

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIA HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

CAMILA MARGON MASSI

**O FOGO DE 51: O EPISÓDIO TRAUMÁTICO E A LITERATURA SOBRE O
TRAUMA NA OBRA *BARRA VELHA, O ÚLTIMO REFÚGIO* (1978; 1985)**

VITÓRIA

2024

CAMILA MARGON MASSI

**O FOGO DE 51: O EPISÓDIO TRAUMÁTICO E A LITERATURA SOBRE O
TRAUMA NA OBRA *BARRA VELHA, O ÚLTIMO REFÚGIO* (1978; 1985)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Julio Bentivoglio

VITÓRIA

2024

CAMILA MARGON MASSI

**O FOGO DE 51: O EPISÓDIO TRAUMÁTICO E A LITERATURA SOBRE O
TRAUMA NA OBRA *BARRA VELHA, O ÚLTIMO REFÚGIO* (1978; 1985)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em:

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Julio Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr^a. Camila Bueno Grejo
Universidade Federal do Espírito Santo

Dr. Henrique Valladares
Prefeitura Municipal de Vila Velha

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo
(Suplente)

Dr. Bruno Cesar Nascimento
SEDU
(Suplente)

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

M329f Margon Massi, Camila, 2000-
O Fogo de 51 : o episódio traumático e a literatura sobre o
trauma na obra Barra Velha, o último refúgio (1978; 1985) /
Camila Margon Massi. - 2024.
151 p.

Orientador: Julio Bentivoglio.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. História Indígena. 2. Trauma e história. 3. Antropologia. 4.
Nova História Indígena. 5. Pataxó. 6. Sul da Bahia. I. Bentivoglio,
Julio. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

Dedico esta dissertação à minha avó (*in memoriam*), que, sem perceber, me ensinou que memória, história e afeto são indissociáveis. A memória ultrapassa um conceito e é parte essencial do estar vivo e viver.

AGRADECIMENTOS

Encerrar ciclos é um processo desafiador para qualquer ser humano, especialmente para mim. O período do mestrado foi uma experiência que me engrandeceu de forma indescritível, mas também me levou a limites que eu jamais imaginei alcançar. No entanto, foram nesses limites que encontrei forças para seguir em frente, conduzindo uma pesquisa que me ensinou muito. Concluir esse processo é muito mais do que conquistar uma titulação; é uma realização pessoal e a confirmação de que fiz a escolha certa ao optar por essa carreira. E, neste momento, não posso deixar de agradecer a todos que fizeram parte dessa jornada ao longo dos últimos dois anos.

Primeiramente, agradeço à minha família. Minha mãe, Vanderlucia, e meu pai, Wolgo, que, embora nem sempre tenham compreendido a minha escolha pela carreira acadêmica, nunca deixaram de me apoiar e incentivar de maneira genuína e incondicional. Agradeço também ao meu irmão, Vinícius, que esteve ao meu lado nos momentos mais difíceis, me acolheu e me deu força, especialmente nesta reta final. Dedico esta dissertação à minha avó, a pessoa mais incrível que já conheci, que nos deixou no início deste ano, mas que permanecerá para sempre em meu coração.

Sou profundamente grata ao meu orientador, Prof. Dr. Julio Bentivoglio, pela sinceridade e profissionalismo ao me guiar no caminho da pesquisa, o que possibilitou meu crescimento intelectual. Agradeço à Universidade Federal do Espírito Santo e ao Programa de Pós-graduação em História, aos seus colaboradores, especialmente à Michelly, pela prontidão em sempre resolver os problemas que surgiam. Agradeço à CAPES pelo financiamento desde o início do mestrado, que me permitiu dedicar-me exclusivamente à pesquisa.

Minha gratidão também se estende aos meus colegas de laboratório, com quem compartilhei momentos de debates e troca de ideias no Laboratório de Estudos em Teoria da História e História da Historiografia (LETHIS): Lucas Bispo, Fernando Soares, Abner

Wotkosky, Weverton Amaral, Taynna Marinno, Gabriela Nepomuceno e, especialmente, ao meu melhor amigo e companheiro de laboratório, Rafael Kiefer, que sempre acreditou em mim e me incentivou, mesmo nos momentos mais difíceis. Espero, um dia, retribuir a contribuição tão valiosa que você fez em minha vida.

Agradeço também às minhas amigas de graduação, Júlia Amaral e Érika Fanticelli, que me acompanharam de perto nesse processo de crescimento acadêmico. À minha prima, Ana Clara Mônico, companheira e confidente, sou grata pelas incansáveis leituras e correções, pela paciência e dedicação à pesquisa que tanto significou para mim.

Às minhas amigas de infância — Giuliana Sperandio, Isa Pellacani, Isabela Reisen, Lais Biasuti, Luisa Mozzer, Luiza Loss, Tainá Novelli, Júlia Mozzer, Vinícius Rezende e Guilherme Bolonha — sou grata por vibrarem comigo a cada conquista, mesmo não compartilhando o mesmo universo acadêmico. Uma menção especial vai para minhas grandes amigas, Flora Machado e Inae Lima, que estão comigo desde a pré-escola e continuarão ao meu lado, acompanhando todos os momentos da minha vida.

Agradeço também àqueles que se uniram a mim nessa trajetória, como Maria Vitória Zeno, e aos inúmeros amigos que fiz em São Paulo, enquanto buscava fontes e bibliografia para minha pesquisa: Victor Hugo, José, Nathalia, Mariana Maria, Ana, Antonio e Leonardo. Vocês permanecerão em minha memória como parte fundamental dessa jornada.

Agradeço ao professor Guilherme Bianchi pelos ensinamentos e valiosas contribuições na qualificação, assim como à professora Camila Bueno. Por fim, agradeço ao governo Lula, que, por meio do incentivo à pesquisa científica e do aumento da bolsa, possibilitou que eu chegasse até aqui.

RESUMO

Esta pesquisa analisa o *Fogo de 1951*, ocorrido na comunidade indígena Pataxó de Barra Velha, no extremo sul da Bahia, como um trauma, que marca um momento singular na história dessa população. O evento é apresentado como uma possível ruptura, no qual a rede de sociabilidade dos indígenas é alterada permanentemente. Utiliza-se como fonte principal a obra *Barra Velha: o último refúgio* (1978; 1985) a fim de compreender o evento como traumático por meio da narrativa dos próprios indígenas. Fontes jornalísticas são mobilizadas a fim de ressaltar possíveis diferenças e as similaridades entre a versão oficial e a testemunhal presente no livro. Utiliza-se as edições de maio e junho de 1951 dos jornais *Imprensa Popular* (Rio de Janeiro) e *O Momento* (Bahia) e *A Tarde* (Bahia) para a construção argumentativa. A partir das discussões propostas pelo historiador norte-americano Dominick LaCapra, busca-se discutir a dimensão traumática do evento e a sua representação nas fontes selecionadas. Para atingir esse fim, emerge a necessidade de conceitualizar a obra enquanto uma literatura de testemunho de acordo com as perspectivas defendidas pelo teórico e crítico literário Marcio Seligmann-Silva, e também as suas mobilizações acerca da escrita moderna sobre o trauma. Utilizando-se de uma análise comparada e de conteúdo das fontes selecionadas, centralizada na análise de *Barra Velha: o último refúgio*, pretende-se alcançar uma análise do trauma do *Fogo de 1951* e de sua construção narrativa enquanto forma de *perlaborar* o trauma.

Palavras-Chave: *História indígena; Pataxó. Fogo de 1951; trauma; literatura sobre o trauma.*

ABSTRACT

This research analyzes the Fire of 1951, which occurred in the Pataxó Indigenous community of Barra Velha, in the far south of Bahia, as a trauma that marks a singular moment in the history of this population. The event is presented as a possible rupture, in which the social network of the indigenous people is permanently altered. The main source used is the work **Barra Velha: o último refúgio** (1978; 1985) in order to understand the event as traumatic through the narrative of the indigenous people themselves. Journalistic sources are used to highlight possible differences and similarities between the official version and the testimonial version present in the work. The editions from May and June of 1951 of the newspapers **Imprensa Popular** (Rio de Janeiro), **O Momento** (Bahia), and **A Tarde** (Bahia) are mobilized for the argumentative construction. Based on the discussions proposed by the American historian Dominick LaCapra, the aim is to discuss the traumatic dimension of the event and its representation in the selected sources. To achieve this goal, there is a need to conceptualize the work as a literature of testimony, according to the perspectives advocated by the literary theorist and critic Marcio Seligmann-Silva, as well as his ideas on modern writing about trauma. Using a comparative and content analysis of the selected sources, with a focus on the analysis of **Barra Velha: o último refúgio**, the research seeks to provide an analysis of the trauma of the Fire of 1951 and its narrative construction as a form of *perlaborating* trauma.

Keywords: *Indigenous history; Pataxó; Fire of 1951; trauma; literature on trauma.*

LISTA DE IMAGENS

Figura 1. obra Barra Velha: o último refúgio	12
Figura 2. Mapa hidrográfico da região sudeste	24
Figura 3: ilustração de Maximilian de Wied-Neuwied	32
Figura 4: TI de Barra Velha e o Parque Nacional Monte Pascoal	35
Figura 5: Monte Pascoal - Fonte: Ministério do Meio Ambiente	55
Figura 6: ilustração do Fogo de 51	70
Figura 7: Manchete do jornal Imprensa Popular	111
Figura 8: manchete do jornal O Momento	114
Figura 9: Manchete do jornal O Momento	116

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

FIEI - Programa de Formação de Educadores Indígenas

Funai - Fundação Nacional do Índio

DGPI - Departamento Geral do Patrimônio Indígena

PNMP - Parque Nacional Monte Pascoal

IBDF - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

BA - Bahia

RJ - Rio de Janeiro

PCB - Partido Comunista Brasileiro

UFES - Universidade Federal do Espírito Santo

LETHIS - Laboratório de Estudos em Teoria da História e História da Historiografia

ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista

CEMAA - Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos

PBEP - Biblioteca Pública do Estado da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: VIOLÊNCIA HISTÓRICA CONTRA AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL E NO SUL DA BAHIA	24
1.1 A comunidade indígena de Barra Velha	24
1.2 Quem são os indígenas Pataxó? Características e práticas culturais	29
1.3 Literatura produzida por viajantes e etnólogos	33
1.4 Uma etnia homogênea?	36
1.5 Cenário político brasileiro: antecedentes do Fogo de 1951	41
1.5.1 A política indigenista brasileira	41
1.5.2 O Estado Novo e a relação com os indígenas	51
1.6 Os acontecimentos que levaram ao Fogo de 1951: Comissão Especial e o Parque Nacional Monte Pascoal	54
CAPÍTULO 2: A NARRATIVA TRAUMÁTICA DO FOGO DE 51	62
2.1 Escrevendo (sobre) o trauma do Fogo de 51	62
2.2 Situação-limite na trajetória Pataxó de Barra Velha/BA	78
2.3 Outra forma de perlaborar o trauma: a literatura de testemunho	91
CAPÍTULO 3: EM TORNO DE <i>BARRA VELHA</i>	100
3.1 O autor: Cornélio Vieira Oliveira e a carreira de sertanista do século XX	100
3.2 As versões da obra Barra Velha: o último refúgio: 1978 e 1985	105
3.3 Reflexo na imprensa: a representação do Fogo de 51 nos jornais	108
3.4 Pensando trauma studies como possibilidade de pesquisa	118
3.5 A (re)aproximação entre história e literatura	124
3.6 Os testemunhos do trauma como forma de literatura	129
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
5. REFERÊNCIAS	139
5.1 Fontes	139
5.2 Bibliografia	139

INTRODUÇÃO

Violência e expropriação territorial são palavras comumente proferidas nos discursos acerca de indígenas que vivem em território brasileiro. As populações indígenas, frente às diversas ações do Estado de desapropriação territorial, tutela indígena e violência, agiram enquanto atores ativos, participantes e integrantes dessa história. Para além de uma perspectiva de vítimas passivas de processos históricos, eles atuaram frente às imposições externas de natureza política, territorial, social e econômica. A escolha do estudo em conjunto com a etnia Pataxó mostrou-se relevante para pensar essa realidade em um cenário específico de violência, desapropriação e luta daqueles Pataxó tendo como plano de fundo um episódio traumático: o *Fogo de 1951*.

A etnia Pataxó ocupa hoje o extremo sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e o leste de Minas Gerais, com uma população de mais de 14 mil indígenas (IBGE, 2023), no censo de 2010 contavam com 17 mil indígenas autodeclarados (IBGE, 2010). Divididos entre os dois grupos principais, aqueles que vivem na região mineira e aqueles da região baiana, sendo que os últimos são divididos em dois grandes grupos, os Pataxó e os Pataxó Hã-hã-hãe (Carvalho, 1978). O segundo grupo diferencia-se do primeiro geograficamente, ocupam a Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, também localizada no sul da Bahia e o primeiro grupo agrupa todos os Pataxó não pertencente a essa reserva, inclusive os que habitam a comunidade indígena de Barra Velha e todo o entorno do Monte Pascoal.

A história desta região é marcada por uma violência persistente e uma incessante luta pela demarcação territorial. A criação do Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP) desencadeou um violento processo de expulsão sistemática dos indígenas Pataxó, além da deslegitimação de seu território tradicional. A comunidade de Barra Velha no sul da Bahia, situada em um local estratégico, enfrenta constantes conflitos devido ao interesse de diferentes grupos variando desde um interesse econômico por parte dos fazendeiros e grandes

proprietários, até político, objetivando escrever a narrativa da chegada dos portugueses ao Brasil e criar um ideal de nação (Stauffer, 1959).

Getúlio Vargas foi o criador do projeto de idealização do Parque Nacional Monte Pascoal como início das atividades que marcaram a trajetória de luta pelo território. As atividades governamentais posteriores, como a criação do PNMP em 1943 e a sua efetiva implementação em 1961, resultaram em um processo traumático para a população Pataxó de Barra Velha. As sucessivas ações oficiais ocasionaram diásporas, violências policiais e institucionais, mas também impulsionam a luta pela demarcação territorial do que hoje é conhecida como Terra Indígena de Barra Velha.

Frente a um cenário de expulsão de seus territórios, mobilizações indígenas contra essas ações resultaram em um evento traumático que ficou conhecido como *Fogo de 51*. Uma ação policial violenta frente às atividades de dois indivíduos - cuja identidade não foi descoberta - em conjunto com os indígenas. Marcada por tiroteios, perseguições nas matas, prisões, abusos físicos e psicológicos, além do ateamamento de fogo em Barra Velha, poupando apenas a igreja (Vieira de Oliveira, 1985).

Busco conceitualizar esse acontecimento como traumático, permanecendo na memória coletiva como situação paradigmática do século XX e que resultou no deslocamento territorial dos Pataxó. Indígenas foram mortos sem que os jornais conseguissem precisar o número e a comunidade foi incendiada por policiais, provocando a dispersão forçada do grupo (Carvalho, 2008, p. 39). Após sete dias de maus tratos e cárcere em prisões, os remanescentes foram libertos para voltar à comunidade. Porém, a maior parte das famílias que residiam em Barra Velha preferiram adentrar às matas e formar outras comunidades habitacionais, ou se direcionaram para a costa e formaram núcleos familiares como estratégia de proteção e segurança.

Frente a diversos movimentos de retorno e de expulsão ao Monte Pascoal e 17 anos após o *Fogo de 51*, os indígenas cederam relatos à Cornélio Vieira de Oliveira para a construção da obra *Barra Velha: o último refúgio*, a fonte principal desta pesquisa. O primeiro contato com este livro deu-se em uma pesquisa realizada no acervo virtual da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), em meio a um levantamento de possíveis fontes que se preocupassem com a perspectiva indígena acerca do Fogo. Me deparei com uma obra escrita pelo sertanista, com o documento datado de 1978 e nomeado em homenagem àquela comunidade. Trata-se de uma versão anterior lida aos indígenas a fim de receber sua aprovação (Vieira Oliveira, 1978), e a publicação oficial ocorreu somente em 1985. Possuindo muitas folhas rasuradas, marcadas e danificadas, a completa análise do livro ocorreu graças à versão publicada de 1985, encontrada na biblioteca do Museu de Etnologia e Arqueologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP):



Figura 1: obra *Barra Velha: o último refúgio* - Fonte: acervo pessoal

De título sugestivo, trata-se de uma obra de produção independente, na qual o autor busca resgatar a história da população Pataxó de Barra Velha a fim de “[...] indiretamente

contribuir para a causa Pataxó Hã-hã-hãe, de Pau Brasil, Bahia.” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 1). A obra, mesmo escrita por um não indígena, cumpre um papel de narrar a perspectiva dos Pataxó acerca de sua própria história, evidenciando a dimensão da luta territorial que se desenvolve no Monte Pascoal e em Barra Velha.

De acordo com o autor, a primeira versão de 1978 foi lida aos indígenas como forma de aprovação dos escritos:

Os índios reuniram-se para ouvir a primeira leitura. No dia seguinte, a velha Josefa procurou-me para narrar a morte de seu pai e contou-me chorando suas últimas palavras: ‘você fica, minha filha. Já estou de viagem. As coisas ainda não estão prontas. Mas resolve para os nossos índios’. (1978, p. 1).

A decisão pela publicação apenas sete anos após a primeira leitura aos indígenas é uma incógnita que não será tratada neste trabalho. Porém, vale destacar que o livro de 1978 é numerosamente mais citada durante a dissertação devido a uma escolha pessoal mesmo que não haja mudanças significativas, a versão anterior a publicação pareceu mais suscetível a análise do propósito do trabalho. As diferenças são melhor explicitadas no terceiro capítulo da dissertação.

Ao tratar da fonte, mobilizo o historiador e crítico literário Márcio Seligmann-Silva e suas contribuições sobre a literatura do testemunho e escrita do trauma. Para o autor, essa forma de narrativa se distingue pelo foco nas experiências pessoais e coletivas de sofrimento e resistência, frequentemente resultantes de eventos históricos traumáticos. A partir do trabalho do crítico e pesquisador brasileiro, é possível compreender melhor como essa modalidade literária opera e o impacto que ela tem na nossa compreensão da história e da subjetividade humana.

A literatura de testemunho é crucial para entender períodos de intensa opressão e violência, como o *Fogo de 51*, vivido pela população indígena de Barra Velha. Uma escrita que proporciona um espaço para que as vozes dos oprimidos sejam ouvidas e valorizadas. Ela é uma ferramenta importante para a preservação da memória histórica e para a denúncia de

injustiças, não pautando-se apenas na documentação de eventos, mas em uma reflexão política e social que possibilitaram tais acontecimentos. A obra *Barra Velha: o último refúgio* é particularmente adequada para essa análise, pois inclui testemunhos dos indígenas que conferem autenticidade à produção e ao próprio relato, oferecendo uma subjetividade dificilmente alcançada por outros meios. Esse tipo de literatura é essencial para a compreensão dos traumas históricos e sociais, atuando como um meio de resistência e preservação da memória, e desafiando o leitor a confrontar a realidade de eventos frequentemente incompreendidos ou negligenciados. Por meio da narrativa pessoal e direta, ela proporciona uma poderosa ferramenta para a empatia e a reflexão crítica sobre o passado e suas repercussões no presente.

A obra é composta por depoimentos cedidos à Cornélio Vieira de Oliveira, coletados de maneira desconhecida visto que não há especificação acerca da metodologia utilizada nela. Publicada em 1985 em Londrina, com editoração própria de Cornélio Vieira de Oliveira, o livro resultou em um número limitado de cópias. Inicialmente, ele aborda algumas práticas e costumes dos Pataxó, diferenciando aqueles que viviam na comunidade indígena daqueles chamados de “índios da mata”. Também aborda a cultura, o comércio, as redes de sociabilidade, assim como aos acontecimentos posteriores ao *Fogo de 1951*: a diáspora, a formação de novas comunidades, o movimento de retorno e de resgate da cultura e da terra e o retorno ao *último refúgio* (Vieira de Oliveira, 1978, p. 5).

A análise minuciosa dessa fonte trará para além da análise da memória histórica, a compreensão de uma narrativa de um evento traumático para a população indígena de Barra Velha. De acordo com o historiador norte-americano Dominick LaCapra (2014), não devemos confundir a história com o trauma. O trauma e suas causas podem ser características proeminentes da história, mas simplesmente considerá-los como sinônimos prejudica o entendimento das suas dimensões, neutralizando ou mitigando seus efeitos. Além disso,

entender o trauma como algo exclusivamente psicológico e individual é equivocado, já que esse possui conexões sociais e políticas cruciais que só podem ser compreendidas em consonância com a realidade coletiva (LaCapra, 2014, p. 11).

É importante investigar o trauma e os efeitos pós-traumáticos de uma forma que não os isole, mas os vincule à investigação de outros problemas significativos, incluindo as relações mais gerais entre história e memória, envolvendo o papel do testemunho e história oral. (2016, p. 377).

Nesse sentido, meu objetivo na pesquisa histórica é analisar como o trauma foi narrado e instrumentalizado na obra *Barra Velha: o último refúgio*. A pesquisa busca compreender como a narrativa, embora baseada em estruturas clássicas de escrita, incorpora e valoriza a dimensão dos testemunhos. Em vez de criticar as incongruências na fonte, o foco é utilizá-la como ferramenta analítica e argumentativa para entender o evento traumático e a maneira como ele foi explicitado nos relatos sistematizados no livro. Ao adotar essa abordagem, proponho uma alternativa à tradicional historiografia, que, com sua busca por fatos objetificados, legibilidade imediata, anedotas envolventes, narrativas fluidas e equilíbrio clássico, corre o risco de minimizar o impacto do trauma (LaCapra, 2023, p. 135).

Além da análise de *Barra Velha*, foram consultadas fontes impressas do período, com a escolha reduzida a três jornais. Dentre eles, apenas o periódico *Imprensa Popular*, do Rio de Janeiro, estava disponível virtualmente através do site da Hemeroteca Digital. Os outros dois jornais, *O Momento* e *A Tarde*, ambos da Bahia, não possuem acervo digitalizado. Para superar essa limitação, contamos com a colaboração de Sofia Brito, uma pesquisadora parceira e, na época, graduanda em História pela Universidade Federal da Bahia. Ela se dispôs a ajudar na digitalização das reportagens, visitando o acervo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia (PBEP). Ao todo, foram coletadas onze reportagens, proporcionando uma documentação valiosa dos eventos ocorridos no sul da Bahia durante maio e junho de 1951.

O jornal *O Momento*, foi inaugurado em 1945 em Salvador, no mesmo ano em que o Partido Comunista Brasileiro (PCB) entrou na legalidade e possuía relação e conexão direta

com o partido (Serra, 1987, p. 29). Operou por mais de dez anos, de 1945 a 1957, sendo possível encontrar reportagens que expressam substancial afinidade ideológica com o PCB, defendendo seus interesses e princípios, constantemente funções similares a um órgão partidário, veiculando mensagens, até mesmo internas (Sena Junior, 2009).

Por outro lado, o jornal *A Tarde*, inaugurado em 1912 e que está em circulação até hoje, era o periódico mais importante da Bahia no século XX. Durante as décadas de 1940, 1950 e 1960 o veículo se caracterizou por ser palco de entrelaçamento de um projeto político liberal-burguês e contornos impostos pelas velhas oligarquias do Estado (Guimarães, 1982, p. 74). Um jornal marcadamente anticomunista, desde o período do governo de Getúlio Vargas, até o período do início da Ditadura Militar brasileira (Alves, 2008).

Por fim, o periódico *Imprensa Popular*, do Rio de Janeiro, auxiliou na argumentação de que o evento foi noticiado amplamente dentro da Bahia, mas também ultrapassou as fronteiras do estado. Ao contrário de *O Momento*, a conexão do *Imprensa Popular* com o PCB era secreta (Brasil, 2016). O jornal surgiu após o fechamento do oficial do partido, *A Tribuna Popular*, em 1948, e permaneceu em circulação até 1958.

