esfacelar a nossa geograficidade e coibir a nossa historicidade mediante a imposição de uma matriz de pensamento alienada e alienante aos corpos e ao lugar. Esses conceitos do geógrafo francês Éric Dardel, apresentados em “O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica” (Dardel, 2011) e em “L’histoire, science du concret” (Dardel, 2014), nos ajudam a expor essa ferida aberta pelo projeto colonial de ruptura da relação ser humano-terra (geograficidade) e da alienação da história vivida enquanto presença concreta no mundo (historicidade) em benefício da filiação ou da pertença a uma história abstrata e totalizante. Geograficidade e historicidade, no nosso caso, é a impressão indelével do corpo no território, e do território no corpo, algo que parentas indígenas mulheres têm defendido como corpo-território, como o faz Lorena Cabnal (2010), indígena Maya-xika, ao reclamar um feminismo comunitário na Abya Yala a partir da defesa do território corpo-terra. O conceito tem sido recentemente apropriado por diferentes áreas do conhecimento para expressar o sentido político e ancestral de nossa própria maneira de ser e estar no mundo, junto à terra que somos.

Apesar de todo o vilipêndio, negação e violência, em Yapira persistimos. Revitalizamos o caminho para o indizível, acolhendo o vale e o rio Utinga, a fauna, a flora, a terra, o ar, enfim, o lugar nessa desconstrução da racionalidade violentamente que nos fora imposta. No lugar Yapira nós r-existimos e ali está fundamentada nossa luta.

A relação lugar-identidade é um campo de disputa: ora o lugar é visto como potência libertadora, ora como quinhão conservador, da negação da alteridade. A importância do lugar, no entanto, recebe neste texto um tratamento a partir da historicidade e da geograficidade



indígena: diante das violências do processo colonial de desterramento sistemático, o lugar adquire caráter territorial, mas, como uma resposta que mescla a espiritualidade com a política, como necessidade para continuar-sendo. Por outro lado, a conquista territorial passa pela violação dos corpos, e neste caso, desterramento também implica a conquista violenta e aviltante do corpo, em especial o de nós, mulheres, o que reforça seu sentido de terricídio, como as parentas do *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* têm denunciado.

Este artigo busca compreender a Yapira como lugar Payayá, passando pelas estratégias de silenciamento e violência dos corpos e da terra, buscando compreender como a irrupção no lugar é ao mesmo tempo uma retomada e uma projeção, como fissura celular da nossa identidade indígena Payayá.

O texto é desdobramento de tese de doutorado, que envolveu pesquisa nos documentos coloniais (Documentos Históricos da Biblioteca Nacional, que reúne ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências entre governadores gerais, capitães-mores e coronéis, no período de 1654 a 1721) articulada com investigação participante metafenomenológica (Lima, 2019), como pesquisa implicada (Lima-Payayá, 2024). A tese foi composta justamente no bojo do movimento de retomada e de conquista do Território Indígena Payayá, tendo seus resultados contribuído para o movimento que permitiu esse processo em 2019.

DESTERRAMENTO PAYAYÁ: ESBULHO E RETOMADA DA YAPIRA

Criticando processos (neo)coloniais que subjazem nas relações de sociabilidade, nas instituições e no imaginário social, Holanda (2014, p. 35) afirma que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”. O desterramento se dá pela colonialidade característica da modernidade, para a qual, segundo Porto-Gonçalves (2010), são coetâneos à opressão, às clivagens e às tragédias. Para o geógrafo brasileiro dedicado aos estudos de grupos sociais que conformam territorialidades emancipatórias, como camponeses, indígenas e indigenatos, o mundo moderno-colonial é gestado por uma racionalidade que habita corpos e habitats, fundada no silêncio e no não reconhecimento sobre o que havia antes do “descobrimento” do “novo” continente, que por sua vez é apresentado pelo autor, como encobrimento dos povos indígenas.

A reflexão de ambos os autores nos ajuda a compreender a força e os efeitos da colonialidade, manifesta na clivagem ser humano com a terra no processo de desterramento. Mas como pensar este desterramento a partir da experiência da colonialidade, impressa nos corpos que sangram pela desumanização e predação derivadas do colonialismo?