Os periódicos foram instrumentalizados a fim de construir uma narrativa cronológica dos acontecimentos que transcorreram no Monte Pascoal em 1951, e foram mobilizados a título de análise e comparação de informações presentes nos jornais, de diferentes vinculações ideológicas, e na própria obra. Ambas tipologias documentais foram analisadas respeitando suas especificidades.

O livro auxiliou na análise da dimensão narrativa do trauma, sendo entendida como fonte histórica literária acerca do evento. A sua análise enquanto documento histórico é feita durante a construção argumentativa, buscando compreender a intencionalidade de Cornélio Vieira de Oliveira, a forma de produção e a sua publicação. É interessante também ressaltar que a *Barra Velha: o último refúgio* foi produzido cerca de 17 anos após o *Fogo de 1951*,

momento em que ainda muitos indígenas que presenciaram o episódio estavam vivos e participando de um movimento de retorno à Barra Velha. Concomitante a essa migração, percebe-se também um esforço para a valorização do próprio indígena, ultrapassando os debates acerca da demarcação territorial, mobilizando perspectivas que centralizam os indígenas como atores de sua própria história. Esse movimento é também percebido também dentro da historiografia.

A utilização de fontes impressas nessa pesquisa foi resultado de uma impossibilidade da realização de entrevistas durante o período do mestrado (2023 - 2024), a única entrevista que me debrucei foi executada no ano de 2021 no meu projeto de Iniciação Científica. Porém, na seleção dos documentos escritos e em sua análise busquei retratar a perspectiva dos próprios indígenas. Nesse sentido, a oralidade dos indígenas será explorada de forma indireta, por meio de trabalhos realizados por outros pesquisadores, no entanto, não devido a uma desvalorização ou um preciosismo com documentos escritos, e sim pela impossibilidade de realizar uma pesquisa baseada apenas na metodologia de história oral.

Foi realizada apenas uma entrevista e a escolha da entrevistada baseou-se em suas vivências, cujas informações foram recolhidas em uma pré-entrevista na qual foi possível analisar se o seu perfil seria compatível com o objetivo da pesquisa (Alberti, 2004, p. 32). Mesmo que a depoente não tenha participado ativamente do evento, a narrativa que teve acesso é de extrema relevância para a análise do episódio do Fogo de 1951 e do papel da memória na vida desses indígenas. Nesse sentido, é importante destacar a possibilidade de análise do testemunho produzido por uma segunda geração, cujo acesso a eventos traumáticos não ocorre por via direta, mas por representações cultivadas pela geração anterior.

Como forma de preservar sua identidade, a entrevistada será citada como NP. Ela nasceu na Aldeia Meio da Mata em Porto Seguro, no estado da Bahia e habitou três

comunidades indígenas diferentes, incluindo a de Barra Velha. É formada em Licenciatura, Línguas, Artes e Literatura pelo Programa de Formação de Educadores Indígenas (Fiei) na Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente leciona pela Rede Municipal e Estadual. Vale destacar que a entrevistada não participou ativamente desse evento, mas membros de sua família estavam presentes, sobreviveram aos ataques e compartilham suas narrativas, tornando-se relevantes para a formação e continuidade da memória coletiva (Halbwachs, 1990) dessa etnia indígena.

O tipo de entrevista utilizado foi o temático, de acordo com as propostas de Verena Alberti (2016). São aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado, direta ou indiretamente, no tema escolhido. A opção pela entrevista temática se adequou já que o tema se mostrou relevante o suficiente para possuir um estatuto próprio definido na trajetória de vida da entrevistada, mesmo que essa não tenha vivenciado diretamente o Fogo de 1951. Vale ressaltar que, o estudo da biografia através de uma pré entrevista realizada uma semana antes da entrevista oficial foi de grande importância, possibilitou a elaboração de um roteiro individual que reúne as especificidades da entrevistada com o tema geral da entrevista.

Essa multiplicidade de possibilidades de utilização de fontes existe graças aos recentes avanços de uma historiografia sobre os povos tradicionais. A partir da década de 1970, autores(as) ligados à chamada “Nova História Indígena” desenvolveram contribuições pioneiras na qual as populações indígenas são vistas como atores sociais, políticos e históricos que se modificam e alteram seus próprios conhecimentos e conceitos a fim de criar um ambiente passível de sobrevivência e agência frente a violência colonial e pós-colonial contra os indígenas no Brasil. Podemos associar esses desenvolvimentos também à aproximação entre a historiografia e os estudos antropológicos, com destaque para o campo da história cultural, onde estes dois passaram a compartilhar temas, fontes e métodos comuns de investigação. Importante destacar que esses estudos não desconsideram a violência e as

assimetrias que caracterizaram as relações dos integrantes de comunidades tradicionais com os brancos, porém, o destaque é dado para as transformações étnicas e culturais por eles vivenciadas, considerando suas atuações e interesses próprios, continuamente transformados na dinâmica de suas relações (Almeida, 2019, p. 112).

A história indígena na Bahia tem se concretizado em um campo de estudo que se revela inovador, tanto pelas suas temáticas, quanto por novas fontes e abordagens teóricas. Estudos recentes de Antropologia, História e Ciências Sociais, têm auxiliado a enxergar novas possibilidades historiográficas para pensar a complexidade histórica dos indígenas na Bahia. Uma região marcada pelo primeiro contato com os portugueses, sendo alvo de grande interesse e de disputas territoriais históricas e constantes. Localiza-se em um cenário de estudos, no qual repensar todos esses conflitos políticos e sociais sob a égide das próprias populações indígenas se torna imprescindível.

Essas transformações dentro do campo no cenário da Bahia entraram definitivamente na agenda científica como objeto de conhecimento a partir das proposições de João Pacheco de Oliveira Filho na de 1990. Com a escala de análise e devido ao escopo regional - o Nordeste - articulado no campo empírico da intervenção estatal as várias realidades aparentemente desconectadas, passaram a delimitar um conjunto importante de conexões regionais para a compreensão da formação das etnicidades indígenas nordestinas (Peres, 2011, p. 321). É nesse contexto que conceitos como etnogênese e territorialização começam a ganhar espaço dentro do campo de estudos, a fim de perceber a centralidade dos indígenas do Nordeste, que foram por muito tempo considerados miscigenados e retirados de sua validade enquanto populações originárias.

Essas novas perspectivas historiográficas e acadêmicas das pesquisas de indígenas da Bahia apoiam-se em estudos mais tradicionais, realizados principalmente por antropólogos na década de 1970 e 1980, os quais hoje abrem espaço para essa renovação da História Indígena.

Os Pataxó receberam destaque nas pesquisas que abordam os processos de disputa territorial, visto que se localizam em uma área de intensos conflitos.

Na construção da dissertação, optei por iniciar o debate no primeiro capítulo intitulado *Violência histórica contra as populações indígenas no Brasil e no Sul da Bahia*, no qual introduzo a etnia Pataxó, abordando a origem, a ocupação territorial, passando pela implementação da aldeia de Bom Jardim, atual Barra Velha, até a configuração territorial mais recente. Destaca-se também suas características e práticas culturais a fim de compreender o histórico dessa população, utilizando-se principalmente de relatos de viajantes do século XIX. Ao abordar esses relatos, tornou-se necessária também uma crítica e historicização das suas produções, fortemente pautadas no eurocentrismo e no naturalismo. Nessa perspectiva, levanta-se também o debate acerca da homogeneidade da etnia considerada Pataxó, mas que na verdade é uma comunidade múltipla, de raízes diversas advindas de variadas populações indígenas.

Após situar geográfica, histórica e culturalmente a população indígena Pataxó, concentrei-me na análise do cenário político brasileiro para entender os antecedentes do *Fogo de 51*. Esta análise inclui a evolução da política indigenista no Brasil, começando pela criação do Sistema de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que em 1914 se transformou no Sistema de Proteção aos Índios (SPI), e posteriormente culminando na criação da Fundação Nacional do Índio (Funai). O exame das ações desses órgãos indigenistas oficiais é crucial para compreender a violência institucionalizada perpetrada pelo aparato estatal.

No contexto político mais amplo, minha pesquisa abrange a política indigenista durante o Estado Novo (1937-1945). Em particular, foquei no extremo sul da Bahia, investigando as atividades oficiais relacionadas ao Monte Pascoal e à remoção dos indígenas

de seu território. Essa abordagem detalhada permite uma compreensão mais profunda das estratégias estatais e de sua influência sobre os eventos que culminaram no *Fogo de 51*.

No segundo capítulo, instrumentalizo uma narrativa cronológica dos eventos que transcorreram em Barra Velha no que diz respeito ao *Fogo de 51*. Mobilizei os jornais *O Momento*, *Imprensa Popular* e *A Tarde*, juntamente com a fonte principal, *Barra Velha: o último refúgio* (ambas versões de 1978 e 1985) e a entrevista com NP. Além de utilizar trabalhos historiográficos já produzidos acerca dos acontecimentos, ocupei as primeiras páginas do capítulo construindo uma narrativa para auxiliar na argumentação que auxiliará na conceitualização do evento como traumático.

Intitulado *A narrativa traumática do Fogo de 51*, o eixo central de análise é o trauma, começando por uma narrativa dos acontecimentos que antecederam o *Fogo de 51*, destacando as movimentações para recuperar o território e as ações dos indivíduos que levaram ao acontecimento traumático. Para conceitualizar o evento como traumático utilizo principalmente as obras do teórico norte-americano Dominick LaCapra, que desenvolveu conceitos sobre trauma aplicáveis à análise de experiências históricas recentes, como o *Shoah*. *Barra Velha: o Último Refúgio* é fundamental para a argumentação, servindo como base para a conceituação do *Fogo de 51* como um evento traumático para a população indígena de Barra Velha, respeitando as especificidades do evento e suas singularidades.

A partir da conceitualização do *Fogo de 51* como traumático, recorro aos trabalhos de Dominick LaCapra para analisar as manifestações e processos de perlaboração desse trauma. Os conceitos de *acting out* e *working through* servem como lentes para identificar os sintomas pós-traumáticos e as estratégias de enfrentamento, como o testemunho e a literatura de testemunho, produzida por aqueles que vivenciaram diretamente o evento.

A produção literária do período, inserida em um contexto historiográfico, revela que a literatura de testemunho estava em ascensão tanto na América Latina quanto na Europa. Era

imperativo abordar a era das catástrofes do século XX. Nesse contexto, a obra é criada como uma literatura de testemunho, alinhada com as definições do teórico e crítico literário Márcio Seligmann-Silva, que descreve essa literatura como uma necessidade de narrar o horror pelos sobreviventes (Seligmann-Silva, 1999, p. 40). A obra busca, portanto, entender a fonte como uma narrativa que aceita e abraça os limites do trauma e do indizível, em vez de deslegitimá-los, evitando uma abordagem positivista e historicista.

No terceiro capítulo, intitulado *Análise das fontes e metodologia*, busco primeiramente situar o autor Cornélio Vieira de Oliveira tanto no contexto político de sua época quanto em sua trajetória profissional, destacando sua atuação em diversos órgãos oficiais de tratamento indígena e sua carreira como sertanista. Posteriormente, comparo as duas versões de sua obra *Barra Velha: o Último Refúgio*—a versão não publicada de 1978 e a edição oficial de 1985—analizamos as diferenças e semelhanças na forma, no conteúdo e nas narrativas. Além disso, examinei o contexto de produção, ao final da ditadura militar, e o contexto de publicação, durante a redemocratização do Brasil, para compreender as razões que levaram à publicação somente sete anos após a escrita.

Realizo também um levantamento das reportagens jornalísticas que auxiliam na comparação de suas narrativas com *Barra Velha*. A análise comparativa entre os testemunhos sistematizados na obra e a cobertura da imprensa oficial, de inclinação política diversa, permite entender as diferentes formas de narrar o mesmo evento. A opção pela utilização da comparação entre fontes auxilia diretamente na compreensão das disputas por narrativas acerca do mesmo evento.

Ao tratar da linha de pesquisa selecionada, historicizo o surgimento do *trauma studies* em um contexto mais amplo, afunilando para um cenário nacional, destacando as produções brasileiras que tratam de eventos traumáticos. Nesse debate, é necessário também discutir acerca da relação entre a História e a Literatura, tratando do seu distanciamento e

reaproximação, e como esse último processo auxiliou nos recentes avanços em relação a historiografia e o trabalho com o trauma. Como continuidade do debate, centralizo a literatura dentro do campo de estudos sobre o trauma, que possibilita pensar a obra principal desta pesquisa como uma literatura sobre o trauma e como uma fonte histórica.

Ao fim e ao cabo, o objetivo desta dissertação foi evidenciar, por meio do livro *Barra Velha*, a formalização de um evento traumático, destacando a dimensão traumática na construção da narrativa testemunhal. Ela aborda o contexto dos povos indígenas no Brasil durante um período de intensa opressão, perseguição e desapropriação de terras, e visa oferecer uma contribuição significativa tanto para os estudos da história indígena quanto para a compreensão das diversas formas de memória e trauma nas populações originárias. Assim, busca-se enriquecer o debate acadêmico e promover uma reflexão mais profunda sobre as experiências traumáticas e sua representação nas narrativas testemunhais.

CAPÍTULO 1: VIOLÊNCIA HISTÓRICA CONTRA AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL E NO SUL DA BAHIA¹

1.1 A comunidade indígena de Barra Velha

A nomenclatura Pataxó, Patachó ou Patashó² é utilizada para designar um grupo indígena que habitou e habita a região da bacia hidrográfica do rio Mucuri. Tal bacia situa-se nas regiões Sudeste e Nordeste do território brasileiro, englobando estados como: Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. O Norte do Espírito Santo, com destaque para os municípios de São Mateus e Itaúnas, são banhados por esse rio como demonstra o mapa a seguir (IGHAM, 2011).



Figura 2: Mapa hidrográfico da região sudeste - Fonte: ALMEIDA, Rafael A. **Moldagem Hidrológica na bacia do Rio Mucuri com a utilização do modelo swat**. 2016. Tese (Pós-graduação) – Engenharia Agrícola, Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, p. 20. 2016.

Os Pataxó, de acordo com Vasconcelos ([1663]1864) têm sua presença registrada também entre o Rio de Porto Seguro e a margem Norte do Rio São Mateus, no atual estado

¹ Versão deste capítulo encontra-se publicada em livro, recentemente publicado. Ver Bentivoglio & Costa, 2024.

² A nomenclatura Pataxó é utilizada atualmente para referir-se aos indígenas dessa etnia que vivem em Minas Gerais e na Bahia; a grafia Patachó foi introduzida pelo Prinz von Maximiliano de Wied-Neuwied em sua obra *Travels in Brazil, in the years 1815, 1816, 1817*; já Patashó foi introduzida por Alfred Métraux e Curt Nimuendajú no texto intitulado *The Mashacalí, Patashó, and Malalí: linguistic families: and the Camacan linguistic family*;

do Espírito Santo, desde o século XVII. A interação entre esses e outros grupos que habitavam a região dos vales dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Prado, Itanhaém, São Mateus e Doce³, era intensa e feita por meio de alianças e guerras interétnicas (Pena, 2013, p. 143). Organizados em pequenos grupos semi-sedentários, os Pataxó foram descritos nos documentos como guerreiros e inimigos dos colonos. Eram considerados como barreiras para o avanço da colonização no interior da capitania de Porto Seguro, sendo responsáveis por inúmeros ataques aos habitantes e povoações luso-brasileiras (Cancela, 2020, p. 22). Características estas que são destacadas em escritos até o século XX.

Há uma vacância nas referências a essa etnia durante o século XVIII, ela foi apenas citada diretamente e detalhadamente no século XIX no relato de viagem do príncipe alemão Maximilian Alexander Philipp zu Wied-Neuwied (1782 – 1867), intitulado *Viagem ao Brasil*, publicado em 1820, no qual o viajante discorre sobre a cultura, as práticas e a língua da população. Após a publicação dessa obra, os indígenas Pataxó são citados apenas em poucos documentos oficiais provenientes dos requerimentos para a criação da aldeia de Barra Velha no Sul da Bahia pelo Presidente da Província Antônio Costa Pinto (*RCID, Território Indígena Barra Velha, 1982. Processo: 2556/82. fls. 21 e 22*).

A faixa que corresponde hoje ao extremo Sul do estado da Bahia era dominada pelos Pataxó, que se localizavam próximos à costa e pelos Maxakali, que habitavam o entorno da serra dos Aimorés, a atual região de divisa entre a Bahia e Minas Gerais (Sampaio, 2000). De acordo com José Augusto Laranjeiras Sampaio, em 1861, o Presidente da Província da Bahia determinou uma concentração compulsória da população que vivia de forma livre, em um só agrupamento. Resultado de uma preocupação com os constantes conflitos entre as vilas coloniais e a população indígena, também esperançoso que os indígenas reivindicam suas

³ Esses rios banham o território dos atuais estados do Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia e eram ocupados por diversos grupos que mantinham interação constante. Esses grupos eram compostos pelas etnias Giporol, Maxakali, Makoni, Malali e Pataxó.

terras (Sampaio, 2000). Em concordância com o antropólogo, Maria Rosário Carvalho afirma que os requerimentos para agrupar os indígenas ainda não assimilados à cultura externa se iniciaram em 1844, com um documento proveniente dos habitantes da Vila do Prado ao presidente da província informando acerca da situação com os indígenas: “os selvagens indígenas, que ora assaltando independentemente as roças tem não só devastado as plantações, como barbaramente arrancado as vidas aqueles que se súbito encontram...” (Requerimento *Apud* Carvalho, 1977, p. 78)⁴. Frente às acusações, em 1861, Antônio Costa Pinto em reunião na Assembléia Provincial propõe e justifica a criação de um agrupamento indígena para àqueles “obedientes”, afirmando que:

Há centenas de famílias, ora nas brenhas, ora na referida Vila, sem caráter hostil é verdade, mas persistentes em seus costumes selváticos. Estes índios vão pescar constantemente no rio - Corumbau- em cujas margens armam ranchos onde mora, até que terminada a pesca e a salga, se retiram para as matas (Pinto, 1961, p. 36).

A esses indígenas hostis, era necessário, de acordo com a perspectiva dos habitantes da vila do Prado e do Presidente da Província, o afastamento devido ao perigo que representavam ao assaltar as fazendas e as pessoas. Uma alternativa imposta às populações indígenas é a assimilação cultural forçada de um padrão dominante externo, objetivando, dessa forma facilitar a penetração e a exploração da área de interesse, a medida em que os indígenas aldeados apresentavam-se, na perspectiva dos fazendeiros, como uma mão de obra de fácil absorção (Carvalho, 1977, p. 80-81).

Os proprietários de terras da região aproveitaram o momento da proposta de criação deste aldeamento para solicitar a liberação de outras terras ocupadas por indígenas hostis (Cancela, 2020, p. 37). Um movimento foi iniciado com o objetivo de expulsar essas populações das vilas de Alcobaça, Viçosa, Belmonte, Porto Alegre, Trancoso e Verde,

⁴ REQUERIMENTO dos habitantes da Vila do Prado ao Presidente da Província. Prado, 12 de abril de 1844. APEB – maço 1823.

solicitando que as populações indígenas fossem transferidas para o aldeamento do rio Corumbau (Cancela, 2020, p. 37).

A implementação desse agrupamento foi inicialmente chamada de Bom Jardim, uma denominação dos padres capuchinhos que se encantavam com os perfumados jasmims que surgiram no entorno da lagoa nas proximidades da localidade (Cancela, 2020, p. 37). Esse ajuntamento localizava-se na barra do rio Corumbau, e foi posteriormente deslocado cerca de 6km para o sul. Hoje, é onde permanece a comunidade indígena de Barra Velha e justifica sua nomenclatura (Carvalho, 1977).

Foi criado em 1861 por Antônio Costa Pinto, o agrupamento forçado de indígenas no sul da Bahia, por meio do Decreto da Assembleia Provincial (*RCID, Território Indígena Barra Velha, 1982. Processo: 2556/82. fls. 21 e 22*). Vale destacar que esse documento foi o único que citou diretamente os Pataxó por um longo período. Posteriormente eles serão identificados genericamente como “descendentes de Tupiniquim” (Carvalho, 1977, p. 84). O intencional isolamento da povoação, tanto geográfico quanto documental, funcionava como mecanismo para afastar a indesejada presença dos indígenas nas terras que os fazendeiros ambicionavam se apropriar (Cancela, 2020, p. 41). A sua vacância nos documentos oficiais será modificada nas décadas de 1940 e 1950, marcada por uma nova conjuntura nacional e um contexto de expansão agrícola e madeireira na região do Sul da Bahia, modificando a história do povo Pataxó (Cancela, 2020, p. 41).

Uma outra perspectiva inaugurada na Tese de Doutorado do antropólogo Thiago Mota Cardoso intitulada *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal* (2016) renova o debate acerca do caráter forçado do agrupamento indígena de 1861. Barra Velha, de acordo com Cardoso (2016, p. 138), “é um lugar imerso em uma malha de lugares, entrelaçado por caminhos, feita e refeita pelos movimentos das miríades de vida que fluem entre mares, rios, matas, mangues e

campos.” Proposta que entra em conflito com os conhecimentos produzidos pelos estudos antropológicos do final do século XX e início do século XXI, que comumente são propagados.

Essa perspectiva tradicionalmente aceita é baseada em uma série de documentos escritos a partir de 1861 anteriormente citados, que tratam dos planos de estabelecer um aldeamento às margens do rio Corumbau (Cardoso, 2016, p. 138). A simplificação da existência da comunidade indígena de Barra Velha a um agrupamento compulsório impulsionado pelo estado reforça a ideia de que os Pataxó foram e são passivos perante as forças da natureza, do processo colonial e do capitalismo (Cardoso, 2016, p. 142). Essa perspectiva necessita de revisão, já que os grupos indígenas do Monte Pascoal tiveram um papel ativo em manter a continuidade de uma multiplicidade de lugares emaranhados como uma malha, absorvendo e se transformando a partir das tensões e dos encontros entre diferentes (Cardoso, 2016, p. 142).

Barra Velha é considerada a aldeia mãe do povo Pataxó por ser, de acordo com a tradição indígena, o núcleo de povoamento da etnia que deu origem a outras 43 comunidades indígenas que se encontram distribuídas na região do extremo sul da Bahia e no norte e nordeste de Minas Gerais (Souza, 2021, p. 24). Uma das principais razões para a dispersão sofrida pelos indígenas foi o *Fogo de 1951*, um evento violento que causou a diáspora forçada dos Pataxó, originando assim diversas outras comunidades, umas próximas e outras mais afastadas. Locais como Barra Velha possuem seus nomes instituídos pelos moradores ou pelas pessoas das vilas próximas, tendo como base a presença do não humano, a formação geográfica ou hidrográfica, um evento histórico, um ente religioso ou uma marca de antigos moradores (Cardoso, 2016, p. 134). Essa comunidade emergiu a partir de um coletivo de lugares-moradores entrelaçados a partir das relações de convencionalidade entre seus habitantes e recebe um nome que agrega todas essas coletividades (Cardoso, 2016, p. 135).

Pode-se compreender que, antes de ser um aldeamento, no sentido expresso de uma aglomeração de indígenas sob a batuta governamental de uma missão catequizadora, Barra Velha é um local. É um local nomeado a partir do deslocamento de um rio de habitação humana e de outros modos de vida nesse sítio (Cardoso, 2016, p. 134). É um “lugar antigo” onde viviam os indígenas, uma demarcação territorial recente que emerge do encontro com a política indigenista brasileira (Cardoso, 2016, p. 136).

1.2 Quem são os indígenas Pataxó? Características e práticas culturais ⁵

Uma considerável parcela das informações acerca dos Pataxó é proveniente dos séculos XIX e XX e resultam de relatos de viajantes estrangeiros que transitaram pelo Brasil nesse período e tiveram contato com diversas etnias ao longo do território. A recente tentativa de resgate das práticas culturais dos Pataxó em períodos mais distantes da história tornou a utilização desses relatos necessária. É importante destacar que os viajantes buscavam descrever os povos originários como naturais e selvagens, em contraposição aos civilizados, em um contexto de construção do outro colonizado como inferior na escala evolutiva (Cardoso, 2019, p. 157). Levou-se em consideração essa perspectiva ao citar os relatos colhidos de obras, considerando-os discursos marcados por um eurocentrismo e pela ideia de inferioridade.

Uma importante fonte de estudos são as cartas escritas por Curt Nimuendajú, analisadas por Welper (2018), que fornecem material etnográfico inédito. Totalizam cinco cartas escritas entre os anos de 1938 e 1940 enviadas à Robert Lowie, no período de sua viagem à Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo (Welper, 2018). Nessa viagem, pretendia realizar o levantamento etnográfico das populações indígenas Jê setentrionais, objetivando

⁵ Esse tópico da dissertação de mestrado é resultado de pesquisas realizadas para a publicação da edição dos Pataxó na Coleção de História dos Povos Indígenas no Espírito Santo, organizado por Julio Bentivoglio e Henrique A. Valadares Costa.

uma classificação mais precisa dessa família linguística (Welper, 2018, p. 7). Com relação aos indígenas, Nimuendajú relata:

Os Pataxós eram de uma tribo extraordinariamente primitiva. Não plantavam uma só planta útil, não entendiam nem um pouco de trançado, não conheciam nem embarcações, nem pontes. Como vasilhas para água e mel utilizavam sacos de peles de animais. Transportavam a sua bagagem em redes de ráfia traçadas para carga [...] (Carta I: Nimuendajú para R. Lowie 03/12/1938 *apud* WELPER, 2018, p. 1).

As plantas tidas úteis seriam alguns elementos típicos da cultura da floresta tropical, como por exemplo: a mandioca (Welper, 2018, p. 11). Os dados fornecidos por Nimuendajú evidenciaram a condição de horticultores dos povos Jê, demonstrando o equívoco em qualificá-los como caçadores e coletores, já que viviam em um ambiente tido como desfavorável a ocupação humana (Welper, 2018, p. 12). Nessas cartas emerge uma nova nomenclatura registrada por Nimuendajú. Ele afirma que a etnia Maxakali nomeava alguns indígenas Pataxó como “*Ibkucayka*”, mas não justifica essa diferenciação nas cartas (Carta II: Nimuendajú para R. Lowie 14/01/1939 *apud* Welper, 2018, p. 35).

Vale destacar que Curt Nimuendajú foi influenciado pela perspectiva que assolava a academia naquele momento: a ideia de que o elemento indígena e as evidências da história humana no Brasil e na América desapareciam como resultado da ação dos neobrasileiros e europeus. Como consequência, foi desenvolvida uma antropologia salvacionista financiada em grandes medidas pelos museus etnológicos. Essa perspectiva acompanhou Curt Nimuendajú em seus relatos e sua trajetória em viagem ao Brasil (Welper, 2018, p. 45). Em suas cartas, as idealizações indígenas criadas pela missão salvacionista esbarram constantemente na necessidade de resgate de informações que essas próprias missões pretendiam exterminar, como a cultura, as práticas e, principalmente, a língua.

Curt Nimuendajú em coautoria com Alfred Métraux escreve também um capítulo de livro acerca da etnia Pataxó presente na obra *Handbook of South American Indians*, impressa em 1946. Intitulado *The Mashacali, Patashó and Malali: linguistic families and the Camacan*

linguistic Family, os autores abordam diversas práticas dessas etnias. Em relação às atividades de subsistência, apenas a pesca é citada como prática dos Pataxó, mesmo que desempenhada em pequeno papel em sua economia. A preparação de comida desses indígenas era por meio de uma técnica na qual assavam os alimentos sobre uma chapa em formato retangular superfície retangular (Métraux, Nimuendajú, 1946, p. 542). Em relação às habitações, os autores destacam que as essas eram comuns nas três etnias, eram construções com telhados irregulares, em formato ovais e com galhos apoiados ao chão (Métraux, Nimuendajú, 1946, p. 542). De acordo com o relato de Wied-Neuwied as choças desses indígenas possuem uma construção diferente dos Puris, possuindo galhos finos de árvores e estacas fincadas no solo que são:

[...] Encurvadas na extremidade superior, amarrados uns aos outros, e cobertos de folhas de coqueiro ou de patioba. Essas palhoças são muito acachapadas e baixas; cada uma tem, perto, uma espécie de fogão, constituída de quatro forquilhas fincadas na terra, sobre as quais descansam quatrovaras, que são cruzadas por outras, colocadas bastante juntas, de modo a permitir assar ou cozer a caça (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 215).

Em uma produção contemporânea do *Inventário Cultural Pataxó*, a descrição acerca das casas se diverge em relação aos relatos de viajantes, chamadas de *kijeme* em Patxohã, são as tradicionais habitações, podendo ser feitas de barro, taipa, pau-a-pique ou palha. A cobertura pode ser feita de folhas de palmeira, sapé, ouricana, marimbu ou piaçava e possuem um formato cônico. Um *kijeme* abriga até uma família com oito pessoas e dormem em esteiras colocadas no chão, em tarimbas ou em *giral* como é chamada a cama em Patxohã. (Povo Pataxó, 2011, p. 65).

Em relação a aparência dos Pataxó, viajante alemão Maximilian de Wied-Neuwied, em sua obra *Viagem ao Brasil*, de 1820 oferece uma caracterização detalhada, porém, constantemente marcada por uma visão eurocêntrica, percebida principalmente na utilização de selvagens para referir-se aos indígenas: “Esses selvagens não têm nenhuma aparência extraordinária, não são nem pintados nem desfigurados; alguns são baixos, a maioria é de

estatura meã, um tanto delgados, de caras largas e ossudas, e feições grosseiras” (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 217).

No aspecto externo, os Patachós assemelham-se aos Puris e aos Machacaris, com a diferença de que são mais altos que os primeiros; como os últimos, não desfiguram os rostos, usando os cabelos naturalmente soltos, apenas cortados no pescoço e na testa, embora alguns raspem tôda a cabeça e deixem só um pequeno tufo adiante e outro atrás. Há os que furam o lábio inferior e a orelha, metendo um pequeno pedaço de bambu na abertura (...) A pele tem o tom natural pardo-avermelhado, não sendo pintada. Conservam o curiosíssimo costume de arregaçar o prepúcio com um ramo de cipó, o que dá ao órgão aparência muito singular. caça (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 214 – 215).

Também em relação a aparência física, afirma semelhanças externas aos Puris e aos Maxakalis, sendo, porém, mais altos. Os homens da etnia carregavam suas facas presas em um cordão no pescoço e penduravam os terços da mesma maneira. Sua tonalidade de pele era marrom avermelhado naturalmente (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 214-215). A seguir apresento uma das práticas de abrir o côco com um machado e os grandes arcos representativos dos Pataxó, que mediam entre dois metros e meio e podiam chegar a pesar 3kg (Métraux, Nimuendaju, 1946, p. 543).



Figura 3: ilustração de Maximilian de Wied-Neuwied - Fonte: WIED MAXIMILIAN, Prinz Von. **Viagem ao Brasil**. Tradução de Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989. p. 241.

A produção de conhecimento histórico da etnia indígena Pataxó é baseada em relatos externos, ausentando de uma produção escrita pela própria população. As produções culturais

são incisivamente pautadas na cultura oral e não-material, por meio de mitos, cantos, danças e orações. Nas últimas décadas, o resgate cultural dos antepassados Pataxó foi realizável por meio dos relatos de viajantes, por decretos oficiais e outros documentos produzidos de forma exterior à etnia. No entanto, mediante uma iniciativa protagonizada pelos próprios indígenas, observou-se uma transformação significativa no cenário. Ao assumirem a narrativa de sua própria história, utilizando principalmente a ferramenta da história oral, os indígenas passaram a ser reconhecidos como agentes históricos e políticos ativos em sua trajetória. Este avanço na produção de conhecimento não apenas contribui para o resgate de suas histórias, mas também promove a valorização cultural.

1.3 Literatura produzida por viajantes e etnólogos

A fonte mais antiga detalhada sobre a cultura, as práticas e a língua do povo Pataxó é proveniente do relato de viagem do príncipe alemão Maximilian Alexander Philipp zu Wied-Neuwied (1782 – 1867), intitulado *Viagem ao Brasil*, publicado em 1820. Considerado como um dos pais fundadores dos estudos etnográficos no Brasil, o príncipe destaca a variedade de etnias, biomas e culturas que teve contato durante a sua viagem ao Brasil (Nascimento, 2018, p. 57). A obra apresenta diversas populações indígenas, no entanto, nessa discussão destaca-se a presença dos indígenas Pataxó em seu relato. Ao descrever suas características, Wied-Neuwied destacou principalmente a língua, a aparência física e as práticas culturais.

Esses selvagens não têm nenhuma aparência extraordinária, não são nem pintados nem desfigurados; alguns são baixos, a maioria é de estatura meã, um tanto delgados, de caras largas e ossudas, e feições grosseiras. Uns poucos, somente, traziam, amarrados em volta do pescoço, lenços que lhes deram em ocasiões anteriores; o chefe, que não apresentava nada de notável (os portugueses o chamavam de capitão), uma carapuça de lã vermelha e calções azuis, obtidos algures. Comida era o principal desejo deles; deram-lhes um pouco de farinha e cocos, que eles abriam mui destramente, com uma machadinha, arrancando, em seguida, da casca dura, com os dentes poderosos, a polpa branca. A avidez com que comiam era notável [...] (Wied-Neuwied, 1989 [1820], p. 214).

A utilização da terminologia “selvagens” para descrever os indígenas era usual neste período, considerando o trabalho etnográfico de viajantes europeus que enxergavam e descreviam as culturas indígenas como inferiores. O estudo desses relatos de viagem feitas por etnólogos ao Brasil cresceu nos anos de 1960, e inaugurou uma nova perspectiva: as tentativas de dominação europeia na América, África e Ásia ao longo dos séculos XIX e XX não se limitaram a dominação política e econômica, mas estenderam-se também nas representações e estereótipos criados dos territórios colonizados (Costa, 2008, p. 3). Maximilian zu Wied-Neuwied representa essa perspectiva, além de naturalista, era príncipe da Prússia, possibilitando enxergar em seu relato um teor eurocêntrico e uma visão aristocrática do mundo.

Outros viajantes de destaque que citaram os Pataxó, foram Alfred Métraux (1902 – 1963) e Curt Nimuendajú (1883 – 1945). A etnia é citada na obra *Handbook of South American Indians* (1946), organizada pelo antropólogo Julian Steward (1902 - 1972). Esses relevantes nomes da etnologia não descrevem os Pataxó que habitavam o entorno do Monte Pascoal, atendo-se apenas a repetir alguns aspectos de sua localização e modo de vida (Cardoso, 2021, p. 50) provavelmente influenciados por Maximilian zu Wied-Neuwied. Atualmente essa é a configuração do Monte Pascoal e da Terra Indígena Barra Velha, pode-se perceber que a aldeia está inserida na área delimitada do Parque, o que dificultou por um longo período a exploração da terra por parte dos indígenas. Já a área sob a nomenclatura de Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal refere-se ao território resultado do reestudo dos limites de ocupação histórica Pataxó, publicado no ano 2000 e que continua em disputa até a atualidade.

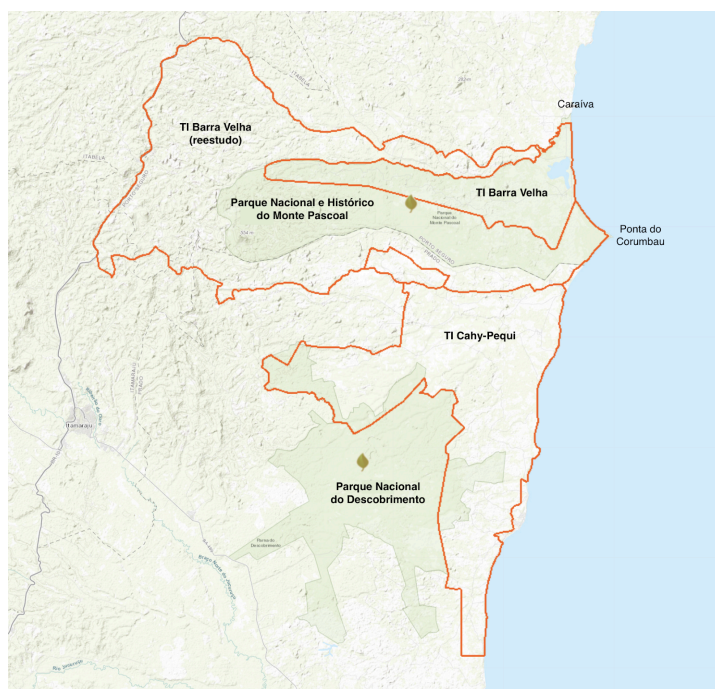


Figura 4: TI de Barra Velha e o Parque Nacional Monte Pascoal - Fonte: Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas do ISA. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/>. Acesso em: 22/07/2024.

Ao considerar uma possível influência de Wied-Neuwied, o etnólogo Curt Nimuendajú inseriu pela primeira vez o etnônimo Pataxó e de outros povos indígenas no que passou a ser denominado de “área cultural leste” (Lowie, 1946). Nimuendajú desenvolveu um mapeamento das populações indígenas do território brasileiro. Um *Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes*⁶ que é frequentemente utilizado nas pesquisas recentes que se propõem a estudar sobre e em conjunto com as populações indígenas no Brasil. Este documento possui tamanha relevância que está inscrito pela UNESCO no Programa Memória do Mundo⁷, porém é importante ressaltar a historicidade desse mapa, que não foi concluído e que possui diversos estudos que se debruçam em preencher as vacâncias deixadas por esse etnólogo na construção do mapeamento dos povos indígenas do Brasil.

A utilização desses etnólogos para o estudo acerca das populações indígenas demanda uma historicização de suas produções. A fim de utilizar os relatos e as contribuições desses

⁶ Para conhecer o mapa desenvolvido pelo etnólogo, acessar: <http://mapa-nimuendaju.eita.coop.br/>.

⁷ O Programa Memória do Mundo é destinado a reconhecer como patrimônio da humanidade os acervos e/ou os documentos de significativo valor cultural, histórico e de memória.

viajantes, é relevante considerar que, no período de suas expedições, o racismo científico possuía grande aceitação dentro da comunidade científica. Contexto que pode ser observado na forma como estes caracterizam as populações originárias como “selvagens”, partindo de uma visão eurocêntrica e dicotômica onde o civilizado é representado pelo europeu branco e o primitivo, pelo indígena.⁸

1.4 Uma etnia homogênea?

A literatura que trata os Pataxó como uma etnia singular não é antiga e vasta. São escassos os registros históricos ou administrativos redigidos ao longo do período colonial e pós-colonial que citam estes indígenas. A quase totalidade de referências à essa etnia tiveram início na década de 1970, após a realização de importantes estudos antropológicos no âmbito do Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB). Figuras de destaque constituíram sua carreira nesse período, como o antropólogo Pedro Agostinho e a antropóloga Maria do Rosário Carvalho. Pesquisadores relevantes para o debate no período, assim como na contemporaneidade (Cardoso, 2016, p. 47).

Destaca-se o avanço dessas pesquisas, e com isso a o reconhecimento inédito da diferenciação de dois grandes agrupamentos denominados Pataxó, um entre o rio São Mateus e o Rio Santa Cruz, conhecidos como Pataxó meridionais e outro agrupamento entre o Rio das Contas e o Rio Prado, reconhecidos como setentrionais (Carvalho, 1977, p. 107).

Complementarmente, os dados disponíveis atestam a existência de vários bandos Pataxó, como já assinalado, que teriam sido contatados em períodos históricos diferentes pelas frentes de expansão da sociedade nacional. Os quatro limites básicos espaciais desses bandos seriam do Rio de Contas ao Pardo, e do rio de St^a Cruz de Cabralia ao São Mateus, como vimos anteriormente. Os denominados Pataxó meridionais teriam sido primeiramente alcançados, igualmente em épocas distintas. O início do

⁸ Para aprofundar o debate acerca das produções etnográficas acerca dos indígenas e o racismo científico, ler: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX**. Editora Companhia das Letras, 1993.

século XIX parece ser, pelo menos explicitamente, a data dos primeiros contatos. (Silva, 2008, p. 395)

Vale destacar que a Aldeia-mãe ou Barra Velha, localizada no extremo Sul do estado da Bahia, é uma das principais habitações Pataxó citadas nos relatos dos viajantes, podendo ser reconhecida pela localização e descrição geográfica. Essa comunidade inicialmente não abrigou apenas indígenas Pataxó: o etnônimo prevaleceu devido ao maior número de indígenas dessa etnia na habitação e por estar localizada em território historicamente ocupado pelos Pataxó (Carvalho, 2008).

Após a criação do agrupamento de Barra Velha, as fontes escritas acerca dessa etnia são escassas: em alguns escritos são identificados como descendentes de Tupiniquins. Considerava-se que não existiam indígenas Pataxós na cidade de Porto Seguro (Carvalho, 1977, p. 84). Esse cenário de invisibilidade do contexto político e social local será modificado após os acontecimentos de 1939 (Santos, 2017, p. 21-22).

Ao deparar-se com uma baixa produção de documentos escritos, a antropologia oferece um percurso alternativo: a utilização de fontes não-escritas. Essa aproximação entre a antropologia e a historiografia brasileira, principalmente no que tange os estudos de populações tradicionalmente orais, possibilitou um avanço na produção de conhecimento em conjunto com as populações indígenas, buscando, em um movimento recente, o respeito às individualidades de cada etnia. O antropólogo e historiador John Monteiro é um expoente para os estudos da história indígena no Brasil e propõe um roteiro básico que os historiadores devem seguir no trabalho da “nova história indígena”. Afirma que o maior desafio que o historiador de história indígena enfrenta não é a simples tarefa de preencher um vazio na historiografia, mas antes, a necessidade de desconstruir imagens e os pressupostos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro (Monteiro, 1999, p. 239).

A atual emergência dos estudos de história indígena no Brasil e a força de um movimento de afirmação da identidade indígena oferecem um relevante ponto de inflexão

para analisar essa homogeneidade com a qual as etnias indígenas são tratadas. Os diversos grupos étnicos foram classificados, desde a colonização, de acordo com os interesses e as compreensões limitadas dos agentes oficiais, possibilitando generalizações e equívocos que misturaram, dividiram e criaram muitos grupos organicamente inexistentes (Almeida, 2019, p. 120). Os definidores étnicos, quando aplicados a grupos como os Pataxó, que ao longo do processo de contato sofreram mudanças, dificultam a detecção de traços culturais distintos entre eles e os demais grupos com os quais interagiram e interagem (Almeida, 2019, p. 119). Discute-se, portanto, os limites e as dificuldades de se considerar a cultura como elemento-chave para definir grupos étnicos.

É nesse cenário que se torna necessário discutir o conceito de etnogênese, pensado inicialmente pela antropologia e abordado no campo historiográfico recente, para pensar o dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma imutabilidade e uma capacidade adaptativa que raramente eram reconhecidas (Bartolomé, 2006, p. 40). É uma construção cultural das distintas experiências sociais e dos diversos sistemas simbólicos, dessa forma, todas as culturas humanas resultam de processos de hibridização. De acordo com João Pacheco de Oliveira (1998, p. 7) é por meio desse processo que se observa a emergência de novas identidades e também de reivindicações de etnias já conhecidas.

A etnogênese apresenta-se como um processo de construção de uma identificação compartilhada, com base na tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva. Uma das lutas das sociedades nativas do presente é a de se construírem como coletividades, sujeitos coletivos para articularem com o Estado melhor preparados politicamente (Bartolomé, 2006, p. 42), que é o cenário de ação dos Pataxó frente à sua ameaça e a de seu território.

Essa nova forma de enxergar a história indígena nas últimas décadas faz com que os processos pelos quais eles passaram sejam objeto de reflexão, de perceber que não houve um fim da etnicidade, mas que essa foi se modificando e se adaptando de acordo com as condições (Hill, 1996, p. 3). É importante destacar que se trata de um conceito que busca renovar identidades duradouras em um contexto de discontinuidades e de mudanças radicais. É sob essa lente que os Pataxó se encaixam, frente a diversas ações violentas e que objetivavam a sua dispersão, esse grupo populacional se reconstituiu, reconquistou sua aldeia e seus conceitos, utilizando-se até mesmo um evento traumático, como é o caso do *Fogo de 51*, como uma parte integrante dessa nova formação identitária. Afinal, a etnogênese apresenta-se como um processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva (Bartolomé, 2006, p. 42)

Nesse mesmo debate, John Manuel Monteiro (2001) nos fornece importantes contribuições, afirmando que essa resistência não se limita a um apego ou a uma tentativa de retorno às tradições pré-coloniais, ancestrais, mas ganha força e sentido com a abertura para a inovação. Uma característica política dos povos indígenas que já era percebida pelos próprios observadores europeus. As atividades dessas populações em conjunto com a coroa envolviam mais do que a manipulação das lideranças nativas por interesses coloniais, trata-se da apropriação por algumas lideranças, dos símbolos e dos discursos dos brancos para buscar um espaço próprio no Novo Mundo (Monteiro, 2001, p. 76).

Durante o século XIX e a primeira metade do século XX, muitos consideravam que os indígenas do nordeste estavam “desaparecidos”, seja devido ao processo de “aculturação” ou a assimilação à sociedade nacional (Pacheco de Oliveira, 1998). Vale destacar que, a transfiguração cultural, ou seja, a adoção de numerosos traços materiais e simbólicos da sociedade envolvente, não implica no enfraquecimento das identidades étnicas, mas na sua

reformulação em um novo contexto (Bartolomé, 2006, p. 49). Qualifico também como etnogênese o constante processo de luta da população Pataxó, que busca se ressignificar a fim de ocupar seu território por meio da mobilização da ancestralidade e do histórico de violência sofrido.

Dessa forma, considera-se os Pataxó como uma etnia multifacetada e em constante adaptação, composta por uma diversidade de populações indígenas que, em razão do agrupamento de 1861, formaram esse grupo indígena diverso conhecido atualmente. O estudo atual sobre a precisão étnica dos indígenas na comunidade de Barra Velha é um tema explorado por vários antropólogos. No entanto, parece mais apropriado propor uma compreensão multifacetada dessa questão (Grunewald, 2008, p. 171). Rodrigo Grunewald (2008) revela em sua pesquisa sobre a comunidade indígena de Barra Velha que o termo "Pataxó", segundo o líder Adalton Pataxó, é uma palavra em Tupi, uma nomenclatura imposta externamente em uma língua diferente da sua própria. Os indígenas dessa comunidade não se autodenominavam como Pataxó; essa terminologia significa "os chegantes do mar", referindo-se àqueles que saíram do interior da mata para estabelecer contato com a região costeira. Essa formação étnica atual não decorre de uma supremacia de uma cultura sobre a outra, mas sim de uma convivência e adaptação consciente desses agentes históricos.

A identificação étnica da comunidade indígena de Barra Velha foi o primeiro problema a ser abordado, e posteriormente, a gênese do aldeamento também passou a compor o debate (Agostinho da Silva, 1974). Utilizou-se a hipótese popularizada por Maria do Rosário Carvalho (1977), na qual os Pataxó eram um bando nômade que divagava pelas matas (Wied-Neuwied, 1989 [1820]), e que foram aldeados e forçadamente sedentarizados em 1861 em algum ponto do Monte Pascoal, às margens do Rio Corumbau. Essa ação, de

acordo com a antropóloga, só foi possível, só foi possível devido ao contato com as populações não-indígenas consideradas civilizadas.