Para os povos indígenas em geral e para nós, Payayá, em particular, o colonialismo parece ecoar tanto como colonialidade moderna que nos nega à medida que ignora nossos modos de ser, quanto como apregoamento substancial de nossa inexistência ou do nosso extermínio em face à vida, tonificado por distintos meios, tais como correspondências coloniais, dicionários e bibliografias da História Colonial.

Como consequência, o desterramento é fruto da colonialidade que provoca um hiato na relação humano-terra, seja pelo europeísmo ou mesmo pelo americanismo, mas sobretudo pelo sufocamento da possibilidade de externalizar uma identidade, inserindo o corpo em um sistema



de coação e de privação, de obrigações e de interdições, tal como na relação castigo-corpo descrita por Foucault (2011) ao refletir sobre o corpo dos condenados.

A proclamação do nosso radical assassinato parece doer mais, ou tanto quanto quaisquer tipos de sevícias que provocaram a morte de nossos semelhantes. A defesa do nosso extermínio pela historiografia colonial forjou um imaginário social que reprimiu a manifestação dos sobreviventes. Após aldeados, nós poderíamos tentar refazer-se, mas em “não existindo” ou não podendo se revelar, fomos impedidos de ser nós mesmos. Os caminhos construídos para meandrar essa situação perpassam por fugas fortuitas, pela tentativa de desfiguração do corpo como mecanismo de disjunção corpo e espírito, e por sujeição ao imperialismo do Mesmo.

“Caboclas brabas”, índios mansos

Sobrevivemos aos massacres que caracterizaram a Guerra dos Bárbaros (1654-1720) e à escravização que nos fora imposta nos séculos XVII e XVIII. A sua maioria das sobreviventes eram mulheres e crianças, pois durante a colonização os homens eram o principal alvo da clivina, cuja direção da empunhadura refletia o pensamento machista. As mulheres eram objeto da cobiça e fetiche colonial, sendo usadas como instrumento de pactuação e de cativação (DH 4, p. 64-75; DH 5, p. 338-341).

Concebidas como fêmeas nas correspondências coloniais (DH 54, p. 167-171), nós, indígenas mulheres e nossos filhos, costumávamos ser poupados da morte. Encarceradas, fomos usadas para satisfazer os intentos dos que de nós se apossavam, bem como para obrigar a sujeição das lideranças masculinas das aldeias, pois se tinha notícia que os “[...] barbaros se costumavam sujeitar a seus inimigos, vendo as mulheres prisioneiras e é estylo seu deixal-as juntas em alguma parte occulta quando saem a pelejar” (DH 4, p. 72).

Fugindo do colonialismo, muitas de nós conseguiram persistir em nossas terras, porém na condição de estranhas ao próprio lar, já que não nos era possível se deixar aparecer. Era necessário estar absconso, vivendo em secreto para garantir continuar autonomamente em nosso aqui. Como destacado pelo indo-britânico Homi Bhabha (2013), a condição de estranho move-se furtivamente. “Nesse deslocamento, as fronteiras entre casa e mundo se confundem e, estranhamente o público e privado tornam-se parte um do outro, forçando [...] uma visão que é tão dividida quanto desnorteadora” (Bhabha, 2013, p. 32).

A vida sobre a corda bamba marcada pela ambivalência da re-locação do lar e do mundo estava sujeita à fatalidade do (des)encontro. Sozinha ou andando em pequenos grupos, ficávamos cada vez mais aquarteladas com o avanço da fronteira pastorícia. Os criadores de gado estavam à sentinela, ávidos por nos capturar. A narrativa de um homem que atualmente reside nas proximidades do Riacho Paiaia, no município de Saúde (BA), elucida a violência desse processo:

O meu bisavô tava caçando e os cachorros enrabaram uma cabocla. Pegaram, prenderam ela num quartinho. Aí ficaram dando comida pra ela por um buraquinho. Era um bicho brabo assim...



*mordia... e azunhava. Ela era como um bicho mesmo e acabou ficando mansa e meu bisavô acabou se deitando com essa cabocla que era Payayá. Daí teve essa mistura.*¹

Trata-se de uma narrativa recorrente no sertão da Bahia, que alguns acreditam ser simbólicas do processo colonial. De qualquer forma, ela é bastante elucidativa da violência dirigida às indígenas mulheres. Nomeadas popularmente por “caboclas brabas” (ou caboclinhas), constituímos a base genealógica do sertanejo baiano. Somos ícones da tirania colonial que naturalizou a desumanização indígena e as maneiras totalitárias do nosso aquartelamento. Tratadas como um animal feroz que carecia de adestramento, as “caboclas brabas” foram violentamente objetificadas, cativadas e estupradas. Quando não mais “mordia”, nem “azunhava” seu opressor, éramos consideradas aptas a fazer parte do luso-brasílico (união de portugueses com indígenas), na condição de progenitora.