Essa perspectiva disseminada na época e identificada na obra *Viagem ao Brasil* de Maximilian zu Wied-Neuwied, explicita que o “mundo civilizado”, onde os indígenas já haviam sido assimilados à cultura local, contrastava com as florestas e com o mundo natural. Esses lugares eram representados pelas vilas, como a vila do Prado, um local de vida humano e sedentário que é frequentemente contrastado com os Pataxó, selváticos, que não faziam parte daquele ambiente (Cardoso, 2016, p. 48). Os relatos dos viajantes etnólogos que vieram ao Brasil nos séculos XIX e XX iniciaram e deram fôlego a um movimento de tentativa de classificar os grupos étnicos da América do Sul, utilizando de classificações linguísticas, culturais e geográficas (Cardoso, 2016, p. 50). É relevante compreender que esse movimento de classificação é uma marca da colonialidade da epistemologia do conhecimento⁹, feita de forma externa às próprias etnias, considerando conceitos estranhos a eles. Cenário que tem a suas raízes tão profundas na América Latina que ainda possui considerável utilização de terminologias, classificações e conceitualizações externas as populações indígenas, a fim de compreender sua história.

1.5 Cenário político brasileiro: antecedentes do *Fogo de 1951*

1.5.1 A política indigenista brasileira

A persistência da violência contra as populações indígenas no Brasil ao longo da história constitui uma temática crucial para a compreensão das transformações nos modelos de governo e na permanência da condição marginalizada dos indígenas. A narrativa hostil da

⁹ Para ampliar o debate acerca da colonialidade, ler: CASTRO-GOMES, Santiago. **Pos-colonialidade explicada as crianças**. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento 2021; DUSSEL, Enrique. **1942: el encubrimiento del outro**: el origen del mito de la modernidade. Bogotá: Anthropos, 1992; LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000. QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (org.). **Los conquistados**: 1942 y la población indígena de las Americas. Bogotá: tercer Mundo -Libri-Mundi, 1992, p. 437 – 447;

história dos indígenas no Brasil é mascarada pela retórica protetora, marcante no discurso popular e estatal. Como destacado por Cardoso Oliveira (1988, p. 22), baseava-se em uma teoria evolucionista evolucionista¹⁰ (Schwarcz, 1993) pautada na ideia de preservar a sobrevivência dessas populações enquanto passavam de um estado evolutivo considerado menos avançado para um estágio mais progressivo na escala de desenvolvimento humano.

Essa temática é relevante para compreender a forma como os tipos de governo mudam, desde os democráticos, aos autoritários, porém suas relações com os indígenas permanecem quase inalteradas. Marcada por uma visão eurocêntrica de passividade dos indígenas, de necessidade de tutela, de desapropriação territorial e de desrespeito cultural, essa é a realidade que as populações originárias enfrentaram por séculos e permanecem enfrentando. Desde as casas para a sua fundação, até a sua decadência, são importantes para compreender o vínculo entre as fases de prosperidade do desenvolvimento capitalista e a necessidade de uma política indigenista que correspondesse aos seus anseios (Gagliardi, 1989, p. 286)

No início do século XX, a relação entre o Estado brasileiro e os indígenas possui um importante catalisador: o Sistema de Proteção ao Índio (SPI), criado originalmente em 1910 com a nomenclatura de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)¹¹, por meio do Decreto nº 8.072, inaugurado em 7 de setembro do mesmo ano (Ribeiro, 1962, p. 21). Órgão que inicialmente integrava o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Em 1914, a responsabilidade sobre trabalhadores nacionais foi transferida para o Serviço de Povoamento do Solo. Isso converteu o antigo

¹⁰ Os evolucionistas sociais defendiam que a cultura se desenvolveu em estágios sucessivos, entendidos como obrigatórios a partir de organizações econômicas e sociais específicas, que toda a humanidade deveria passar, no campo hierárquico do mais simples ao mais complexo. Ou seja, toda humanidade deveria percorrer as mesmas etapas de progresso evolutivo. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p 57 e 58.

¹¹ Para aprofundar o contexto de criação do SPILTN, ver: GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.

SPI em Sistema de Proteção aos Índios (SPI), atuando diretamente e exclusivamente na questão indígena (Ribeiro, 1962, p. 22).

De acordo com o antropólogo e historiador Darcy Ribeiro (1962, p. 22), o SPI:

O SPI previa uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, junto com os sertanejos (Ribeiro, 1962, p. 22)

Com o objetivo de assegurar o controle por vias legais de ações recorrentes consideradas como ilegais, o SPI representou um novo poder estatizado que seria exercido sobre as populações indígenas e seus territórios. Para isso, foram adotados métodos e técnicas educacionais que controlariam este processo, estabelecendo mecanismos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas (Freire; Pacheco de Oliveira, 2006, p. 113).

Pela primeira vez, com o Decreto nº 9.214 de 15 de dezembro de 1911, foram estatuídas como princípio de lei o respeito às etnias como povos que seriam reconhecidos culturalmente com as suas especificidades, exercendo o direito de professar suas crenças e de viver do modo como sabiam fazê-lo (Ribeiro, 1962, p. 23). No período de início da atuação do SPI a sociedade estava acalorada por um debate que pairava sobre a imprensa do país e a comunidade científica acerca dos indígenas hostis. Populações que estavam obstruindo a expansão industrial e nacional, impedindo o avanço da construção de linhas ferroviárias e telegráficas (Stauffer, 1959, p. 75). Nesse cenário, as ações de proteção e respeito à diversidade cultural indígena propostas inicialmente pelo SPI não foram concretizadas em medidas protetivas para as populações originárias.

Com os crescentes conflitos foram travados entre indígenas e agentes vanguardistas da civilização ocidental, depois dos anos de 1900 (Stauffer, 1959, p. 86). Pelo modo agressivo e vertiginoso que caracterizou a extensão das linhas telegráficas para o interior do país, desenvolveu-se nas populações étnicas que ali residiam um sentimento de desconfiança e medo face à exploração. Em alguns casos, esse sentimento transformou-se, em resistência

contra os elementos da civilização do homem branco, nesse caso, representando a tentativa de uma modernização eurocêntrica (Stauffer, 1959, p. 90).

Esse movimento ocorreu concomitante ao surgimento de um indigenismo, que é, de acordo com o historiador João Pacheco de Oliveira (2004, p. 45-46), um conjunto ideológico no qual os grupos étnicos homogêneos, exteriormente agrupados e caracterizados como indígenas, emergem como um problema: a questão indígena e, em decorrência desta são formuladas soluções. A política indigenista refere-se à tradução dessas práticas discursivas indigenistas hegemônicas em ações estatais. Estas vão além das ações dos postos indígenas do Sistema de Proteção ao Índio (SPI), pautando-se em legislações, normas de ações, estatutos etc. (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 46). Como principal exemplo, tem-se o debate acerca da tutela do SPI sobre os indígenas, formalizada na lei nº 5.484 de 27 de junho de 1928 e no Código Civil de 1916.

A formulação de uma política indigenista que tinha como figura principal do Sistema de Proteção ao Índio (SPI), foi pensada sob princípios positivistas que foram propagados dentro da carreira militar. Esse positivismo teve um impacto significativo nas políticas indigenistas do país, já que buscava a “integração” dos povos indígenas à sociedade nacional, refletindo a visão de progresso e civilização defendida pelos positivistas. Um dos principais princípios do positivismo era a crença no progresso como um objetivo a ser alcançado. Nesse contexto, o SPI implementou políticas educacionais com o intuito de transmitir valores e conhecimentos da sociedade dominante, moldando os indígenas segundo os padrões positivistas de racionalidade e moralidade (Cunha, 2008). Essa abordagem, no entanto, era paternalista e frequentemente ignorava as culturas e tradições dos povos indígenas, refletindo uma visão etnocêntrica que considerava as práticas indígenas como "inferiores" (Duarte, 2014).

Ampliando o horizonte de pesquisa, observa-se também a continuidade dessa forma de enxergar o indígena como agente passivo, propagada pelo Sistema de Proteção ao Índio (SPI) e intensificada durante o Estado Novo. Nesse sentido, vale destacar que o caráter marcadamente contraditório do SPI: enquanto se propunha a respeitar as terras e cultura indígena, agia transferindo-os e liberando seus territórios para a exploração, ao mesmo tempo em que se reprimia práticas tradicionais e impunha uma pedagogia que alterava o sistema produtivo indígena (Freire; Pacheco de Oliveira, 2006, p. 115).

Adepto dessas ideias, o General Cândido Rondon, que esteve à frente da organização do SPI por vários anos, foi uma das figuras centrais na trajetória do órgão indigenista. De acordo com o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 22) ideia de progressão linear do indígena propaganda pelo SPI, de um estado selvático, de barbárie, finalmente, para a civilização, assegurava um reconhecimento da necessidade de uma política protetora que garantisse o funcionamento pleno dos mecanismos evolucionistas. Porém, ao mesmo tempo, impunha ao indígena um único caminho, o de sua inevitável civilização nos termos definidos pela tradição ocidental europeia.

Nesse contexto, a exposição do historiador Darcy Ribeiro (1962, p. 23) possui uma perspectiva contrária, afirmando que, o regulamento do SPI marca uma nova era para os indígenas, a qual a civilização brasileira abriria mão, ao menos por lei, do dogmatismo religioso e do etnocentrismo que até então não admitia outra fé ou moral, senão a própria. Vale destacar que pouco mais de 20 anos separam a publicação dessas duas obras em questão, *A política indigenista* de 1962, de Darcy Ribeiro e *A crise do indigenismo* de 1988, de Roberto Cardoso de Oliveira. As diferenciações de perspectivas dos dois autores demonstram uma mudança na epistemologia de pensar as ações realizadas com os indígenas no processo inicial da política indigenista brasileira.

Além das diferenças temporais, é importante destacar a relação estrita que Darcy Ribeiro mantinha com o SPI entre 1947 e 1956 no cargo de etnólogo (Ribeiro, 1991, p. 38), vinculado a Seção de Estudos, criada no início da década de 1940¹² com o objetivo de registrar a cultura e os costumes das populações indígenas assistidas pelo serviço. A criação da Seção de Estudos, acompanhada pela política varguista de “expansão territorial e colonizadora” representa também um contexto de formação do campo de atuação das ciências sociais (Bigio, 2000). A figura de Darcy Ribeiro pode ser vista como uma representação de uma época específica na história das ciências sociais, especialmente a antropologia ligada à temática indígena. As suas atividades e preocupações refletiam, portanto, um duplo objetivo de: realizar pesquisas etnológicas sobre as populações indígenas e também de proporcionar ao SPI assistência científica no aprimoramento de seus métodos assistenciais (Mattos, 2011, p. 2015). Porém, é relevante destacar que seus escritos eram marcadamente influenciados pelos interesses do SPI, ligado ao governo federal com objetivos enunciados de proteger a cultura, a língua e a terra indígena do país (Brito, 2017, p. 74), sob os preceitos de uma teoria protecionista, que não considerava os indígenas como atores de sua própria história, e sim seres que necessitavam de tutela.

A etnologia do período de criação e dos anos de funcionamento do SPI estavam direcionados a olhar as populações indígenas sob um aspecto eurocêntrico, sob uma perspectiva exótica. Não se considerava como tarefa primordial a busca por soluções para os problemas sociais que os indígenas enfrentavam (Ribeiro, 1962, p. 27). Esse cenário apenas se modificará nos anos de 1970 e 1980, quando o Sistema de Proteção ao Índio (SPI) é extinto e cria-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no ano de 1967. Durante a existência do SPI como órgão de tutela indígena, as relações interétnicas, entre os indígenas e

¹² Criada por meio do decreto lei nº 10.652 de 16 de outubro de 1942 a Seção de Estudos (SE), um desdobramento do Serviço Etnográfico, concebido em 1941, com o objetivo de desenvolver pesquisas etnográficas para o SPI.

os não-indígenas, não podiam ser pensadas fora de um quadro institucional, o Estado era o principal mediador interno dessa relação (Smith, 1969, p. 430).

A criação e atuação do SPI revelaram-se muito mais incômodos do que se imaginava. Ao ser colocado em prática, o programa opunha-se a centenas de potentados locais, cujos negócios se baseiam na exploração da mão-de-obra indígena, e cujos projetos de riqueza se assentavam em perspectivas de usurpação de suas terras (Ribeiro, 1962, p. 36). Nesse sentido, é importante destacar que Darcy Ribeiro (1962) atribui constantemente um papel salvacionista à ação do SPI, uma característica que não é suficiente para descrever toda trajetória e ações desempenhadas por esse órgão.¹³

Na região do Nordeste do Brasil, mais especificamente no estado da Bahia, a modalidade de atuação característica do momento inicial do SPI era a implementação de um aparato de sujeição dos povos indígenas da região por meio de expedições. Com a atuação destas, tentou-se estabelecer a ordem e pacificar o sertão do país, local comumente representado como imperativo do caos, conflito, da desordem, violência, e da lei do mais forte (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 49-50). As ações direcionadas ao controle dos indígenas eram concebidas pelos inspetores do SPI como palco no qual os fazendeiros, auxiliados pelas autoridades locais, impunham os seus interesses por intermédio da aplicação da violência contra essas populações.

Diante desse quadro, os postos indígenas seriam implantados como microcosmo da sociedade nacional, no qual “as relações sociais e o processo de valorização do espaço seriam conduzidos de forma racional, por meio da ação do SPI” (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 50).

¹³ A fim de esclarecer acerca das ações contraditórias do Sistema de Proteção ao Índio no seu período de existência, ver: OLIVEIRA, Leônia Ramos; OLIVEIRA, Lilia Ramos. Atuação do serviço de proteção aos índios (SPI) entre o povo Karipuna. 2023; DE ALMEIDA, CARINA SANTOS; OLIVEIRA, LEÔNIA RAMOS; OLIVEIRA, LILIA RAMOS. “Mas que tipo de proteção era essa?!” Os povos indígenas de Oiapoque e o Serviço de Proteção aos Índios; SANTOS DE ALMEIDA, Carina; RAMOS OLIVEIRA, Leônia; RAMOS OLIVEIRA, Lilia. " No tempo do SPI": proteção e indianidade entre os povos indígenas de Oiapoque. **Revista Tellus**, v. 19, n. 38, 2019.

Mas, na realidade, os postos indígenas tornaram-se empresas estatais que buscavam controlar não apenas as interações entre a população indígena e sertaneja, como também os processos de valorização e circulação dos recursos fundiários (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 56).

O Posto Paraguassú foi instalado no sul da Bahia em 1926 e propunha, como os outros postos sob a administração do Sistema de Proteção aos Índios (SPI) estabelecer uma tutela sob os indígenas significava exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico (Cardoso Oliveira, 1988, p. 52). De acordo com Lima (2012) o principal interesse era pacificar os indígenas considerados “selvagens” por razões diversas: alguns destes povos se encontravam em estado de guerra com a população não-indígena, sendo assim geralmente considerados obstáculos para a ocupação do interior. Cenário que ocorreu no sul da Bahia também, que resultou na criação deste posto.

Nesse contexto, percebe-se a ação tradicional de violência estatal contra as populações originárias no Brasil. O SPI, órgão que, em sua ação, idealmente protegeria os interesses e respeitaria as diversidades indígenas, na realidade encontrava-se em um cenário contrário. A violência como política de controle dessas populações está presente desde o período da chegada dos portugueses ao Brasil, que apenas modificou sua roupagem para uma violência institucionalizada representada por um órgão estatal. Essa violência sistêmica é resultado direto de um processo histórico de inferiorização do outro que, no caso das populações indígenas, possuem seus direitos violados tradicionalmente. No período colonial, por meio da fé cristã e por serem considerados pagãos e hereges; no século XIX, baseando seus preconceitos nos conceitos cientificistas e afirmando que os indígenas eram seres a-históricos; na contemporaneidade, esses preceitos utilizam-se de uma nova roupagem, os indígenas representam uma falta de progresso, uma inexorabilidade associada diretamente a

ideia de evolução eurocêntrica e branca, que os acompanha durante toda a sua história após o contato com os portugueses (Brighenti, 2015, p. 107).

O Sistema de Proteção ao Índio (SPI) sofreu muitas denúncias de violações dos direitos dos indígenas no início da década de 1960, que ganharam manchetes nos principais jornais do país e da Europa (Brighenti, 2015, p. 110). A crise do SPI coincidiu com a reformulação do aparato estatal pelos militares após o Golpe de 1964. Impossibilitado de negar as ações violentas realizadas contra os indígenas sob comando do SPI, o Ministro do Interior, Albuquerque Lima, criou inquéritos para apurar as irregularidades do órgão (Portaria nº 239 de 1967) (Brighenti, 2015, p. 110). Jader Figueiredo foi nomeado como um dos coordenadores desse inquérito e percorreu o Brasil para relatar os abusos em relação aos agentes do SPI contra os indígenas no período final da existência do órgão. Ele produziu um relatório de 4.942 páginas, conhecido como “Relatório Figueiredo”¹⁴, identificando nesse documento crimes cometidos contra os indígenas pelos membros do SPI (Figueiredo, 1968). Durante o trabalho dessa comissão, foram assinalados 134 casos de inquéritos abertos, mais de 200 demissões, anulação de medidas administrativas, ameaças de morte, entre outras ações (Figueiredo, 1968). Com a gradual entrada dos indígenas no cenário político, as acusações externas em relação às suas ações violentas, juntamente com os acontecimentos de 1964, o Sistema de Proteção ao Índio viu-se fadado à extinção, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio, a FUNAI.

Em relação a atuação do SPILT, do SPI e da Funai no contexto do sul da Bahia, ao tratar do primeiro e do segundo, as ações de atração e pacificação foram realizadas na região, porém, de acordo com Sonia Otero Coqueiro, a documentação produzida por eles referenciam

¹⁴ Para aprofundar o estudo acerca do Relatório Figueiredo, ver: DE ARAÚJO, Rayane Barreto. O relatório Figueiredo e as violações dos direitos indígenas nas páginas do Jornal do Brasil (1965-1968). **Espaço Ameríndio**, v. 12, n. 2, p. 213-213, 2018; DE BARROS LIMA, Gabriella Neves; BEZERRA, Ricardo Jose Lima. Política e extermínio de povos indígenas na ditadura militar: uma análise das instituições SPI e FUNAI através do Relatório Figueiredo. **Revista JRG de Estudos Acadêmicos**, v. 6, n. 13, p. 1302-1332, 2023; OLIVEIRA, Aline Nóbrega de. Civilização ou barbárie?: a política estatal de extermínio indígena no Relatório Figueiredo (1967-1968). 2018.

os indígenas e suas etnias de forma genéricas, demonstrando pouca preocupação com a diversidade e dificultando o acesso às informações precisas. É sabido que houve a criação de um posto indígena no sul da Bahia no período do SPI, em 1926, do Posto Paraguassú, que contava em 1930 com indígenas Pataxós e Camacans de Jequitinhonha, Rio Pardo, Cachoeira de Itabuna e Gongogi (Brêa Monteiro, 2002, p. 369) e posteriormente outras etnias passaram a compor este posto. Porém, é relevante pontuar que os Pataxós que foram atraídos para dentro do controle do Posto Indígena não correspondem aos Pataxó da comunidade indígena de Barra Velha, mas é interessante destacar a realidade da etnia em outras localidades.

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada pela lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1964, é caracterizada como um órgão substitutivo do SPI. Foi pensada com a finalidade de continuar o exercício da tutela do Estado sobre os indígenas, tendo como seus princípios de ação de natureza igual ao SPI, “respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais” associado à “aculturação espontânea do índio” e à promoção da “educação de base apropriada do índio visando sua progressiva integração na sociedade nacional” (Magalhães, 2003, p. 85-86). Porém, na prática, o respeito à cultura indígena estava subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança como política prevalecente (Freire; Pacheco de Oliveira, 2006, p. 131).

É importante destacar que esse cenário inicial de continuidade do SPI se modifica nos primeiros anos, mudanças estas principalmente ligadas às estruturas administrativas que, nesse momento, atendiam os interesses dos governos militares (Bringhenti, 2015, p. 113). A sua atuação foi dinamizada, abrangendo a exploração de recursos naturais e das produções agrícolas e pecuárias nas terras indígenas, efetuado por meio de seu Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI), criado para aprimorar a exploração das Terras Indígenas e transformar a FUNAI em uma empresa rentável (Bringhenti, 2015, p. 113).

O sul baiano adquiriu relevância econômica a partir do final do século XIX, em razão do incremento do cultivo do cacau, que se tornou o principal produto de exportação da região, resultando em um aumento populacional nas primeiras décadas do século XX (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 71). Para além de um aumento demográfico, o interesse por parte do governo federal no extremo-sul da Bahia também se tornava robusto. A relação entre Estado-novo e os indígenas da Bahia é relevante para compreender as ações que iniciaram os acontecimentos que resultaram no *Fogo de 1951* na comunidade indígena Pataxó de Barra Velha, principalmente no que tange ao processo de criação do Parque Nacional Monte Pascoal.

1.5.2 O Estado Novo e a relação com os indígenas

O período entre 1937 e 1945 que corresponde ao Estado Novo é relevante para compreender a relação entre o Estado e os indígenas. Esse panorama fornece relevantes informações para analisar os tipos de ações empenhadas pelo ex-presidente Getúlio Vargas em relação às populações originárias e os seus territórios. Duas importantes atividades desse período são a Marcha para o Oeste e o extenso interesse no que posteriormente será chamado de Costa do Descobrimento, no extremo sul da Bahia.

Com objetivo de contrabalançar o enfraquecimento de seu poder e prestígio político, o Estado Novo lançou-se em um programa de desenvolvimento de transportes e comunicações, escrito por Francisco Oliveira Vianna, consultor do Ministério do Trabalho durante o Primeiro Governo Vargas, buscando realizar uma integração do Brasil por meio da construção de linhas telegráficas (Stauffer, 1959, p. 78). Para além desse fator, havia o agravante das dificuldades financeiras e a fraqueza militar, temendo a violação das fronteiras

do oeste do país (Stauffer, 1959, p. 79). Com esse intuito, em 1938 é lançado o projeto visando proteger o território a partir do povoamento do interior¹⁵.

No campo simbólico, a ideia de construção de uma identidade nacional durante o governo de Vargas se apoia na figura idealizada do indígena, e na construção de uma nação unificada que deveria ser feita em moldes positivistas. Para o historiador Boris Fausto (2001, p. 25), a ideia de regime autoritário é visto como um caminho privilegiado para “criar” a nação. Essa perspectiva fez parte do plano de governo autoritário de Getúlio Vargas, que buscava na figura do indígena, um passado comum para a assimilação e a invenção de uma nação brasileira.

As populações indígenas tornam-se figuras relevantes para esse processo de construção de um novo Brasil, e Vargas volta-se para o valor simbólico desses povos, como forma de assegurar aos próprios indígenas que a Marcha para o Oeste distribuiu terras para os que viviam na região afetada pela extensão (Garfield, 2000, p. 15). A política indigenista no Estado Novo é marcada por um projeto ambíguo moldado por fatores históricos e sociais, um cenário em que os indígenas emergem como interlocutores sociais (Garfield, 2000, p. 14). A centralidade presente desde o período do romantismo na figura do indígena, pode ser observada com outras roupagens principalmente na literatura nacional. Local estes não são mais enxergados como indivíduos que viviam e morriam caçando nas matas, mas como o bom selvagem, um indígena idílico, personagem de um romance ameno (Ribeiro, 1962, p. 10).

A redescoberta do indígena fez parte da campanha governamental para popularizar a Marcha para o Oeste (Garfield, 2000, p. 15). Ao passo que, a relação entre estes e a

¹⁵ Para um estudo aprofundado acerca da Marcha do Oeste, ver: Almeida, Thays Fregolent de. (2018). Um Brasil em movimento: a Marcha para o Oeste. *Epígrafe*, 6(6), 337-345; CANCELLI, Elizabeth. O Estado Novo em Marcha para o Oeste. Editora CRV, 2017; OLIVEIRA, Rosimar Regina Rodrigues de. A “marcha para o oeste” no Brasil: entre a civilização e o sertão. Tese (doutorado) - GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, v. 20, p. 13-36, 2000. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, São Paulo, 2013.

“civilização” era marcada pela dicotomia discursiva: “nessa marcha, dezenas de milhares de selvagens brasileiros, que habitam as florestas, serão conduzidos à civilização para cooperarem pela grandeza do Brasil” (Ildefonso Escobar, 1940). É uma nova tentativa de conduzir os indígenas à civilização, ao mesmo tempo que o civilizado seria responsável pela marcha e pela grandeza do país. Essas considerações apontam para a associação direta das comunidades indígenas com o primitivo, localizadas a Oeste, em oposição ao civilizado, representante do progresso, ao Leste, no litoral do Brasil (Rodrigues Oliveira, 2013, p. 117).

O indígena, nesse período, assume um papel de centralidade no âmbito propagandístico da Marcha para o Oeste, apresentando a relação do Estado-nação com essas populações sob uma ótica idealizada (Américo, 2018). Marechal Cândido Rondon, primeiro diretor do SPI, corrobora para a representação do indígena como amigo, guerreiro e confiante: “eles nos deram a base do novo caráter nacional”, exultou ele, “resistência, bravura, generosidade e honestidade trazidos pelo índio à formação do nosso povo, eis o que consideramos precioso, tanto no passado como ainda no presente” (Rondon, 1940, p. 21-22). A imagem manufaturada dos indígenas assegurou a elaboração de um discurso no qual, assim como os indígenas ofereceram assistência ao estabelecimento dos portugueses no Brasil, eles colaborariam com a campanha de civilidade de Vargas (Garfield, 2000, p. 17).

O Estado Novo é um refundador do movimento dos bandeirantes que seria responsável por concretizar o que foi iniciado no século XVI: a conquista e a consolidação do próprio território a partir de um espírito de união. As principais áreas afetadas foram os estados do Goiás, Mato Grosso, Acre, Rondônia, Amazonas, regiões etnolinguísticas dadas por abandonadas, ainda que interconectadas pelas linhas telegráficas cravadas pela Comissão Rondon (Monarcha, 2019, p. 281).

Diversas propagandas do período utilizavam-se do mito da colonização, como se o Brasil passasse por uma nova colonização, desta vez interna e coordenada por Getúlio Vargas

(Souza, 2021, p. 37). O processo da Comissão Especial, corrobora com essa perspectiva, ao buscar a exata situação geográfica da chegada dos portugueses à costa da Bahia. Nesse cenário, é extremamente significativo empreender um processo de localização do local exato da chegada dos portugueses ao território brasileiro, como objetivava a Comissão Especial. Essas e diversas outras ações do Estado Novo, sob a liderança de Getúlio Vargas, auxiliam a compreender a relação de violência histórica do Estado com as populações indígenas, um cenário que reinventa formas, mas cujo conteúdo se mantém: o preconceito anti-indígena, muito arraigado socialmente.

A política referente aos indígenas se manteve muito similar nos anos de 1950, porém, esse período foi marcado por importantes transformações socioeconômicas, principalmente voltada para a industrialização do país e na busca pela internacionalização. Nesse sentido, com o aumento da participação do Governo nos investimentos e no aumento da entrada de capital estrangeiro o Brasil entra em uma fase economicamente diferente (Tavares, 1981). É nesse cenário que o interesse pela construção de um porto no sul da Bahia, local onde se fixam os indígenas Pataxó, pode ser visto também como um resultado desse interesse econômico por tornar o Brasil mais focado para o mercado externo.

1.6 Os acontecimentos que levaram ao *Fogo de 1951*: Comissão Especial e o Parque Nacional Monte Pascoal

A Constituição de 1937 outorgada por Getúlio Vargas no Estado Novo inaugurou a prerrogativa da preocupação com a história natural, pois, com o estabelecimento do Decreto-lei de 1937, ela instituiu a proteção do patrimônio nacional por meio do instrumento do *tombamento*, estabelecendo que os monumentos naturais, os sítios ou paisagens de feição notável, seja por característica natural ou humana, também deveriam ser passíveis de preservação (Scifoni, 2003). Mesmo que o debate tenha se modificado durante o tempo, a

prerrogativa resultou no tombamento de algumas áreas na cidade no Rio de Janeiro (Scifoni, 2003) e, na década de 1940 possibilitou a iniciativa de tombamento do Monte Pascoal e seu entorno como área de preservação ambiental e símbolo nacional (Pereira, 2012, p. 45).



Figura 5: Monte Pascoal - Fonte: Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/mata-atlantica/lista-de-ucs/parna-e-historico-do-monte-pascoal/informacoes-sobre-visitacao-parna-e-historico-do-monte-pascoal>. Acesso em: 26/09/2024.

Essa maior intervenção do Estado no que diz respeito ao patrimônio cultural e natural do país é o resultado de uma busca pelo ideal de nacionalidade ensaiado e pretendido por Getúlio Vargas (Pereira, 2012, p. 44). Na década de 1930, o arrendamento de terras emergiu como procedimento predominante de operacionalização da estratégia de conhecimento oficial de grupos e territórios indígenas (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 60). Essas ações coexistiram com outros expoentes utilizados para implementar a regularização fundiária em unidades territoriais indígenas: os contratos de extração de recursos florestais (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 60). Porém, é relevante destacar que o território indígena é supostamente constituído por limites naturais, prévios aos processos históricos dinâmicos de apropriação simbólica e

empírica do espaço, nos quais os grupos indígenas constroem a sua territorialidade (Peres, 2011, p. 326). No período final da década de 1930 a ênfase da ação indigenista na regularização fundiária verificou-se em vários postos indígenas do Nordeste, intensificando-se no período de avanço da extração de madeiras (Pacheco de Oliveira, 2004, p. 62).

Nesse cenário, o extremo Sul da Bahia foi alvo da atenção do governo nacionalista do Estado Novo, e de Landulfo Alves de Almeida, nomeado interventor federal da Bahia por Getúlio Vargas (Carvalho, 2009, p. 508). Na região onde se estabeleciam os Pataxó, objetivava-se a construção de um porto, cuja fonte de recursos provinha da cobrança de impostos sobre madeiras e, em grande parte, da criação do Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP) (Carvalho, 2009). A idealização da criação do PNMP foi prevista pelo decreto nº 11.892, no qual objetivava “o completo levantamento topográfico do Monte Pascoal, sua exata situação geográfica, bem como traçados que mais diretamente o [ligassem] às cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia” (Bahia, 1941).¹⁶

A primeira medida oficial visando a implementação do Parque foi a constituição no mesmo decreto de 1941 de uma Comissão Especial do levantamento topográfico da região (Carvalho, 2009, p. 508). O avanço nas terras Pataxós se manteve controlado durante um relevante período de tempo devido à resistência dos próprios indígenas e à presença do Monte Pascoal, que funcionava como fronteira física e político-administrativa da região, impedindo a livre expansão do sistema de exploração de terras e mão de obra regional (Carvalho, 1977, p. 57). Como chefe desta Comissão Especial, o engenheiro Aurélio Costa Barros realizou o reconhecimento da topografia do Monte Pascoal. A liderança escolhida era comumente referenciada pelos indígenas como Dr. Barros, como se pode observar no relato a seguir: “O chefe do grupo, o engenheiro Dr. Barros veio demarcar a região, Manoel se lembra de

¹⁶ Decreto na íntegra: BAHIA. Decreto nº11.892 de 2 de maio de 1941. Constitue uma Comissão Especial a fim de fazer o levantamento topográfico do Monte Pascoal. Palácio do Governo do Estado da Bahia, em 2 de maio de 1941. Landulpho Alves, Interventor Federal – Lafayette Pondé – Isaiás Alves – Delsue Moscoso.

alguns dos nomes dos membros de sua equipe: Milton, Darque, Aurélio e o Renato.” (Vieira Oliveira, 1985, p. 12). Os limites demarcados com esse trabalho de topografia coincidem com as áreas tradicionalmente ocupadas pelos indígenas Pataxó. Acerca da demarcação do PNMP e da medição do Dr. Barros:

Eles diziam que tinham vindo demarcar as terras indígenas daquela região. Diziam que as terras eram nossas, mas estavam demarcando... Somente no final do trabalho ficamos sabendo por este Dr. Barros, que ia ser criado um Parque Florestal, que de agora por diante nós não podíamos derrubar mais árvore na mata e que só podia fazer roças na capoeira. Falava também que nós seríamos removidos do nosso território que era dentro do Parque, por que era assim que o governo queria... (Professores Pataxó, 2007, p. 10).

O relato do indígena Pataxó Mané Súia presente na obra *Barra Velha: o último refúgio*, de 1985, oferece uma multiplicidade de detalhes acerca desse trabalho topográfico¹⁷ do que posteriormente seria nomeado Parque Nacional Monte Pascoal.

O índio Manoel Braz, também conhecido como Mané Súia, estava em Caraíva numa tarde quando viu chegar um grupo de oito homens. Traziam enorme bagagem. Aparelhos que nunca tinham visto, mochilas e umas caixas pesadíssimas. O chefe do grupo disse chamar-se doutor Barros. Era engenheiro Viera demarcar as terras da região [...] logo foi contratado para trabalhar com o grupo. Estavam precisando de gente para ajudar no serviço [...].

Depois de algum tempo voltaram para completar a demarcação, gastando para isso mais três meses [...]

O Súia [um importante indígena que viveu no período - Manuel Súia] conta que no final do trabalho o doutor Barros vinha explicando que ia ser criado um parque florestal naquela área e, que eles não deveriam mais derrubar árvores. Deveriam fazer roças apenas nas capoeiras e o melhor mesmo seria procurar logo outras colocações. Ninguém poderia ficar naquela área. O governo ia criar o parque e todos teriam que sair dali (Vieira de Oliveira, 1985, p. 13-15).

¹⁷ O engenheiro responsável contou com a colaboração de alguns indígenas para o transporte de equipamentos, a abertura de picadas na mata e a fixação de marcos de concreto no chão, marcos estes que foram reconhecidos anos depois por Manuel de Suia. O primeiro marco foi localizado na estrada que liga Barra Velha à Caraíva, marco da Areia Branca, com as coordenadas de S16°50.611' W39 08.737' BRG 27° /DIS 6.41/ TRK 23° /GS 01,02. O segundo Marco, o Marco do Ferrinho, fica à margem da lagoa de Barra Velha, sob as coordenadas (S 16° 49.539' W39° 08.841' BRG 30° DIS 5.19° TRK 13° GS 0.0-0.2). O terceiro marco fixado em Caraíva, no local denominado Mangalô, propriedade da suíça Merreille Immer (S 16° 48.217' W39° 08.994' BRG 35° DIS 372 TRK 160° GS 0.0/0.2.). E o quarto marco está localizado na aldeia de Barra Velha (S 16° 51.340' W39° 09.033' BRG 29o DIS 7.28 TRK 23° GS 01/05). O último marco é Cadinho, do outro lado do rio Caraíva (Carvalho, 2009, p. 211), que não possui as coordenadas definidas na obra de referência.

Dois anos após o trabalho de medição do Monte Pascoal, é publicado no Diário Oficial do estado da Bahia o Decreto-lei nº 12.729, no dia 19 de abril de 1943 que cria o Parque Nacional do Monte Pascoal. O Monte Pascoal é elevado a monumento nacional, com objetivo de perpetuar a memória do acontecimento histórico que supostamente teria dado origem à nação: a chegada dos portugueses no em 1500 (Cancela, 2020, p. 41). Além disso, buscavam a preservação de seus aspectos naturais e paisagísticos, da fauna e da flora típicas da região segundo normas científicas, a conservação das belezas naturais e a promoção da organização de serviços e atrativos que pudessem desenvolver o turismo (Bahia, 1943).

De acordo com o seu Art.3, fica reservada, para a constituição do PNMP, uma área delimitada em relação ao Monte Pascoal, enquanto o Art. 4º autorizava o governo do Estado a desapropriar, quando necessário, as terras e benfeitorias pertencentes a terceiros, incluídas na área demarcada (Bahia, 1943 *Apud* Carvalho, 2009). É importante destacar que não há, ao longo dos trâmites, qualquer referência à presença indígena na área delimitada. A inexistência de referências a sua presença não decorre, de acordo com Carvalho (2009, p. 508), do desconhecimento ou de qualquer dificuldade de localização, mas de um deliberado não-reconhecimento. Esse cenário é compreendido como uma relação direta com projeto de constituição da identidade nacional do Estado Novo, cuja valorização incidia sobre um padrão ideal de nação e nacionalidade, em detrimento das expressões étnicas de populações originárias ou imigrantes (Carvalho, 2009, p. 508). O novo regimento do SPI inaugurado em 1942 por meio do Decreto 10.652, definia o dever do órgão de prestar assistência e proteção ao indígena, garantir a posse efetiva da terra, fazer respeitar a organização interna da etnia, punir os crimes contra eles praticados, demarcar suas terras, estudar suas origens, línguas, ritos, hábitos e costumes, buscando prestigiar as suas próprias tradições (Gagliardi, 1989, p. 277). Essa perspectiva demonstra uma posição humanista com o indígena, objetivo inicial do SPI em sua idealização, demonstrando a procura de componentes ideológicos genuinamente

nacionais para fortalecer o regime político que Getúlio Vargas criou com o golpe de Estado de novembro de 1937 (Gagliardi, 1989, p. 278).

Em uma perspectiva contrária ao relatório publicado em 1943, Leandro Braz dos Santos (2017, p. 28) afirma que o levantamento de dados e o conhecimento total do território só foi possível graças à ajuda dos indígenas que viviam na aldeia de Barra Velha no período. Corroborando com essa perspectiva, Cornélio Vieira de Oliveira (1985, p. 12) oferece relatos que confirmam a participação dos indígenas no processo de medição do Parque “O Manoel logo foi contratado para trabalhar no grupo, assim como Chico Palha e o Patrício, para ajudar no serviço de abrir pancadas e transportar equipamentos.” Até o momento de realização dos trabalhos, os Pataxó acreditavam que a medição estava sendo feita a seu favor, para o reconhecimento e demarcação da terra indígena (Santos, 2017, p. 30).

Em meio a uma valorização e conservação das belezas naturais do local como forma de atrativo turístico (Cunha, 2010, p. 51), a comunidade Pataxó vivia um quadro de miséria desoladora em seu entorno:

É desolador o aspecto de miséria do povoado onde passamos a primeira noite [...] temos visto caboclos inteiramente doentes e analfabetos. na aldeia Barra Velha encontramos uma pequena população descendente dos tupiniquins, Todo mundo é doente. Uns atacados pelo impaludismo outros pela verminose (Castro, 1940, p. 132).

Cenário que foi sendo gradativamente agravado até a implementação efetiva do Parque Nacional em 1961 com o Decreto-lei nº 242 que promoveu uma reconfiguração territorial e administrativa da área. Para isso, utilizou-se uma política de conservação ambiental que intensificou os mecanismos de restrição da presença humana, ocasionando a proibição da utilização e exploração da terra indígena, por parte dos agentes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), limitando suas atividades de subsistência. Um cenário de desapropriação cultural, que resultou na retirada forçada de uma população indígena de seu território originário (Sampaio, 2000, p. 18).

A implementação do PNMP e as ações que a sucedeu intensificou a situação de vulnerabilidade socioeconômica já existente, contribuindo para deflagrar sucessivos conflitos com os agentes florestais do Estado e com membros da sociedade regional que possuíam interesses na agricultura, agropecuária e na extração de madeira (Souza, 2021, p. 42). A concepção inicial para a criação do Parque Nacional não contemplava a possibilidade de que a presença humana pudesse garantir a preservação do que restava de natureza intocada, surgindo assim a necessidade de isolar uma área designada como "Santuário Ecológico" (Cunha, 2010, p. 57). De acordo com Pereira (2012, p. 18) em um cenário onde as terras de uma sociedade indígena estão sendo invadidas e delimitadas por um agente externo, desenvolve-se uma dinâmica em que a defesa do território se torna um elemento unificador do grupo. É nesse sentido que a luta do povo Pataxó pela reconquista de seu espaço tradicional de habitação resultou na instituição de estratégias de diálogo e reivindicação de direitos perante o Estado (Souza, 2021, p. 30). Estratégias estas que se configuraram como um movimento indígena a nível regional e nacional, empreendendo viagens, participando de eventos, associações e assembleias, além de estabelecer parcerias com ambientalistas, indigenistas e organizações não governamentais, buscando o desenvolvimento de novos métodos de organização sociopolítica (Souza, 2021, p. 30).

É nesse contexto de reorganização política que começam as viagens ao Rio de Janeiro do Capitão Honório Borges da Silva, líder da comunidade indígena de Barra Velha. Com 85 anos, ele era uma figura crucial para a história Pataxó e conhecido como "Pajé Pequeno" (A Tarde, 27/05/1951), embora suas responsabilidades fossem ainda maiores, uma vez que o verdadeiro Pajé já estava bastante idoso. Na reportagem do jornal, o jornalista expressa incredulidade, desafiando as narrativas que o retratavam como uma ameaça. Honório foi frequentemente apontado como o catalisador do conflito, sendo responsabilizado por diversos relatos. Após o *Fogo de 51*, seu paradeiro é incerto; no entanto, Cornélio Vieira de Oliveira

(1985, p. 33) menciona que Capitão Honório se dirigiu ao Rio de Janeiro em busca de apoio, mas, ao não conseguir ajuda, foi levado a Salvador como preso. Depois, foi avistado em Campo do Boi, uma comunidade próxima a Barra Velha, onde foi alertado para não permanecer, uma vez que estava sendo culpado por crimes. Ele então se deslocou para Canavieira, onde veio a falecer.

Esse período coincide com a tentativa de retomada territorial após a expropriação do Monte Pascoal e sua transformação em Parque Nacional. Essas ações desencadearam uma série de eventos que culminaram no *Fogo de 1951*, marcados por uma repressão policial ao movimento indígena.

CAPÍTULO 2: A NARRATIVA TRAUMÁTICA DO FOGO DE 51

2.1 Escrevendo (sobre) o trauma do *Fogo de 51*

Inspirando-se no título de uma das principais obras de Dominick LaCapra utilizadas nessa pesquisa, *Writing History, Writing Trauma* (2014), na qual, na conclusão, o autor utiliza a expressão *Writing (about) trauma*, apropria-se aqui da ideia para escrever (sobre) e, ao mesmo tempo, analisar a tentativa de escrever o próprio trauma do *Fogo de 51*. Ao conceitualizar inicialmente o evento como traumático, busca-se reforçar e nutrir essa ideia ao longo da discussão, mobilizando principalmente a obra *Barra Velha: o último refúgio* (1978; 1985), e outras fontes que se fizerem necessárias no percurso.

O conceito de trauma, conforme proposto pelo historiador e teórico Dominick LaCapra (2004, p. 117), é uma experiência devastadora que desestrutura ou até ameaça destruir a experiência de vida integrada ou, pelo menos, articulada de maneira viável, comumente originada da violência extrema, que leva a distorção da memória no sentido originário da palavra. O trauma é uma experiência fora de contexto que perturba as expectativas e abala a própria compreensão dos contextos existentes. Além disso, a experiência radicalmente desorientadora do trauma muitas vezes envolve uma dissociação (LaCapra, 2004, p. 117).

Para Assmann (2011, p. 263) a memória traumática deixa uma marca corporal, o que ela chama de inscrições no corpo, são feridas e cicatrizes que seriam mais confiáveis do que a memória mental. Pierre Clastres também é mobilizado nesse debate ao confirmar essa relação entre a dor e a memória, ele faz valer da ideia de que a memória corporal se fixa, mesmo depois do alívio da dor, restam as cicatrizes, um resíduo irreversível, as marcas que impedem o esquecimento, o corpo traz em si marcas da memória e o corpo é memória (Clastres, 1976, p. 175 *Apud* Assmann, 2011, p. 264).

O trauma é uma escrita duradoura do corpo, oposta a memória, que de períodos em períodos é revelada. Essa exigência de uma memória traumática que pressupõe uma presença permanente e ininterrupta contradiz a estrutura da recordação, que necessariamente inclui intervalos de não presença (Assmann, 2011, p. 267). É uma experiência cujo excedente ultrapassa a capacidade psicofísica e trata de destruir a possibilidade de uma autoconstituição integral, o trauma estabiliza uma experiência que não está acessível à consciência e se firma nas sombras dessa consciência como presença latente (Assmann, 2011, p. 277).

Nesta pesquisa, essa situação-limite caracteriza-se pela brutalidade perpetrada contra a população indígena Pataxó, de Barra Velha, que foi submetida a torturas físicas e psicológicas e testemunhou flagrantes violações dos direitos humanos. O início das ações se deu após a homologação do Decreto-lei que transformava o Monte Pascoal em Parque Nacional, Barra Velha passou a pertencer ao governo federal, que desapropriou as terras historicamente ocupadas pela comunidade indígena Pataxó. De acordo com a antropóloga Maria do Rosário Carvalho (2009), esse evento representa um marco crítico para os indígenas que residiam nas proximidades do Monte Pascoal. Tal acontecimento resultou na interrupção do cotidiano habitual, levando o grupo a confrontar-se com o Estado e a se organizar como agente político. Os sentimentos de angústia e desespero assolaram a população, impulsionando a luta pela garantia de suas terras e a emergência de uma figura elementar. O Capitão Honório Conceição Borges (Santos, 2017, p. 30) realizou duas viagens ao Rio de Janeiro em busca de resultados para a demarcação territorial.

Em sua primeira jornada, entrou em contato com o Sistema de Proteção aos Índios, protocolando um pedido no dia 05 de setembro de 1949 (SPI nº4073/49), que solicitava auxílio como roupas e ferramentas, além de referir-se a um processo de desapropriação das terras do Monte Pascoal (Carvalho, 2009, p. 212). A resposta a solicitação nunca chegou à Barra Velha, o agente do SPI, Manoel Moreira de Araújo afirmou que era inviável atender as

demandas do Capitão Honório devido à dificuldade de acesso a comunidade indígena¹⁸ (Grunewald, 2008, p. 179). Nenhuma assistência prática foi prestada aos indígenas à época, mesmo mediante uma solicitação oficial ao órgão responsável pela sua segurança.

Em sua segunda jornada, dois anos depois, Honório Borges da Silva acreditou encontrar a solução, realizou contato com dois homens que afirmavam ser agentes do SPI e que iriam até Barra Velha em dois meses para efetuar a demarcação das terras e devolvê-las para a posse dos indígenas:

[a]ssim, de acordo com a história que a gente ouve do Fogo de 51, na época eram conhecidos como capitães... esse capitão Honório viajou e quando ele voltou ele trouxe esses dois homem branco... que disseram que eram... engenheiros, que vieram para marcar e delimitar a terra, por isso muitas pessoas dizem que foi culpa dele né, do capitão Honório, que ele é o vilão da história, mas outros pataxós não acham, cada um tem uma visão dessa afirmativa, porque ele foi em busca da demarcação, mas só depois do Fogo de 51 que o povo começou a lutar pela demarcação (NP, 2021, p. 6)

Acerca da data exata da chegada dos dois indivíduos à Barra Velha, há divergências. Nesse momento, considera-se o início do mês de maio como relevante para localizar os eventos no espaço-tempo. Os dois indivíduos autodeclarados como funcionários do Governo Federal, encontram-se identificados nos registros históricos relacionados ao *Fogo de 1951* como “tenente” e “engenheiro”. De acordo com Cornélio Vieira de Oliveira (1985, p. 17) nenhum indígena se recorda da identidade desses homens, “[l]embram-se apenas que um era branco, meio baixo e forte. O outro, o tenente, era roxo, designação regional para negro. Era um pouco mais alto. O branco chegou com um chapelão de palha na cabeça e um balainho nas costas”.