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

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

Açulador

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

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

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

E o açulador gabola se retira
Como fera se nada acontecesse

¹ Todos os depoimentos citados foram coletados durante a pesquisa de doutorado realizada pela autora, da qual este artigo é derivado (Lima, 2019).



E frenético à fera estende a face
Para o beijo diabólico de ternura

(Payayá, 2016, p. 23)

Vítimas dessa violência, embora genericamente referidas como “caboclas brabas”, recebemos nome e sobrenome daqueles que nos “encontraram”. Esta é a narrativa que marca minha ancestralidade, de minhas bisavós e de tantas indígenas que tiveram que com-viver em meio às tramas da empresa colonial.

A artista visual Thaís da Silva (2018), em estudo sobre as “caboclas brabas” no sertão pernambucano, reverbera essa forma de tratar os corpos das indígenas, resgatando a crítica da artista e performer guatemalteca Regina José Galindo que, em 2013, realizou a performance “Pietra” durante o oitavo Encontro do Hemispheric Institute, realizado em São Paulo.

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

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

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

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

A narrativa revela outras facetas da chamada “docilização”: o julgo da Igreja, o estupro forçado para gerar prole e a miscigenação fraticida que desfazia, já no seu momento inicial,



qualquer perspectiva de construção de laços familiares ou sociais. Atualmente localizada entre os limites jurídico-políticos do município de Senhor do Bonfim (BA), o convento, com sua arquitetura de fortaleza, coagia, pelo poder disciplinar religioso, indígenas e negros para assimilação dos princípios coloniais.

No entanto, a coerção e a dilaceração operadas pelo universalismo opressor não inviabilizou o movimento para a Yapira, lugar e território Payayá.

Voltando à Yapira

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

Cacique Juvenal Payayá: *Por que que a gente tá aqui? Não é estudando não, é compreendendo o labirinto que se formou, você percebe que não existia mais lugar no mundo para os Payayá. Uns dizem que encontram resquícios em São Paulo, outro no Texas[2], outros em Utinga, aqui onde entra nós. Então o que a gente percebe é que não existia mais espaço para os Payayá. Eles eram guerreiros mesmos, eram pessoas muito inteligentes, eram pessoas que tinham uma capacidade de guerrear incomum [...] e sem lugar pra onde ir eles procuraram um lugar onde não tivesse ouro pra se refugiar. E onde é esse lugar? Yapira, que significa Cabeça do Rio. Eles vinham ficavam lá naquela região toda por onde vocês vieram [...] Tapiramutá, lugar onde se espera a anta, e aí desce e vem pra essa região aqui. O cara bebe água aqui e volta pra serra (Cabeceira do Rio, abril de 2016, destaques acrescentados).*

A atividade mineradora, intensificada no século XVIII na região de Jacobina, dizimou muitos indígenas, obrigando-nos a ir em direção ao sudoeste, que corresponde atualmente aos municípios de Tapiramutá, Morro do Chapéu e Utinga. Neste lugar encontramos a possibilidade de manter a relação telúrica com os vales longitudinais, com as escarpas abruptas que limitam os platôs, com a vegetação espinescente da caatinga, ou verdejante da floresta estacional semidecidual, com a água e com os demais elementos constituintes de nossas paisagens.

Os rios, especificamente, sempre foram um espaço mítico, como também uma fonte de sustento, pois os peixes compõem nossa dieta alimentar. No entanto, no século XVIII, os rios já estavam sob domínio das povoações coloniais, mas não especificamente as águas nas proximidades da nascente do Rio Utinga, onde o curso d'água não tinha ainda uma feição mais caudalosa. Com efeito, a disponibilidade de peixes era muito limitada, mas havia outras

² Os estudos de Thomas Campbell identificam indígenas Payayá no Texas, Estados Unidos, especialmente na região de San Antonio. Segundo o autor, a primeira vez que se teve notícias deles nos EUA foi em 1690. O rio referência em San Antonio recebe o nome Payayá, pois foi perpetuado pela sociedade Yanaguana que lá habita (Campbell, 1975).



amenidades para degustar, como por exemplo, o acajutibiró, um tipo de caju de sabor amargo encontrado nessa região, que fazia parte da alimentação Payayá.