No contexto da ação policial: “Todo mundo tratou de se esconder. Ficavam como bichos acuados, debaixo daquela chuva toda, tremendo de frio e medo. De vez em quando escutava-se um tiro ao longe” (Vieira Oliveira, 1978, p. 27). O Jornal *A Tarde* (BA), na

¹⁸ Para acessar informações detalhadas sobre o trâmite deste processo, ler: CARVALHO, Maria do Rosário. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. Salvador: **Caderno CRH**, vol. 22, n. 57, set./dez., 2009, p. 507 - 521.

matéria publicada no dia 01 de junho de 1951 afirma que um desses sujeitos é Ari Bhering (*A Tarde*, 01/06/1951), associado ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), e supõem que o seu parceiro seria Nelson Schaum, o jornalista que escreveu a reportagem no jornal *O Momento* (BA), periódico também associado ao PCB. Porém não há evidências que atestem essas informações, nesse sentido, opta-se por referir-se a esses indivíduos como é feito comumente nos relatos: como “tenente” e “engenheiro”. De acordo com Maria do Rosário Carvalho (2009, p. 513), seria pouco provável que esses indivíduos fossem apenas aventureiros, arriscando-se a deflagração de um plano com objetivos de exploração econômica. É mais provável, de acordo com a antropóloga, que se trate de um movimento de caráter social agindo em conjunto com populações rurais (Carvalho, 2009). Tratando-se de apenas uma hipótese que não possui estudos aprofundados, é passível de considerá-los como personagens insufladores externos de um movimento indígena em prol da retomada territorial da comunidade indígena de Barra Velha.

A partir da chegada desses sujeitos à Barra Velha, diversas ações realizadas contribuem para a compreensão do desenrolar dos eventos que transcorreram até o *Fogo de 1951*. Chegaram à localidade a noite, a sua presença despertou considerável curiosidade dos indígenas e toda a comunidade manteve sua atenção centrada nesses indivíduos em um primeiro momento (Vieira de Oliveira, 1985, p. 18). Questionaram acerca do mercado mais próximo e informaram que na manhã do dia seguinte iriam até a localidade acompanhados de diversos indígenas para obtenção de mantimentos. No segundo dia de presença desses indivíduos em Barra Velha, eles se dirigiram à venda de Corumbau de Teodomiro de Souza e chegando à localidade, ameaçaram-no de prisão e o amarraram, para assim assaltarem a venda e a sua casa (Vieira de Oliveira, 1985, p. 20-21). Em uma continuidade de narrativa de Manoel Graciano, quem afirma ter soltado Teodomiro das amarrações de corda e o liberado para retornar a sua casa, relata que estava conversando com o garoto e explicando por que

aquela ação não era correta e logo viu as linhas do telégrafo cortadas a sua frente (Vieira de Oliveira, 1985, p. 21). De acordo com Santos (2017, p. 36) os indígenas foram persuadidos a cortar a linha do telégrafo que passava em Barra Velha, sob o pretexto de evitar que qualquer informação acerca da demarcação chegasse às autoridades. Nesse mesmo cenário, a população indígena ficou completamente isolada e sem possibilidade de comunicação. O reparo foi feito pelo inspetor da linha telegráfica em Caraíva e logo foi cortada novamente pelos indígenas (Vieira de Oliveira, 1985, p. 23). Nesse momento, duas cabeças de gado já haviam sido mortas sob a justificativa de obter mantimentos para realizar a demarcação (Santos, 2017, p. 35). De acordo com Maria do Rosário Carvalho (2009, p. 212), a população Pataxó de Barra Velha teria sido insuflada por esses dois indivíduos. A declaração do Capitão Honório era de que os “índios e seus parentes seguiram a orientação dos dois atacantes estranhos em virtude de acreditar que os mesmos procediam como agentes do governo” (*A Tarde*, 07/06/1951).

Nesse sentido, vale destacar que a interpretação que considera que os indígenas foram enganados e manipulados, corrobora com a perspectiva de ingenuidade dessa população. Esse discurso contribui para um retrocesso dos caminhos percorridos pela historiografia brasileira em relação a tentativa de centralidade dos povos indígenas como atores de sua própria trajetória, não apenas vítimas de uma constante manipulação (Almeida, 2019). A ação dos indígenas é considerada neste trabalho como consciente, de agentes políticos e históricos que detêm um senso crítico e agiram, em sua maioria, em consonância com esses agentes, a fim de defender o seu território e reafirmar seu espaço físico e social na sociedade (Massi, 2023, p. 17).

No terceiro dia da presença desses personagens na comunidade indígena de Barra Velha, a polícia é informada acerca do cenário da localidade. Na noite do mesmo dia, como ação imediata, foram enviados dois batalhões da polícia militar, o primeiro advindo de Porto

Seguro, sob a liderança de Major Arsênio Alves. E, em relação ao segundo destacamento policial, há discordâncias em relação à sua origem, variando entre a região do Prado ou de Caravelas. Independentemente da procedência, ambos se encontraram na noite do dia 11 de maio de 1951 e iniciaram um fogo cruzado entre lados opostos do território de Barra Velha:

[p]erto de Barra Velha os dois destacamentos se encontraram. E, na escuridão da noite. Julgando ambos que estavam defrontando os caboclos, iniciaram um fogo cruzado que durou quase uma hora, e que terminou com a fuga dos soldados de Caravelas, em verdadeiro pânico, deixando armas e bagagens (*Imprensa Popular*, 19 jun. 1951)

A fuga dos soldados, oriundos de Caravelas ou do Prado, sugere a possibilidade de um fogo cruzado, no qual ambas as partes acreditavam estar combatendo os indígenas instigados. No entanto, não se descarta a possibilidade de terem realizado disparos diretos à aldeia. Apesar da falta de contexto sobre o início dos disparos, a narrativa dos indígenas presente na obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985) contradiz a perspectiva de um fogo cruzado por desconhecimento, ao afirmar:

Mané Súia e mais dois companheiros foram dar uma espiada para o lado do brejo, mas quando estavam chegando no pé de dendê. Ouviram um tiro para cima deles. Trataram de correr, porque já estavam bem perto. Ainda ouviram um tiro de espingarda partindo da aldeia. O que se ouviu então foi um barulhão tremendo, que parecia trovoadas. O fogo dos fuzis chegava a clarear a escuridão (Vieira de Oliveira, 1985, p. 24).

Ao cessar fogo, na manhã seguinte, os policiais adentraram à comunidade e, ao constatar que a maioria dos habitantes havia fugido para o interior da mata, iniciaram um processo de captura desses indígenas floresta adentro:

[o] João Pequeno, logo que saiu do brejo, pelo Sudoeste, recebeu uma descarga de tiros. Jogou-se ao chão e saiu rastejando, com os tiros passando por todos os lados, arrancando tufo de areia no chão. Levantava e corria mais um pouco até conseguir esconder-se num buraco onde tiravam barro para reboco das casas. Daí a pouco começou a ouvir um barulho se aproximando e pensou que era o fim. Mas percebeu que o barulho era o Mané Súia, que sendo defeituoso, falseava nas passadas (Vieira de Oliveira, 1985, p. 25).

As ações realizadas pelos indígenas Pataxó, como a morte dos gados e o saque a mercearia de Corumbau foram vistas como um movimento subversivo pela sociedade dominante, exemplificado pelas reportagens do jornal *A Tarde*, no qual os associaram à “caboclos

subversivos” e “facínoras e bandoleiros” (*A Tarde*, 1951). A forma como o *Fogo de 1951* foi apresentado à opinião pública pela imprensa jornalística contribuiu para gerar medo na população regional e nacional, além de fomentar debates acalorados entre os deputados da Assembleia Nacional (Souza, 2021, p. 44). O medo da sociedade dominante circundante seria uma consequência de um crescente movimento de revolta, o que poderia explicar o apoio relativo à ação punitiva dos policiais. Esse apoio visava garantir a ordem e manter o controle sobre um grupo subalterno que representava uma ameaça à comunidade (Cunha, 2010, p. 62).

As páginas dos periódicos jornalísticos foram ocupadas por manchetes acerca do movimento de sublevação dos indígenas no sul da Bahia. As ações destes suscitaram desproporcional ação policial, que se utilizou de aparatos violentos para reprimir esse movimento de retomada territorial.

A expedição de Arsênio prosseguiu mata a dentro, perseguindo os dois aventureiros, o suposto engenheiro e o suposto tenente. Cercados e presos, com eles foi encontrada uma arma automática, tomada do comerciante Teodomiro Rodrigues, mas sem munição. Apesar de se haverem rendido sem resistência, foram assassinados friamente a tiros de fuzil, disparados pelo soldado Ambrósio e pelo guarda-linhas do Telegrafo Paulo Cruz, que serviu de guia ao destacamento. Uma jovem cabocla que se encontrava na cabana dos aventureiros, enganada por eles ou arrastada à força, também foi assassinada com um tiro de fuzil disparado pelas costas. Os documentos encontrados com os dois aventureiros os identificam como Antonio Barbosa e Jorge de tal (*O Momento*, 1951. [Edição 00718]).

A população Pataxó foi caçada e perseguida, “os índios presos iam sendo amarrados com as mãos para trás, depois eram presos uns nos outros, feito caranguejos e trazidos para a aldeia” (Vieira de Oliveira, 1985), depois eram levados para Caraíva ou para o Prado e alguns eram obrigados a ajudar a capturar os outros que ainda estavam foragidos (Santos, 2017, p. 39). Em Caraíva, os indígenas presos foram levados para o Sobradinho, uma antiga fazenda na beira do rio, onde sofreram diversas violências físicas e psicológicas. As indígenas mulheres recebiam produtos de higiene e depois sofriam violência sexual: “Uma índia muito bonita, chamada Luciana, prima do Manoel Santana, sofreu na mão de todos. Essa índia até hoje não

teve coragem de voltar a Barra Velha. Mora em Comuruxatiba. É a única que ainda sabe alguma coisa da língua pataxó” (Vieira de Oliveira, 1985, p, 25).

Capturados e levados ao cárcere, os indígenas afirmam que foi na prisão que transcorreram as torturas físicas, os abusos psicológicos e sexuais (Vieira de Oliveira, 1985). O periódico *O Momento* realizou um levantamento, informando que houve a prisão de 7 homens, 9 mulheres e 9 crianças (*O Momento*, 27/05/1951). Da repressão, resultou a morte dos dois líderes e a prisão do capitão Honório (*A Tarde*, 01/06/1951). Depois de liberados de aproximadamente 7 dias de cárcere, o cenário da comunidade indígena era de completa destruição “Josefa encontrou só cinzas e chorou por si e pelo seu povo” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 27).

Os policiais atearam fogo nas casas, nas roças, sob a prerrogativa de colocarem a vida dos policiais em risco, já que as palhoças, cheias de alimentos em adiantado estado de decomposição, como partes de bois abatidos dias antes, estava colocando em perigo a vida dos soldados (*A Tarde*, 11/06/1951). Nesse sentido, sob a justificativa de medida sanitária, foi ateado fogo nas moradias dos Pataxó de Barra Velha: “resolvi mandar que se queimasse todos eles, exceto a igreja e a casa do capitão Honório, onde não haviam sujeitas prejudiciais aos soldados.” (*A Tarde*, 11/06/1951). Essa justificativa para queimar a localidade se adequa a narrativa dominante, devido à presença dos gados que haviam sido mortos e partilhados entre as pessoas da aldeia. No entanto, a ideia de que estariam colocando a vida dos policiais em risco foi apenas um agravante para realizar a destruição da aldeia e garantir que os indígenas não retornassem ao local. Na ilustração a seguir, presente no jornal *Imprensa Popular* observa-se uma representação desse processo de ateamento de fogo na aldeia, percebe-se também pelas vestimentas dos personagens, a culpabilização que foi direcionada aos policiais pelos jornais do período. As armas e alguns corpos no chão representam a violência que foi direcionada aos indígenas Pataxó.



Figura 6: ilustração do Fogo de 51 - Fonte: *Imprensa Popular*, 19 de junho de 1951. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=108081&pagfis=782>. Acesso em: 26/09/2024.

Já na obra, o autor afirma que “[u]m morador de Caraíva, Vitorino Batista da Cruz, ateou fogo nas casas. Disse que era para que os índios nunca mais voltassem para a aldeia” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 27). Divergindo da perspectiva acima que coloca os policiais como únicos causadores do fogo, a acusação de um morador de Caraíva é plausível, devido ao histórico de tentativa de controle dos indígenas por parte da população do município. Independentemente dos culpabilizados pelo fogo, a comunidade indígena Pataxó se viu reduzida às cinzas, restando apenas a igreja, a qual teve até o seu sino roubado (Vieira de Oliveira, 1985).

Após o fim das atividades violentas, direcionou-se a culpa ao Capitão Honório, considerado como catalisador dos acontecimentos. Ficou intitulado pelo jornal *A Tarde* (01/06/1951) como “chefe dos bandoleiros”. Há discordâncias entre os próprios indígenas em relação a essa figura central, acerca da sua culpabilidade ou inocência (Cunha, 2010). Supõe-se que o líder teria arquitetado todo o ataque, ideia essa propagada pela narrativa presente na obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985) quando contam que houve uma suposta

conversa entre Honório e os indivíduos “você nos enganou, dizendo que seus índios sabiam guerrear, que eram bons de flecha. Mas não estamos vendo nada disso aqui não. Já estamos acostumados a fazer esse serviço, mas dessa aqui não vai escapar ninguém” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 23). Porém, alguns estudiosos, como Maria do Rosário Carvalho, acreditam na impossibilidade de planejamento anterior ao ataque dos policiais contra a população indígena. A declaração do Capitão Honório de que consentira aos “índios e seus parentes seguirem a orientação dos dois atacantes estranhos em virtude de acreditar que os mesmos procediam como agentes do governo” (*A Tarde*, 07/06/1951) atesta que os índios foram envolvidos possivelmente com promessas de demarcação de terras, e que sua participação não se lhes afigurara como ilegal.

Os indígenas foram espalhados pelas fazendas e o Capitão Honório foi levado preso para Salvador. Ainda tentou obter ajuda no Rio de Janeiro, porém, quando retornou a Barra Velha, informaram que os indígenas o consideravam culpado por tudo, e então decidiu mudar-se para Canavieira, onde morreu anos depois (Grunewald, 2008, p. 186). Até as narrativas mais atuais acerca do *Fogo de 1951* convergem em relação à posição do Capitão Honório de um senhor que foi o propulsor da demarcação territorial, ao culpado por todos os males acometidos à população Pataxó neste período.

Assim, de acordo com a história que a gente ouve do fogo de 51, na época eram conhecidos como capitães... esse capitão Honório viajou e quando ele voltou ele trouxe esses dois homem branco... que disseram que eram... engenheiros, que vieram para marcar e delimitar a terra, por isso muitas pessoas dizem que foi culpa dele né, do capitão Honório, que ele é o vilão da história, mas outros pataxós não acham, cada um tem uma visão dessa afirmativa, porque ele foi em busca da demarcação, mas só depois do fogo de 51 que o povo começou a lutar pela demarcação [...] (NP, 09/04/2021, Google Meet).

Esse acontecimento provocou uma dispersão forçada do grupo (Carvalho, 2008, p. 39). Um ato violento contra a população indígena de Barra Velha que teve seus direitos violados e a sua terra arrasada. Nesse contexto, a maior parte das famílias que residiam em Barra Velha

preferiu adentrar as matas e formar novas comunidades ou iniciaram um processo de negação da sua ancestralidade como forma de proteção e segurança.

A dispersão resultante dos distúrbios igualmente ensejou, em decorrência do abandono provisório da Aldeia de Barra Velha, a reocupação de porções do território tradicional e a ocupação de novas, a exemplo de Corumbauzinho; de Mata Medonha, implantada em 1951 por uma família de refugiados de Barra Velha, à qual se acrescentariam outras, nos anos oitenta; de Águas Belas, consolidada, também na década de oitenta por migrantes de Barra Velha não-retornados; do mesmo modo que a velha Aldeia de Imbiriba, que teve a sua população incrementada após 1951. Coroa Vermelha foi igualmente produto da grande diáspora Pataxó. (Carvalho, 2009, p. 515)

O *Fogo de 1951* contribuiu para a desorganização do pequeno grupo, pela destruição de suas palhoças e abandono de suas pequenas posses de terras (Cunha, 2010, p. 55). Um cenário que resultou, além dos danos físicos e morais, sequelas psicológicas pela violência extrema e morte de diversos indígenas (Cunha, 2010, p. 55).

De acordo com o Cientista Social Hugo Pedreira o cenário da aldeia de Barra Velha posteriormente ao *Fogo de 1951* era:

Após quase um século de virtual invisibilidade, os Pataxó – como eles próprios afirmam – 'saíram no conhecimento' da sociedade regional através do violento episódio de 1951. Para a mídia regional e nacional, a 'Revolta dos caboclos de Porto Seguro', para os Pataxó, o 'Fogo de 51'; um severo e injustificado ataque das polícias de Prado e Porto Seguro ao último refúgio dos Pataxó, à época. Totalmente incendiada, a aldeia seria abandonada por todos os moradores. Compelidos à dispersão, os indígenas buscariam se inserir na camada subalterna da sociedade envolvente, enfrentando severas restrições e experimentando duramente o preconceito anti-indígena arraigado regionalmente e recrudescido pelos acontecimentos. Este quadro, bem como o sentimento de terem sido expropriados de sua terra, convenceu os Pataxó a empreender o retorno a Barra Velha e o restabelecimento da comunidade dispersa. Ante às inúmeras dificuldades enfrentadas na diáspora, o reforço da solidariedade étnica foi a sua opção – acertada – para a superação de um quadro desigual (Pedreira, 2013 p. 32).

É importante identificar que o autor chama atenção para a escolha do título da obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985), um local que era marcado por uma certa segurança e rede de sociabilidade fixa dos indígenas que foram vítimas de um processo de violência (Pedreira, 2013, p. 33). A ação de alteamento do fogo na comunidade indígena visava, nesse sentido, a destruição deste último refúgio dos indígenas Pataxó.

Frente a esse cenário, a representação dessas cenas, consideradas nessa pesquisa como traumáticas, comumente pode ser descrita com um certo distanciamento, devido a uma irrepresentabilidade da cena, ou por uma tentativa de fazer o outro reviver a cena por meio de relatos descritivos e hiperbólicos, como pode ser observado no exemplo a seguir: “O que se ouviu então foi um barulhão tremendo, que parecia trovoada. O fogo dos fuzis chegava a clarear a escuridão” (Vieira Oliveira, 1978, p. 24). A memória traumática está, nesse sentido, diretamente relacionada aos sintomas posteriores às experiências violentas e, ceder um testemunho envolve uma tentativa de lidar com a dor ainda não curada (Rousso. 2020, p. 32).

O trauma indica uma ruptura ou censura na experiência que tem efeitos tardios. Escrever sobre o trauma seria um desses efeitos reveladores no que o autor chama de escrita traumática ou pós-traumática (LaCapra, 2014, p. 186). Esse processo envolve atuação, revisão e, em certa medida, perlaboração ao analisar e “dar voz” ao passado - processos de enfrentar “experiências” traumáticas, eventos-limite e seus efeitos sintomáticos que alcançam articulações em diferentes combinações e forma hibridizadas (LaCapra, 2014, p. 186). Especialmente ao lidar com testemunhas de eventos extremos e perturbadores, a questão óbvia para LaCapra (2004) é como o testemunho pode ser empregado em uma narrativa histórica. Nesse sentido, mobiliza-se um trecho do prefácio da obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985), a fim de compreender o viés da narrativa histórica dos relatos.

Nosso propósito neste livro é valermo-nos de uma narrativa simples e direta. Como uma testemunha próxima a ação, relatar a experiência sofrida de nossas comunidades indígenas em contato com as frentes pioneiras da nossa sociedade, no passado e ainda no presente (Vieira Oliveira, 1985, p. 1).

O propósito do livro, esclarecido já no prefácio, indica uma consonância com a perspectiva de Dominick LaCapra, na qual escrever sobre o trauma cerca de 17 anos depois – considerando a primeira versão escrita em 1978 – é um efeito revelador da experiência traumática. É relevante destacar que as fronteiras entre o passado e o presente são bem estabelecidas, indicando uma diferenciação temporal. No entanto, mesmo com essa distinção,

percebe-se que os problemas que atravessam a realidade dessas populações indígenas desde o primeiro contato, se mantêm similares: a violência física, psicológica e cultural, o desrespeito ao direito ancestral à terra e a desumanização dessas populações.

A memória da experiência, embora de interesse histórico, tem uma relação problemática com a representação dos eventos em si. Não se trata de uma simples dicotomia entre evento/experiência ou fato/ficção (LaCapra, 2004, p. 115). Os relatos podem conter declarações factuais precisas sobre os acontecimentos, mas, sua precisão não depende apenas da presença física no evento. A experiência pode conferir uma certa “autenticidade” ao relato, inclusive ao descrever os eventos, mas não deve ser confundida com a sua precisão factual, em um sentido empírico e delimitado de valor de verdade (LaCapra, 2004, p. 115).

O trauma e a narração do traumático não é algo assimilável na estrutura identitária da pessoa, é um corpo estranho que estoura as categorias da lógica tradicional, Aleida Assmann (2011) exemplifica essa percepção comparando o trauma com uma bala de chumbo que não pode ser extraída do corpo com cirurgia, o corpo se acostuma com ela, mas não é o comum, expressando dessa forma a contradição paradoxal do trauma. A narração do acontecimento, do trauma, é o que dá forma e corporeidade para aquilo que se viveu, mesmo que não dê conta da experiência por completo, se fortalece uma recordação em reiterados atos de fala no qual a recordação se solidifica (Assmann, 2011, p. 282). O trauma transforma diretamente o corpo em uma área de gravação e, com isso, priva a experiência do processamento linguístico e interpretativo, o trauma é a impossibilidade de narração - mas deve haver a tentativa (Assmann, 2011, p. 283)

Nesse sentido, é importante destacar que os relatos são contornados por valores factuais, mas frequentemente utilizam linguagem hiperbólica para tentar capturar a experiência vivida:

Dentro das casas os índios se jogaram no chão. As balas batiam como tochas de fogo, arrancando o reboco das paredes e partindo as tabuinhas dos

telhados. Logo depois começaram a ouvir tiros que vinham do outro lado também e compreenderam que estavam cercados (Vieira Oliveira, 2004, p. 24).

Nota-se a presença de elementos ficcionais na narrativa daqueles que compartilharam seus testemunhos com Cornélio Vieira de Oliveira sobre os eventos que culminaram no *Fogo de 51*. Esses elementos buscam uma representação imagética detalhada do acontecimento, quase transpondo o autor e os futuros leitores para aquela realidade, objetivando fazer a passagem do testemunhar para o testemunho com a maior fidelidade e veracidade possível (LaCapra, 2020, p. 32). A narrativa pode ser exemplificada ao relatar o início do tiroteio “[o] que se ouviu então foi um barulhão tremendo, que parecia trovoadas. O fogo dos fuzis chegava a clarear a escuridão” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 24).

Nesse sentido, os testemunhos e os relatos acerca de eventos traumáticos segundo LaCapra (2020), são, ao mesmo tempo, ameaçados e de certo modo autenticados ou validados pelas marcas dos efeitos sintomáticos de um trauma, podendo ser consumido e distorcido por ele. Considerando essa colocação, ao pontuar o teor de ficcionalidade ou “irrealidade” presente nos relatos sistematizados na obra, LaCapra fornece uma possibilidade que vai além da deslegitimação, propõe uma análise, inspirada em Hayden White¹⁹, da linguagem, da forma como é dito e como contribui para a narrativa do trauma, que pode ser realçado também no seguinte relato, onde a linguagem é mobilizada a fim de representar os sentimentos de desespero de João Pequeno:

O João Pequeno, logo que saiu do brejo, pelo Sudoeste, recebeu uma descarga de tiros. Jogou-se ao chão e saiu rastejando, com os tiros passando por todos os lados, arrancando tufo de areia no chão. Levantava e corria mais um pouco até conseguir esconder-se num buraco onde tiravam barro para reboco das casas. Daí a pouco começou a ouvir um barulho se

¹⁹O interesse "metahistórico" do autor está, na verdade, em criar uma troca mutuamente informativa e desafiadora entre a psicanálise e a historiografia como um processo de investigação, especialmente um que torne a história mais auto reflexiva e autocrítica em sua abordagem dos problemas (LaCapra, 2004, p. 73)

White propõe que cada obra pode ser lida e interpretada num determinado contexto, consentindo que não ditos e silêncios passem a ser uma experiência compartilhada e discernível. Ora, se a experiência é condição vital para nos construirmos como seres no tempo, torna-se inevitável aprendermos o passado como elemento norteador da vida humana (Fredrigo; Gomes, 2010 p. 10).

aproximando e pensou que era o fim. Mas percebeu que o barulho era o Mané Súia, que sendo defeituoso, falseava nas passadas (Vieira Oliveira, 1978, p. 25)

O trauma mostra-se como um evento psicanalítico prototípico no que concerne a sua estrutura temporal. O teor de irrealidade como visto acima, é sabidamente característico quando se trata da percepção da memória como trauma (Seligmann-Silva, 2008, p. 104). A utilização da linguagem, da ficcionalidade, da hiperbolização no momento de relatar o acontecimento não deslegitima a memória do sobrevivente, na verdade, como Dominick LaCapra (2020) propõe, elas são mecanismos que auxiliam a enxergar a presença do trauma em determinadas parcelas populacionais. De acordo com Aleida Assmann (2011, p. 260), as memórias traumáticas se fixam nas escritas do corpo, na qual se armazenam inconscientemente como resultado da pressão e da violência. Concordando com Dominick LaCapra, as memórias compartilham a estabilidade e a inacessibilidade, e dependendo do contexto podem ser avaliadas como autênticas, persistentes ou prejudiciais (Assmann, 2011, p. 260).

Nos relatos citados acima, a narrativa do evento no tom pessoal demonstra sentimentos de dor, desespero, medo e desamparo que possibilitam compreender a forma como o *Fogo de 51* se configurou como um trauma para a população indígena de Barra Velha, que se viu cercada por policiais armados, caçada como animais nas matas, presas de forma injustificável, vítimas de violências físicas e psicológicas e, principalmente, retiradas a força do seu território após o ateamento de fogo na comunidade indígena.

Em outro relato presente na mesma obra, nota-se essa mesma situação se repetindo no relato: “[c]om Simplício a coisa estava andando feia um pouco mais atrás. Conta que tinha hora que não podia nem se deitar no chão, porque as balas passavam por baixo. Teve que arranjar uma posição meio de banda e as balas chegaram a riscar-lhe o corpo.” (Vieira de Oliveira, 2020, p. 25). No entanto, esta tarefa de transpor a realidade traumática vivida é compreendida nesta pesquisa como improvável devido ao teor performativo da memória,

como afirma Henry Rousso (2020). Na qual a análise da memória não objetiva um alcance da verdade absoluta, mas um ato representativo de uma vivência específica, independente das suas inconsistências. De qualquer forma, os testemunhos e relatos, de acordo com Dominick LaCapra (2014, p. 115), complementam fatos com qualidades de experiências performativas que constituem um interesse para o próprio historiador.

As narrativas traumáticas são como performances da memória, o ato de lembrar esteticamente um evento traumático é assumido não como uma tarefa a ser feita, um peso desconectado de responsabilidade sobre uma geração, mas como uma condição ontológica - do ser no mundo - que, por meio de mediações literárias incita a ação e a reflexão (Fredrigo; Gomes, 2020, p. 15). De acordo com Andreas Huyssen (1995, p. 2) não requer muita sofisticação teórica para notar que os estudos sobre memória são comumente baseados no seu âmbito coletivo ou individual. Nesse sentido, o passado não está lá na memória, mas deve ser articulado para tornar-se tal. A fissura que se abre entre viver a experiência e lembrá-lo na representação é inevitável, porém em vez de lamentar ou ignorar, deve ser entendida como um poderoso estimulante para a criatividade cultural e artística.

Capturar a narrativa dentro de expressões, de silêncios, significa ultrapassar as tradicionais metodologias que permeiam a escrita histórica, nesse sentido, a interdisciplinaridade proposta pelos *trauma studies* é essencial para compreender as nuances do trauma. A perspectiva traumática presente nos relatos, para Dominick LaCapra (2020) está posta mais no não dito do que no que é propriamente dito. Algo que está em estado de suspensão em um plano elevado que atinge o ideal, como o *sublime*²⁰, que não consegue ser

²⁰ No século 18 a noção de sublime passou a ocupar um local dentro da reflexão estética quase tão importante quanto o belo. O sublime constitui um dos canais de migração de conceitos antes pensados em termos da teologia para o novo campo de estudos da Estética, fundado em 1750 por Baumgarten. O característico do sublime é justamente o seu “excesso”, a sua força ofuscante que escurece, na nossa mente, todos os nossos conceitos. Esse cegamento por uma luz de intensidade semelhante à do sol obscurece e desarma nossa capacidade de pensar. Há uma impossibilidade de representar o objeto sublime (Seligmann-Silva, 2012, p. 80). Para um debate mais aprofundado: Theodore Adorno; Levinas, Kant, Nietzsche. Edmund Burke em **A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful**, 1757.

representado propriamente na passagem do testemunhar para dar o testemunho pela via da linguagem.

A conceitualização do evento como traumático ultrapassa o período de violência no ano de 1951, já que estes possuem um caráter interminável justamente em função da sua constante reelaboração por meio das memórias (Fico, 2012, p. 48). A memória dos eventos traumáticos integra eventualmente o esforço de construção do conhecimento sobre os processos históricos (Fico, 2012, p. 48). Nessa seara, a produção da obra em um contexto histórico de tentativa de centralidade das narrativas e das vozes indígenas, vai de encontro com uma tentativa de produção de conhecimento histórico por indígenas sobre um evento violento que os acometeu.

2.2 Situação-limite na trajetória Pataxó de Barra Velha/BA

Além de representar uma experiência abaladora, o trauma pode também representar uma situação-limite. Nos próprios sobreviventes o trauma em vez de demandar processos de trabalho e reelaboração, pode ser valorizado como mitos fundacionais ou como estigmas exigindo melancolia ou luto sem fim, cuja mitigação ou representação narrativa é percebida como consoladora ou até sacrílega (LaCapra, 2014, p. xiv-xv). Como exemplificado diretamente na entrevista cedida no ano de 2021: “[...] a gente lembra pra ficar marcado na história e para dizer que o Povo Pataxó nunca desistiu [...]” (NP, 2021, p. 1). Nesse cenário, emerge a sobrevivência de memórias traumáticas, verbalizadas com o intuito de garantir a transmissão oral e a perenidade da memória, buscando a preservação e permanência da história de luta da população Pataxó. Ao mesmo tempo que, na mesma entrevista, afirma: “[...] muitas mulheres foram estupradas na frente dos seus filhos, dos seus esposos, que muitas pessoas não voltaram para Barra Velha exatamente por isso, para não lembrar desse fato horrível [...]” (NP, 2021, p. 4). Nesse sentido, eventos-limite traumáticos apresentam

desafios tanto para a reconstrução ou representação quanto para a troca dialógica, e são exemplos da dubiedade da experiência traumática vivenciada por essa população (LaCapra, 2014, p. 91).

Ao mobilizar a forma como as sociedades lidam com o trauma e com a violência, o autor Berber Bevernage (2018) propõe as discussões sobre a irrevogabilidade e a irreversibilidade do passado, "passado irrevogável" refere-se a eventos que, uma vez ocorridos, não podem ser alterados ou apagados. Esse aspecto do passado é crucial para a formação da identidade coletiva e individual, uma vez que esses momentos deixaram marcas indeléveis na memória social. A história, portanto, não é apenas um conjunto de fatos; é um mosaico de experiências que moldam quem somos.

Por outro lado, o conceito de "passados irreversíveis" destaca que, embora os eventos históricos sejam definitivos, a maneira como os lembramos e os significamos pode evoluir ao longo do tempo (Bevernage, 2018). Isso significa que nossa compreensão dos traumas passados pode ser recontextualizada, permitindo que novas interpretações e narrativas emergem. Essa fluidez na memória é essencial, especialmente em sociedades que enfrentam legados de violência e injustiça.

Bevernage (2018) argumenta que a reflexão sobre esses passados é vital para o processo de reconciliação. Ao reconhecer a irrevogabilidade de certos eventos, também somos desafiados a enfrentar suas consequências. A forma como lidamos com esses legados determina não apenas a nossa compreensão do passado, mas também influencia o presente e o futuro. Através da revisão crítica da memória, as sociedades podem encontrar caminhos para a cura e a construção de uma convivência mais justa. Principalmente tratando-se de traumas e violências.

É crucial destacar que a entrevistada NP não participou ativamente das violências ocorridas em 1951; apenas seus familiares estavam presentes. Nesta entrevista, trabalha-se

com alguém que deu o testemunho sobre o evento, mas não o testemunhou. Trata-se de uma narrativa construída coletivamente pelos sobreviventes. De acordo com LaCapra (2020, p. 34), ao analisar comentaristas, o efeito autêntico de um testemunho ou qualquer tentativa de representação do trauma é a melancolia²¹. Nesse sentido, ao pensar o discurso conforme as proposições de LaCapra (2020, p. 34), a presença de longas pausas e da emoção durante o relato é consequência de uma representação constante e detalhada desse evento, que se tornou uma memória geracional. O envolvimento intenso do descendente daqueles diretamente afetados pela violência extrema caracteriza-se como uma tentativa de tornar a testemunha²² secundária mais próxima de reviver ou marcar-se pelo que as vítimas do trauma experienciaram diretamente (LaCapra, 2020, p. 24).

Retomando a discussão sobre eventos-limites traumáticos, é importante ressaltar que o valor da noção da irrepresentabilidade de eventos-limite destaca uma questão crucial: a relação entre a pesquisa histórica e a memória, na qual a última limita diretamente a primeira, no contexto de testemunhos (LaCapra, 2014, p. 94). Um dos objetivos da compreensão histórica é desenvolver não apenas um registro público validado dos eventos do passado, mas também uma memória acessível, criticamente testada e empiricamente precisa de eventos significativos que se tornam parte da esfera pública (LaCapra, 2014, p. 95). Como pode ser observado no prefácio da obra *Barra Velha: o último refúgio*:

²¹ Melancolia como uma suspensão temporal entre o passado e o futuro, uma dor expectante da qual não se pode escapar, mas que adensa a experiência do presente sofrido e, desse modo, fundiária o sublime (Ginzburg, 2001). Para um debate mais aprofundado: GINZBURG, Jaime. “Conceito de Melancolia”, in **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**/Associação Psicanalítica de Porto Alegre, no 20, 2001, pp. 102-16.

²² A temática acerca do testemunho será abordada durante o avanço da discussão, principalmente ao tratar de literatura do testemunho. Para uma discussão aprofundada sobre testemunhos, ver: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha [Homo Sacer, III]**. Boitempo editorial, 2015.; BURKE, Peter. **Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica**. SciELO-Editora UNESP, 2017.; BLOCH, Marc. Crítica histórica e crítica do testemunho (1914). In: BENTIVOGLIO, J.; OLIVEIRA, J. M. (org.) *Marc Bloch: que pedir aos historiadores?* Vitória: Editora Milfontes, 2019, p. 57.; SACRAMENTO, Igor. A era da testemunha: uma história do presente. **Revista brasileira de história da mídia**, v. 7, n. 1, 2018.; SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, p. 77-105, 2014.; SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Revista Tempo e Argumento**, v. 2, n. 1, p. 03-20, 2010. SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 30, 2005.

O conhecimento da realidade indígena, vivenciada no dia a dia, será oportuno para um novo descobrimento do índio, não o índio conhecido em nossa história oficial. Pretendemos continuar esse tipo de abordagem, sobre outras áreas, dentro de uma visão indigenista, destacando o caráter dinâmico dessas sociedades (Vieira de Oliveira, 1985, p. 1)

O trauma distorce, perturba gêneros ou áreas delimitadas e ameaça colapsar distinções. Nos testemunhos, o sobrevivente como testemunha frequentemente revive eventos traumáticos (LaCapra, 2014, p. 97). Aqueles traumatizados por eventos extremos, assim como aqueles que se solidarizam com eles, podem resistir ao processo de *working through* (perlaboração) devido ao que pode ser chamado de fidelidade ao trauma, um sentimento de que, de alguma forma, o sobrevivente deve manter-se atrelado (LaCapra, 2014, p. 23). Parte desse sentimento pode ser a melancolia que assume que, ao perlaborar o passado de uma maneira que permita a sobrevivência ou um reengajamento na vida, estaria traindo aqueles que foram dominados e consumidos por aquele passado traumático. O vínculo com os mortos, especialmente com íntimos mortos, pode valorizar a experiência e a revivência do trauma, fazendo com que sua repetição sintomática seja uma comemoração ou memorial doloroso, mas necessário, ao qual se permanece dedicado ou pelo menos vinculado. Esta situação pode criar um desejo, mais ou menos inconsciente, de permanecer dentro do trauma (LaCapra, 2014, p. 22). A obra não realiza apenas a tarefa de cultuar e redimir os mortos, mas libera uma centelha de vida, daqueles indígenas que nunca tiveram justiça, para uma sociedade na qual buscam encontrar visibilidade para o acontecido.

O ato de narrar assemelha-se portanto a um instigante quebra-cabeça, que, pouco a pouco, por meio do acréscimo de detalhes mínimos à experiência traumática, acaba por adquirir configuração nítida. Reconstruir essa história - salvá-la do esquecimento - é, no entanto também um formidável ataque ao inimigo, uma vez que ela abrange tanto a denúncia da barbárie e das atrocidades cometidas como a reconstituição do rosto desfigurado dos mortos, os quais tentaram, no passado, construir uma vida diversa da atual no presente (Franco, 2003, p. 362).

Em diferente nível, a cultura e o pensamento moderno tendem a converter o trauma em uma ocasião para o *sublime*, no qual o excesso de trauma se torna uma fonte de sacralização podendo dar origem aos chamados traumas fundacionais. Esses traumas, paradoxalmente, se

tornam a base valorizada ou intensamente caracterizadora da identidade de um grupo, funcionando como eventos formadores dessa mesma identidade (LaCapra, 2014, p. 23), sendo comum em sociedades indígenas que enxergam os eventos violentos que as acometeram como formadores do que é ser Pataxó na atualidade, um povo guerreiro e resistente.

É uma ideia que merece mais reflexão: um trauma transformado ou transvalorado em um mito legitimador de origens. Uma crise ou catástrofe que, ao desorientar e prejudicar uma coletividade, pode tornar-se um novo começo ou a renovação dos mitos de origem (LaCapra, 2014, p. xii). Em sociedades ou nações, um trauma vivenciado coletivamente pode obscurecer o significado de outros traumas coletivos, e um mito fundador posterior pode complementar ou até mesmo substituir um anterior (LaCapra, 2014, p. xiii).

Nesse debate, é relevante citar a entrevista realizada no ano de 2021, referenciada com o pseudônimo NP, na qual relata a forma como o *Fogo de 1951* é retratado na comunidade indígena:

[...] antes a comunidade pataxó de Barra Velha sempre conviveu né, e nunca tinha acontecido nada estranho desse jeito, só foi esse tal de engenheiros né que vieram, colocaram coisa na cabeça de muitos indígenas, às vezes foram iludidos... e foram nessa ponta do Corumbau, fazer esse roubo, assim dizem eles, que aí outras pessoas comunicaram os policiais de Porto e de Prado e aí você vê como foi inteligente essas pessoas que vieram pra cá fazer toda essa armação para [ênfase] acabar com o povo pataxó que existia nessa região, porque sempre existiu o povo pataxó aqui esse território é [ênfase] nosso por direito, e eles queriam dizimar né, exatamente por isso, por ódio [...] (NP, 2021)

Levando em consideração esse relato, nota-se a transformação do trauma em uma experiência, ou evento, fundamental. Antes do acontecimento, a perspectiva que se partilha entre os Pataxó é a de que a comunidade vivia em certa harmonia, remetendo a um passado mítico. A utilização do conceito de Paraíso Perdido, explicitado por Alessandro Portelli em seu capítulo “*O massacre de Civitella Val Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum*”, foi relevante para demonstrar alguns furos na memória da

população dessa aldeia, possibilitando trazer à tona suas inconsistências. Em termos narrativos, NP evidencia um período de equilíbrio, de tranquilidade, de ordem que passa para a desordem após o episódio traumático do Fogo de 1951. Argumentação pouco compatível com o histórico de violência contra os indígenas no Brasil que apresentei no primeiro capítulo, no qual percebe-se que esse equilíbrio não era uma realidade, a convivência entre brancos e indígenas sempre foi conflituosa, marcada por violência e disputas de território.

Após o *Fogo de 51*, a desorganização e a violência emergem na narrativa, marcando um novo começo de lutas e resistência da população indígena Pataxó. Esse evento torna-se a base de sua existência, com a possibilidade de o trauma ser sacralizado ou transvalorado para o *sublime* (LaCapra, 2004, p. 115). A sacralização da experiência traumática pode estar entrelaçada com sua figuração como *sublime*, tornando o trauma algo irrepresentável, espantoso, extraordinário e elevatório em seu próprio excesso (LaCapra, 2020, p. 42). O contexto do século XX, com as duas guerras mundiais, o *Shoah* e a Guerra Fria, exemplificam traumas que desafiam a narrativa tradicional da história, assim como eventos de menores magnitudes desafiam a tradicional escrita da história. Hayden White (1973) ao trabalhar com esse contexto, afirma a importância da narrativa e da subjetividade para a compreensão dos impactos duradouros dos traumas nas sociedades contemporâneas.

Dominick LaCapra se inspira diretamente nas proposições inovadoras de Hayden White (2018), como a de evento modernista, que são episódios históricos narrados e interpretados no contexto moderno, afirmando que não são apenas uma sequência de acontecimentos, mas uma narrativa que é construída sobre eles. Ao buscar ir além da tradicional historiografia, herança do historicismo do século XIX, White propõe que a análise de acontecimentos históricos está diretamente associada à análise da narrativa, para além do que está escrito no documento oficial. Os eventos modernistas do qual se refere são indispensáveis, pois o século XX e seus acontecimentos traumáticos impulsionam uma nova

forma de pensar a produção de conhecimento histórico e a sua análise, principalmente tratando-se de uma literatura sobre o trauma. Esses acontecimentos podem se mostrar fragmentados, refletindo uma desorientação e uma incerteza do próprio tempo. Os trabalhos de Hayden White impulsionam a considerar como as incongruências desses eventos influenciam o entendimento da história e do seus significados, enfatizando que o aspecto narrativo é tão crucial como os acontecimentos.

Essa percepção é evidente na construção narrativa da obra *Barra Velha: o último refúgio* de 1978 e 1985. Na primeira parte da obra, foca-se na reconstrução histórica, abordando a localização geográfica e algumas práticas comerciais e culturais. A narrativa é incitada ao expor as injustiças cometidas contra a população indígena a partir do processo de topografia do Monte Pascoal, iniciado em 1941, afirmando que “Não muito tempo depois houve um acontecimento [trabalho de topografia do PNMP] que veio marcar o destino de Barra Velha” (Vieira Oliveira, 1978, p. 12). Nesse cenário, a construção narrativa se baseia em relatos de dor e desespero, iniciando o período conturbado que resultou no episódio traumático do *Fogo de 51*.

Os anos seguintes ao trabalho de topografia do Monte Pascoal e sua transformação em Parque Nacional foram marcados por duas viagens do Capitão Honório ao Rio de Janeiro, buscando a retomada do território desapropriado pelo Decreto-lei nº 12.729 de 1943. Após a segunda viagem do Capitão Honório em busca da retomada da terra, o cenário imediatamente anterior à chegada dos dois indivíduos comumente responsabilizados pelo *Fogo de 51* era de tranquilidade:

O mato crescera muito no tempo em que Honório esteve fora, e ele estava agora cuidando de limpar sua roça. Cortou um cacho de bananas e deixou na beira do caminho para escorrer os nódoas. Descansou um pouco e chupou uma cana. Fez um cigarro, mas voltou ao serviço depois de poucas tragadas, guardando o cigarro para depois.” (Vieira Oliveira, 1978, p. 17).

Isso contribui para a argumentação anterior de que, antes da chegada desses indivíduos, a comunidade vivia em harmonia, apesar das desavenças com os fazendeiros de cacau da

localidade. Após a chegada dos indivíduos, a narrativa toma um tom de relatos diretos, com linguagem pessoal e carregada de sentimentalismo sobre a vivência dos sobreviventes em relação a esse episódio.

Considerando a produção textual da obra, é importante valorizar a narrativa ou o interesse em analisá-la, e reconhecer que o testemunho pode adotar diferentes formas (LaCapra, 2020, p. 49) para atender a múltiplos interesses. No caso da população Pataxó, apropriaram-se do *Fogo de 51* como uma forma de legitimar sua dor, como um acontecimento irreparável na sua história, que, após a destruição da comunidade, teve que ser reconstruída. Tornou-se um novo mito de origem para a população: não desconexo do passado, porém reestruturado devido a violência extrema sofrida, e uma tentativa de destruição e destituição de seu território. O movimento de retorno nos anos seguintes é descrito na obra:

Passaram-se dois anos. Muitos índios haviam voltado. O Epifânio ficou sendo o cacique da aldeia. Tornaram a plantar as roças e as criações de porcos estavam aumentando novamente [...] Barra Velha quase voltou à normalidade, nos sete anos que se seguiram. A diferença era que muitos dos que haviam se espalhado ainda temiam voltar, o que ainda hoje acontece (Vieira Oliveira, 1978, p. 40)

Especialmente ao lidar com testemunhos sobre eventos extremos e perturbadores e experiências traumáticas, a questão central é como o testemunho é empregado em uma narrativa histórica (LaCapra, 1999, p. 115). O trauma histórico está relacionado a perdas, o autor diferencia perda (*loss*) e falta (*absence*), afirmando que a falta não necessariamente envolve uma perda no sentido de morte, mas a perda normalmente vem acompanhada de uma falta.²³

O ataque e o saque a locais sagrados dos indígenas representam também uma parte componente do trauma, principalmente povos tradicionais, na qual a religião desempenha um

²³ Para uma discussão mais aprofundada acerca de *absence* e *loss*: LACAPRA, Dominick. Trauma, Absence, Loss. **Critical Inquiry**, vol. 25, n. 4, 1999, p. 696-727. LACAPRA, Dominick. Trauma studies: Its critics and vicissitudes. In: LACAPRA, Dominick. **History in transit: experience, identity, critical theory**. Cornell University Press: Ithaca and London, 2004.

papel central na comunidade. No caso do *Fogo de 51*, o saque à comunidade indígena foi geral, incluindo a pilhagem de elementos religiosos:

Apanharam tudo que encontraram. Ferramentas, panelas, roupas. Levaram toda a mercadoria do saque no Corumbáu também. Destruíram a casa de farinha e quebraram o forno. Matavam os porcos, galinhas e perus. Levaram o sino da igreja. Um sino bem grande, que tinha custado um tostão. Parece que depois foi vendido por quatro contos de réis. (Vieira Oliveira, 1978, p. 27)

A sua relação com a terra também está intimamente ligada à sacralidade desta. Esse vínculo sagrado torna o território uma parte essencial da identidade indígena, ou nesse caso, ser Pataxó. É importante ressaltar que, além da violência contra a população Pataxó, a violência dirigida ao seu território, desde o processo de desapropriação, até o ateamento de fogo na comunidade indígena, é vista também como traumática. A soberania baseada no território é fundamental para essas comunidades e o deslocamento forçado é extremamente desorientador e até traumático. Esse deslocamento, muitas vezes visando à exploração das terras por agentes externos.