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

Mesmo com Yapira, no entanto, novos enfrentamentos surgiram, pois ela não produz um isolamento protetor, motivando por vezes o próprio conflito. Outros colonizadores, sobretudo franceses e italianos, chegaram e se fixaram ali, promovendo um novo aquartelamento de nosso povo que, para permanecermos na terra, mais uma vez fomos sujeitados ao imperialismo. Múltiplos processos de violência confluíram para matizar a feição do atual povoado Cabeceira do Rio.

Carregamos as marcas da resistência à violência da espoliação. Torpemente miscigenados, submissos e escravizados, recebemos a insígnia dos nossos respectivos “donos”. “A minha família, por exemplo, passou a ser chamada de Gonzaga. [...] Esse nome Gonzaga ele é um nome tradicional, antigo, da França. [...] O que se pode imaginar é que o dono do escravo dava a ele seu sobrenome”, afirmou o Cacique Payayá (Cabeceira do Rio, dezembro de 2016).

Designados por outros nomes, muitos de nós tiveram que emudecer. A derrocada pelos constantes massacres silenciou o ritmo que nos animava. A experiência do colapso se mostra como crítica às relações sociais alérgicas que tentaram nos reduzir à unificação. Saturados do imperialismo, nos reunimos na Yapira para assumir nossa condição indígena. O desejo de um “povo renascido”, na expressão do Cacique Payayá (Guzmán, 2016, p. 28), não é fruição de afirmar-se indígena. Pelo contrário, esse movimento é sentido pela violência imediata de uma sociedade intumescida pela caducidade do direito à diferença.

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



Todos esses povos, especialmente os Pataxó Hã-Hã-Hãe, apoiaram a nossa legitimação perante a Funai, fortalecendo nossa participação e construindo um certo protagonismo na militância indígena. Contribuímos para a formação e/ou fortalecimento de várias organizações, tais como a Associação Hã-Hã-Hãe Indígena de Água Vermelha (AHIAV), o Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (Mupoiba), como também organizações de interesse social mais amplo como grupos e feiras de literatura, a exemplo da Feira de Literatura de Mucugê (Fligê), na Chapada Diamantina (BA). Além disso, já participamos de comissões consultivas e deliberativas em âmbito estadual, tais como o Conselho Estadual de Educação da Bahia (CEE), o Comitê de Bacia Hidrográfica do rio Paraguaçu (CBHP), o Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia (Copiba), dentre tantos outros.

Essa atuação em âmbito estadual nunca prescindiu de uma forte atuação local e regional, sobretudo no que se refere à política ambiental e às ações de preservação das condições climático-hidrológicas e fitogeográficas das paisagens do sertão, especialmente na Chapada Diamantina. Entre as ações se destacam os esforços na recuperação da barragem do povoado Cabeceira do Rio, bem como o cultivo de mudas nativas em um viveiro para a recuperação da mata ciliar do rio Utinga. O viveiro, por exemplo, não constitui apenas uma ação conservacionista: antes, implica responsabilidade para com a diversidade fitogeográfica da caatinga que tem sido, tanto quanto nosso povo, vilipendiada pelo colonialismo e pela modernização.

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

No entanto, a maioria de nós reside fora da Yapira, em situação urbana. Estamos distribuídos em diferentes municípios baianos e do estado de São Paulo, para o qual alguns migraram em diferentes épocas. Destes, a maior concentração em área rural está em Utinga, onde localiza-se o Território Indígena Payayá.

Apesar da maioria de nós encontrar-se em situação urbana, temos a Caatinga como modo de ser amalgamado à nossa identidade Payayá, vivida, nos últimos séculos de colonização, pela ruralidade. Essa ruralidade foi histórica e geograficamente vivida no périplo de fugas e reconstruções que nos levou à Yapira. É na vivência rural, no sentido de cuidado com a Terra (Giraldo, 2013), que Yapira figura como nosso “aqui”: vivo, múltiplo e dinâmico, não como expressão da imobilidade ou de uma essência cristalizada em algum tempo-espço: lugar-refúgio que permite a existência material e simbólica para nós, Payayá.

A existência Payayá, hoje, está fundada no movimento de retorno à Yapira. A multiplicidade que somos atualmente está baseada neste aqui, mesmo que ali não se encontre todo o povo Payayá. Ser Payayá não está ligado de forma linear e enclausurada à Yapira, nem apenas àquilo que ela representa pelo que foi: é presentificação da possibilidade de ser – as



relacionalidades possíveis e, sobretudo, o enfrentamento e a negação do processo de rostitificação (Deleuze; Guattari, 2012) enquanto descaracterização do Ser Payayá.

Este engajamento do ser na perspectiva de Lévinas é guerra (Sebbah, 2018). É justamente aquilo que nós, ao nos voltarmos para Yapira, buscamos: o enfrentamento para defesa do Território, como bem expressa outra poesia de nosso Cacique.

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

(Payayá, 2016, p. 32)

No entanto, hostilidade e hospitalidade conçoçam uma ambiguidade que implica e envolve a alteridade (Lévinas, 2011). Se defender o território é guerra, ir ao encontro do lugar é acolhimento, não esculpindo uma relação alérgica, mas uma imbricação ambígua e incontornável.

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

“AQUI” YAPIRA: LUGAR PAYAYÁ

A trajetória Payayá, do desterramento colonial, passando pelas estratégias de violação e dominação dos corpos, bem como pela negação do direito à terra e à própria identidade, é uma história compartilhada nas terras de Abya Yala: são muitos os terricídios. O lugar, neste caso, não é uma reminiscência metafísica de um passado cristalizado, mas uma irrupção que permite a retomada, como uma identidade política e ancestral. A espiritualidade marcada nos corpos, nesta memória corpórea compartilhada pela paisagem permite o futuro, a partir da retomada do processo de autodeterminação.

O desterramento aviltante de nossa própria terra não pode ser revertido. A fluorescência do lugar Yapira tonifica nossa luta e nos faz retornar. A reassunção é projetiva, como abertura irremissível de uma responsabilidade. Nossa retomada e dos povos indígenas em geral, em pleno arvorecer nestas últimas décadas no país, envolve, portanto, processos de retomada territorial, para os quais, o lugar, como “aqui”, tem importância simbólica, material e espiritual.

O movimento de retomada de nosso povo foi apoiado pelos parentes, os demais povos indígenas da Bahia, que nos deram força para contrapor a historiografia e a ciência que nos negava. A retomada do Território Indígena Payayá tem permitido, nestes últimos anos, um reflorescimento que tem na espiritualidade telúrica, como Yby, a reconstituição e reinvenção de nossa identidade, por meio deste “aqui”. É a partir dele, nele e com ele que nos reconectamos com nossa ancestralidade e espiritualidade, como arborescer de nossa geografia indígena (Lima-Payayá, 2021).

Embora espalhados em diferentes regiões da Bahia e até em outros estados, Yapira possui valor simbólico totêmico e espiritual, tanto pelo rio Utinga, a Chapada Diamantina e as muitas jabaquaras, quanto pelo significado histórico relacionado ao assassinato do último grande cacique Payayá.



Yapira é, portanto, o lugar da decretação de nossa “morte” pelos colonizadores e, ao mesmo tempo, o lugar do “renascimento” que se constitui em nosso “aqui”. Lugar-Yapira, terra Payayá!

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. **ACSUR**, Las Segovia, 2010.

CAMPBELL, Thomas N. **The Payaya Indians of Southern Texas**. San Antonio: Southern Texas Archaeological Association, 1975.

CUNEGUNDES, Jubilino. **Morro do Chapéu: um pouco de sua história, sua vida político-administrativa, suas belezas e sua gente**. 3 ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 1999.

DARDEL, Éric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DARDEL, Éric. L’histoire, science du concret. In: DARDEL, Éric. **Escrets d’un monde entier**. Gêneve: Héros-Limite, 2014. p. 33-144.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. v. 3. Tradução de Aurélio G. Neto [et al.]. São Paulo: Editora 34, 2012.

DH 4. Regimento que levou o capitão Bartholomeu Aires, que foi por cabo de quatro Companhias fazer Guerra ao gentio do Sertão (31 de janeiro de 1658). In: **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 4, s/d, p. 64-75.

DH 5. Proposta que o senhor Alexandre de Souza Freyre fez em Relação sobre os Tapuyas e assento que sobre ella se tomou (4 de março de 1669). In: **Documentos Históricos 1650-1668: ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências dos governos gerais Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia, Francisco Barretto, Alexandre de S. Freyre e Conde de Obidos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 5, 1928, p. 207-216.

DH 5. Regimento que levou o capitão Thomé Dias Laços na jornada a que é enviado ao sertão (14 de fevereiro de 1662). In: **Documentos Históricos 1650-1668: ordens, regimentos, provisões, alvarás e correspondências dos governos gerais – Conde de Castello Melhor, conde de Atthouguia, Francisco Barretto, Alexandre de Souza Freyre e Conde de Obidos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 5, 1928, p. 338-341.

DH 54. Instrução que há de seguir João Batista Cabral capitão-mor das entradas dos mocambos dos Sertões da Jacobina, Jacuipe, e Rio das Contas na entrada que vai fazer (15 de



setembro de 1716). In: **Documentos Históricos**: portarias 1715-1718. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 54, 1941, p. 167-171.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 39 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIRALDO, Omar F. Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. **Polis**, Revista latinoamericana. Santiago, v. 12, n. 34, p. 1-18, 2013.

GUZMÁN, Tracy D. Direitos indígenas e diversidade cultural: em busca de um diálogo transcontinental. **Revista Observatório Itau Cultural**, São Paulo, n. 20, p. 23-51, 2016.

HEMISPHERIC INSTITUTE – Instituto Hemisférico de Performance & Política. **Cidade | Corpo| Ação**: as políticas das paixões das américas. São Paulo: 2013.

HOLANDA, Sérgio B. de. **Raízes do Brasil**. 27 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b

LEMONS, Doracy A. **Jacobina, sua história e sua gente/memórias**. Jacobina, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução de José L. Pérez; Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LIMA, Jamille da S. O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille da S. Gameleira: o arvorecer da geografia Payayá. **Kwanissa**: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, v. 4, p. 85-93, 2021.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille da S. A geografia como um fazer: possibilidades da pesquisa implicada para os estudos geográficos. In: OLIVEIRA, Adão F.; GONÇALVES, Ricardo A.; MARQUES, Ana C. O.; SIMÕES, Willian; BARROS, Cezar. **Geografias da esperança**: revisitando o Brasil, dialogar com o mundo. Anápolis: Ed. UEG, 2024. [no prelo]

MACEDO, Helder de A. M. Caboclas Brabas: história indígena do sertão do Seridó por meio das memórias de seus moradores. Anais do X Encontro Nacional de História Oral. Testemunhos: história e política. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

MILLÁN, Moira. Terricídio, fronteras y pandemia. In: ZIBECHI, Raúl; MARTÍNEZ, Edgars (org.). **Repensar el sur**: las luchas del pueblo Mapuche. Guadalajara: Cooperativa editorial Retos, 2020.

OTT, Carlos. **Pré-história da Bahia**. Salvador: Progresso Editora, 1958.

PAYAYÁ, Juvenal T. **Vozes Selvagens**. Salvador: Vento Leste, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: COELHO NETO, Agripino S.; SANTOS, Edinusia M. C.; SILVA,



Onildo A (Orgs.). **(Geo)grafias dos movimentos sociais**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010. p. 16-152.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1560-1720. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp, 2002.

SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na geografia nacional**. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

SEBBAH, François-David. **L'éthique du survivant**: Lévinas, une philosophie de la débâcle. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018.

SILVA, Thaís Gomes da. **Ser(tão) imaginário**: identidade, lugar, memória/ficção. 2018. Dissertação (Mestrado em Linguagens, Mídia e Arte) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

HISTÓRICO

Submetido: 31 de março de 2024

Aprovado: 07 de agosto de 2024.

Publicado: 23 de dezembro de 2024.

DADOS DO(S) AUTOR(ES)

Jamille da Silva Lima-Payayá

Licenciada em Geografia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Mestra em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Doutora em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Jacobina, Bahia, Brasil. Endereço para correspondência: Rua J.J. Seabra, 158, Bairro Estação, Jacobina, Bahia, Brasil, CEP: 44700-000.

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

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9003594259740782>.

E-mail: jaslima@uneb.br.

COMO CITAR O ARTIGO - ABNT

LIMA-PAYAYÁ, Jamille S. Desterrados em nossa própria terra: a Yapira Payayá no processo de retomada do território indígena. **Revista GeoUECE**, Fortaleza (CE), v.13, n.25, e12793, 2024.