A relação com o território vai além do valor monetário no contexto capitalista moderno; é uma relação ancestral onde a terra não deve ser vista como algo separado da existência de ser indígena (Bianchi, 2023, p. 62). O território ancestral constitui um tipo de memória interétnica inscrita nos declives topográficos, em formações geológicas específicas em alturas definidas do rio (Bianchi, 2023, p. 84). A nomenclatura da Comunidade Indígena de Barra Velha, resultante do deslocamento de 6km ao sul da barra do rio Corumbau, exemplifica como a terra possui memória e conta a história do que é ser Pataxó. O compartilhamento do território e a perspectiva comum sobre ele funciona como um espaço de identificação histórica (Bianchi, 2023, p. 84).

Em outra produção relevante sobre o assunto, na obra *A terra tem memória* (2008) de Duane Spruce e Tanya Thrasher, é discutido como o território é possuidor de memória e pode estar imbuído de significados sagrados, conforme conceito de lugares de memória de Pierre

Nora (1993). Esses lugares, embora possam ser sacralizados e mitificados, são essencialmente significativos quando se trata de locais de trauma (LaCapra, 2023, p. 149).

Aplicando esse pensamento à pesquisa, Barra Velha se torna o “último refúgio” dos Pataxó – utilizando o título da obra – e mantém-se como aldeia-mãe. Este local, quase sacralizado, resiste a diversos tipos de violência permanece como um símbolo de segurança para a população Pataxó no extremo sul da Bahia. Portanto, os chamados locais de memória, como locais estáticos por sua própria natureza física e imóvel, apontam “[...] para a possibilidade de que os locais possam tornar-se sujeitos, portadores de recordação e possivelmente dotados de uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos” (Assman, 2011, p. 317).

Compreende-se a obra *Barra Velha: o último refúgio* (1978; 1985) como um lugar privilegiado para se trabalhar o trauma por meio do testemunho dentro da realidade indígena, nos termos do historiador, *working through* (perlaborando) o *Fogo de 51*. De acordo com Alexandre Avelar (2012), o ato de testemunhar aponta para o momento em que a experiência traumática se torna revivida e apaga-se a barreira que separa a linguagem da realidade, a ponto de esta assumir a forma de testemunho, que por si não significa apenas o relato da experiência daqueles que vivenciaram, abrindo espaço para testemunho secundárias.

A obra é significativa para compreender a forma como a literatura pode ser utilizada para estudar *acting out* e o *working through*²⁴. Ao se debruçar sobre o *Fogo de 51*, que teve um impacto profundo na comunidade indígena Pataxó, a narrativa permite que leitores e

²⁴ Dominick LaCapra (2004, p. 101-102) enxerga o *acting out* e o *working through* como duas maneiras inter-relacionadas de lidar com o trauma, ou com a própria implicação transferencial - de traumatizados para não-traumatizados - no objeto de estudo. O *working through* pode ser concebido como um processo articulatório que gera forças contrárias ao *acting out* e à compulsão à repetição, e deve levantar a questão da prática sociopolítica e o papel real e desejável das instituições como formas normativamente guiadas de vida coletiva (LaCapra, 2004, p. 103). O *acting out* é uma compulsão a repetição dos eventos traumáticos, seja por meio de pesadelos, sonhos, crises de ansiedade e revivência do acontecimento constante, por uma via negativa (LaCapra, 1998).

pesquisadores entendam melhor a dinâmica do trauma e as possibilidades de sua perlaboração. Assim, essa obra não apenas documenta um evento histórico, mas também oferece um espaço para expressão e processamentos de emoções associadas a ele, alinhando-se ao conceito de *working through* proposto por Dominick LaCapra. Nesse sentido, de acordo com Alexandre Avelar (2012) o testemunho deve ser compreendido a partir das memórias, alcinhas e esquecimentos em que incorre a fim de ajustar o passado, negá-lo ou reprimi-lo.

Dominick LaCapra se inspirou diretamente em Hayden White nas suas discussões que abordam a relação entre a ficção e realidade, que frequentemente é borrada na narrativa histórica, mas ao se tratar de narrativas traumáticas deve-se tomar outra posição. O teórico sugere que os relatos históricos podem incorporar os elementos ficcionais que ajudam a expressar a experiência do trauma, o que é vital para dar sentido a acontecimentos devastadores (White, 1993). Debate que está relacionado também com a reaproximação da literatura com a história no século XX, que será abordada no terceiro capítulo. Além desse fator, a subjetividade do trauma é uma questão central na análise de White, apontando que o impacto do trauma varia significativamente de grupo para grupo, e a narrativa histórica deve considerar essas diversas experiências, pois o trauma coletivo influencia diretamente a formação do grupo (White, 2000).

No contexto do trauma, é crucial não confundir o conceito de *working through* com a tentativa impossível de lembrar conscientemente e dominar plenamente a experiência, pois essa experiência nunca foi completamente consciente, nem mesmo no momento dos eventos traumatizantes. A discussão sobre a representação do passado começa com a questão do que realmente aconteceu e se é possível representá-lo. É aqui que emerge o conceito de "representância", de Paul Ricoeur (2012), que exprime uma intersecção entre lembrança e ficção na reconstrução do passado.

De acordo com Ricoeur, o testemunho surge nesse debate, onde se busca que ele não apenas se assemelhe à realidade ou procure a verdade, mas que se torne cognoscível no presente. Isso implica que o testemunho deve causar uma assimilação por parte do ouvinte em relação ao que realmente aconteceu. O objetivo é transformar o trauma em cognição, criando uma memória narrativa que possa ser verbalizada, como nos testemunhos, conforme observa LaCapra (2004, p. 92).

O *working through* envolve o trabalho com sintomas pós-traumáticos, particularmente a tentativa de contrariar sua repetição compulsiva, ou *acting out* (LaCapra, 2004, p. 92). É importante ressaltar que o luto é uma das maneiras de realizar esse processo de perlaborar (*working through*), embora não seja a única. Além do luto, existem diversas modalidades que podem ser consideradas, como formas de narrativa que não totalizam o pensamento e a prática crítica, além da autocrítica (LaCapra, 1999, p. 714). Assim, a abordagem do trauma e sua representação demanda uma reflexão cuidadosa sobre a natureza do testemunho e as diversas formas de processamento da experiência traumática.

Os indígenas, ao cederem testemunhos a Cornélio Vieira de Oliveira com o intuito de publicar suas histórias, iniciam ou dão continuidade a um processo de perlaboração (*working through*). Esse processo envolve um trabalho de luto e rememoração dos acontecimentos traumáticos por meio de uma ação efetiva (ato de contar) de dar testemunhos. É importante destacar que o *working through* está intimamente ligado à possibilidade de ser um agente ético e político. Para as vítimas de eventos extremos, isso envolve o árduo processo de passar de vítima a sobrevivente e agente, embora talvez nunca transcendendo totalmente os efeitos da vitimização (LaCapra, 2004, p. 103-104). Nesse sentido, dar o testemunho possibilita a passagem de vítimas para agentes políticos ativos, sem garantir, no entanto, a superação do trauma.

O *working through* envolve lidar com eventos extremos, incluindo o trauma que tipicamente os acompanha, e engajar-se criticamente – mas não simplesmente reforçar – a tendência de *acting out* em relação ao passado. É necessário reconhecer porque o *acting out* pode ser necessário e até mesmo atraente para as vítimas (LaCapra, 2004, p. 104). No entanto, nem sempre o *acting out* resultará em um *working through*; pode permanecer em um estado de latência, onde não existe a diferenciação entre o passado e o presente, permanecendo em um eterno *looping* de um passado traumatizante.

No caso do *working through*, pressupõe-se a existência do *acting out*. Trata-se de um trabalho a ser feito relacionado aos sintomas pós-traumáticos, que Dominick LaCapra identifica dentro do conceito de *acting out*. No caso das dores do passado, no caso do *Fogo de 51*, trata-se ferida pessoal e histórica que não desaparece sem deixar cicatrizes ou resíduos. No âmbito do livro *Barra Velha: o último refúgio* (1978; 1985), nota-se a forma como a comunidade indígena é vista: como um último refúgio, um último local de segurança frente ao histórico de violência física e histórica sofrida pela população Pataxó, que foi destruída deliberadamente por uma ação policial frente a tentativa de retomada territorial.

Nesse sentido, durante os relatos, percebe-se um processo de *working through* naqueles que permaneceram na comunidade indígena no período. Dar testemunho para um não indígena com o intuito de narrar o acontecimento e uma tentativa de popularizá-lo é compreendido como uma forma de perlaborar (*working through*) o trauma. Diferenciando o passado - o evento traumático do *Fogo de 51* - das novas lutas e das novas lideranças que emergiram nos anos que sucederam. Percebe-se também uma narrativa de resistência que se pauta, entre diversas ocasiões, na violência sofrida por eles nesse episódio.

Seu pai [de Josefa] não se conformava com aquela situação, vendo o seu povo todo espalhado. Tinha que juntar seus índios, dizia. Não podia ver o seu sangue assim espalhado. Depois de algum tempo resolveu voltar para a aldeia. Quando chegaram tiveram que dormir na igreja, por ser a única casa que restara. (Vieira Oliveira, 1978, p. 39)

Nessa passagem Josefa, uma indígena que se escondeu na mata e conseguiu escapar a violência direta dos policiais que atuaram no episódio, fornece uma importante informação acerca do processo de perlaboração da experiência traumática: de retorno a comunidade indígena mesmo após a sua destruição. Para além do conceito freudiano de trauma, pode-se argumentar acerca do constante retorno à aldeia-mãe, a luta pela permanência no território, parte integrante do que é ser Pataxó, que se reforça e se ressignifica frente às diversas violências sofridas.

Epifânio começou a andar pelas fazendas procurando os índios e chamando-os para voltar. A maioria queria voltar, mas estavam ainda com medo. Outros queriam esperar a safra começar para conseguirem algum saldo. Alguns até já tinham um pedacinho de terra onde estavam se arranjando (Vieira Oliveira, 1978, p. 39)

De acordo com as perspectivas propostas por Dominick LaCapra (2004, p. 104) a continuidade da presença de feridas abertas, da dor causada pelos agentes policiais não impede o processo de *working through*. A permanência destas se faz relevante para o processo, utilizadas como legitimadoras de um processo de perlaboração. As marcas do trauma continuam presentes nos discursos - uma melancolia, um luto prolongado - porém não é um processo que desmobiliza a luta da população Pataxó, e sim um discurso político que os torna atores centrais na luta pelo território. Luta que não chegou ao fim com a demarcação territorial da Comunidade Indígena Barra Velha em 1991, mas que é componente da vida Pataxó até a atualidade.

2.3 Outra forma de perlaborar o trauma: a literatura de testemunho

Tratando-se acerca da produção de uma literatura que aborda diretamente, porém não unicamente, o trauma do *Fogo de 51*, deve-se compreender a relevância da busca por narrativas que possam desafiar os discursos predominantes, ou mesmo integrá-los, especialmente frente a uma escassez de relatos escritos (LaCapra, 2023, p. 160). Escrever o

trauma como realmente ocorreu é uma tarefa impossível, de acordo com o historiador e teórico Dominick LaCapra (2014, p. 186). A escrita indica distância do trauma - mesmo que a experiência da escrita esteja intimamente ligada ao trabalho com o trauma, a sua representação completa é inconcebível. O teórico indica que durante o processo traumático, existe uma ruptura ou censura na experiência que possui efeitos tardios, como escrever o trauma, o que o autor chama de escrita traumática ou pós-traumática (LaCapra, 2014, p. 186).

A teórica norte-americana Cathy Caruth (1996)²⁵ afirma que o literário, ou até a arte no geral, é um local privilegiado, senão um dos principais, para viabilizar o trauma, e para explorar simbolicamente o papel do excesso - presente na narrativa. Pode-se pensar em um surgimento de um realismo traumático, que difere das concepções estereotipadas de representação e permite uma exploração muitas vezes desconcertante da desorientação, de suas dimensões sintomáticas e das possíveis maneiras de responder a elas (LaCapra, 2016, p. 185 - 186)

Mesmo em suas formas mais arriscadas e menos previsíveis, o relato é um refúgio relativamente seguro comparado com a traumatização real. Podendo ser um meio de testemunhar, encenar e, em certa medida, trabalhar e superar o trauma, seja pessoalmente experimentado, transmitido por íntimos ou percebido no contexto social e cultural mais amplo (LaCapra, 2014, p. 105-106). Atenta-se a ideia de que há algo inadequado sobre os modos de representação acerca do trauma: a sua abordagem, tendendo a objetificar, suavizar ou obliterar a natureza e o impacto dos eventos que tratam (LaCapra, 2014, p. 103). Mesmo que o autor, Cornélio Vieira Oliveira, busque uma narrativa das próprias populações indígenas, a não disponibilização de transcrições completas ou gravações da coleção de

²⁵ Partindo de outra outra linha de pensamento, encontra-se a pesquisadora e teórica Cathy Caruth, que centralmente argumenta que a capacidade da literatura de dar voz ao trauma excede os limites teóricos, sugerindo um vínculo profundo entre o saber e não saber, que tanto a literatura quanto a psicanálise exploram. Caruth mergulha na interseção entre literatura e teoria psicanalítica, especialmente no que diz respeito ao trauma. Afirma que a literatura pode expressar os excessos do trauma, incluindo as dimensões inconscientes e afetivas que a teoria pode ter dificuldade em abranger completamente. Para uma discussão aprofundada, ler: CARUTH, Cathy. **Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

relatos, abre espaço para o questionamento acerca das escolhas dos relatos que apareceriam diretamente na obra, e aqueles que foram deixados de fora. Sob qual quesito? Objetividade? Sincronia com os acontecimentos? De qualquer forma, a narrativa do trauma aparece como uma seleção.

Como pode ser observado no prefácio, quando o autor afirma que “todos os nomes e fatos narrados são reais” (Vieria Oliveira, 1978, p. 1). O testemunho, percebido como exercício de narrar e elaborar traumas sociais na prática política, é visto como uma tentativa de escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1996 [1940])²⁶, abrindo espaço para aquilo que permanece esquecido, recalcado e legado a um segundo plano (Seligmann-Silva, 2012, p. 103). O teórico e crítico literário Márcio Seligmann-Silva será mobilizado constantemente nessa fase da pesquisa devido às suas relevantes contribuições para a “literatura do testemunho”, termo que referencia as obras escritas por e sobre sobreviventes de eventos traumáticos, como é o caso da produção em questão. É comum que esse conceito seja associado apenas a Seligmann-Silva, porém ele se materializa após os acontecimentos do Holocausto na Europa, principalmente posteriormente as publicações de Primo Levi²⁷, que utiliza da experiência para refletir sobre a condição humana, contribuindo para a memória e a compreensão histórica. O conceito de literatura do testemunho dentro do campo de estudo francês é frequentemente associado a Alejo Capentier (2004), que oferece uma reflexão na qual a literatura é um testemunho do que fomos e do que podemos ser, ressaltando que as vivências individuais ou de grupos se tornam fundamentais para a construção da memória coletiva. Dessa forma, esse tipo de literatura que ganha maior relevância no século XX se

²⁶ Essa expressão advém de uma das Teses Sobre a História de Walter Benjamin.. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

²⁷LEVI, Primo. **A chave de um livro**. Trad. de Carlos A. S. G. Lima. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1988.; LEVI, Primo. **A trégua**. Trad. de Ruy Jungmann. São Paulo: Editora do Brasil, 1993.; LEVI, Primo. **Os sobreviventes**. Trad. de José L. V. Nunes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.; LEVI, Primo. **Se isto é um homem**. Trad. de Ruy Jungmann. São Paulo: Editora do Brasil, 1987.

revela essencial para compreender não apenas eventos históricos, mas também as emoções e complexidades humanas que os cercam.

Para o filósofo e crítico literário francês Philippe Lacoue-Labarthe, a principal característica da literatura do testemunho é exatamente a presença do sobrevivente:

“Ao contar e revelar, está, ao mesmo tempo, escondendo. (...) Essa escrita deve ser lida com precaução, de modo que se veja não apenas o que ali se encontra, mas também, e essencialmente, o que está faltando. O testemunho do sobrevivente é, antes de mais nada, a busca de um alívio; e como ocorre com qualquer carga, aquele que a porta quer se livrar dela o quanto antes” (Lacoue-Labarthe, 2000 [1996], p. 35)

Destaca-se, nesse sentido, que a narrativa dos sobreviventes não objetiva uma sincronicidade com o real e não desmobiliza as incongruências presentes no relato, ao contrário, coloca que é na falta ou no excesso onde se encontram os sintomas traumáticos. O dilema é não desistir do conhecimento, sem trair a natureza do vivido, respeitando o testemunho da vítima, compreendendo que a tradução em palavras do vivido não será fiel ao real acontecimento (Seligmann-Silva; Ginzburg; Hardman, 2012, p. 9).

Ao acessar a bibliografia produzida pelo crítico literário Márcio Seligmann-Silva é notável que este não estabelece definições claras e aprofundadas das características que constituem a literatura de testemunho. As obras inseridas nessa classificação são diferenciadas dos demais textos especialmente por possuírem uma ligação mais emblemática com a capacidade de representar a experiência vivida e o passado (Monteiro, 2018, p. 19-20). Destaca-se a utilização do termo “forma literária” e não gênero, já que o próprio autor afirma que se trata de uma face da literatura que vem a tona na era das catástrofes e que ocasiona um revisionismo dentro da literatura acerca do seu compromisso com o “real” (Seligmann-Silva, 2006, p. 85). A literatura expressa o seu teor testemunhal de modo mais evidente ao tratar de temas limite, de situações que marcam e deformam a percepção e a própria capacidade de expressão - os limites impostos pela linguagem (Seligmann-Silva, 2003, p. 40).

Ao buscar uma conceitualização ao que seria a literatura do testemunho, no contexto de estudo do autor - o *Shoah* - afirma:

A literatura de testemunho, conceituada a partir dos relatos de sobreviventes dos campos de concentração nazistas, se articula como tensão entre a necessidade de narrar a experiência da barbárie e a percepção da insuficiência da linguagem diante do horror – redimensionando a relação entre literatura e realidade, salientando o caráter traumático de toda experiência e pondo em xeque a equação pós-moderna que transforma a história em ficção (Seligmann-Silva, 1999, p. 40).

Ao invés de uma visão positivista do evento como fato que seria completamente transmissível pela narrativa, a concepção de realidade, sob o prisma do trauma possibilitou aos intelectuais uma volta a história,²⁸ sem os riscos do positivismo e do historicismo (Seligmann-Silva, 2012, p. 86). Nesse sentido, não deve haver mais espaço para uma antiquada busca pela objetividade dentro do registro da história e de sua dimensão traumática (Seligmann-Silva, 2012, p. 89). A dimensão traumática da experiência humana escapa à representação, não delimitando suas fronteiras de antemão. Nesse sentido, a tarefa vital, de acordo com Maria Rita Kehl (p. 138, 2012) consiste em ampliar continuamente os limites do simbólico, mesmo sabendo que não será suficiente para cobrir o real.

De cada experiência, de cada objeto, de cada percepção, fica sempre um resto que não é passível de simbolização, sendo a escrita um dos recursos que podem ser mobilizados a fim de buscar narrar o horror (Kehl, 2012, p. 139). Há um campo de forças sobre o qual a literatura do testemunho se articula, de acordo com Seligmann-Silva (2003, p. 46), de um lado há a necessidade de narrar a experiência vivida; e de outro, há a percepção tanto da insuficiência da linguagem diante dos acontecimentos, como também a compreensão do caráter inimaginável, do horror extremo que populações/grupos foram submetidas. É importante destacar que essa perspectiva é partilhada entre os historiadores que trabalham com o trauma e a sua posterior narrativa. De acordo com Aleida Assmann (2011, p. 262) por

²⁸ Quanto a essa "volta da história sob o signo do trauma": CARUTH, Cathy. Unclaimed experience: trauma and the possibility of history. *In: Yale French Studies*, número 79, 1991, pp. 181-192.

mais concisas e modestas que as palavras sejam, permanece a discrepância grotesca entre mensagem e anotação. No entanto, esse fator de irrepresentabilidade fidedigna ao real não impossibilita a sua execução e posterior análise, as suas incongruências e hipérboles são compreendidas como relevantes para a pesquisa histórica.

Nesse sentido, LaCapra (2014, p. 35) afirma que não se deve eliminar a hipérbole presente nas narrativas por uma razão de moderação. Para o autor, a análise de documentos que relatam o trauma envolve o reconhecimento do papel possivelmente instigante da hipérbole em enfatizar aquilo que não recebe a relevância necessária, buscando articular-se na cultura mais ampla ou na disciplina histórica. A hipérbole encontra estilisticamente o fato de ser afetado pelo excesso e pelo trauma, mas esse excesso pode resultar de diversas iniciativas. Nesse contexto, não deve ser suavizada, deve ser tratada a fim de substanciar a análise da forma como é relatado o trauma e os motivos pelos quais ela foi mobilizada (LaCapra, 2014, p. 35 - 36). Algumas formas de literatura ou arte, bem como o tipo de discurso ou teoria que emula seu objeto, podem fornecer um espaço mais expansivo para explorar modalidades de resposta ao trauma, incluindo o papel do afeto e a tendência a repetir eventos traumáticos. (LaCapra, 2014, p. 184).

Ao invés da tradicional representação, a literatura do testemunho busca registrar uma exposição do passado fixada na totalização da narrativa, mas em seus fragmentos, cacos, ruínas e cicatrizes (Seligmann-Silva, 1999, p. 47). É o tipo de literatura próprio da sobrevivência daqueles que estiveram submetidos a ações extremas (Seligmann-Silva, 1999, p. 55). A construção da narrativa desses eventos parte de uma necessidade de escuta, por parte daqueles que não o viveram, mas buscam o ouvir ou registrar - como o autor Cornélio Vieira Oliveira - e não com um olhar fixado em encontrar falhas e incongruências. Ao fim, o objetivo é garantir o direito de falar, de contar o trauma que foi experienciado por determinada população, e principalmente de ser escutado.

Nessa discussão acerca da escuta, Leandro Seawright em sua obra *Vidas Machucadas* (2023), propõe que ao escancarar as histórias de conteúdo sensível o que também se pretende é romper com a falta da escuta. Nesse sentido, é necessário desbanalizar o sofrimento, já que este é intrinsecamente conectado com o processo de escuta: ouvir as memórias faladas, dar-lhes contornos textuais e bem-internacionalizados, valorizar os gestuais, escutar os silêncios, textualizar eventuais lágrimas e devolver boas histórias (Seawright, 2023, p. 19). É necessário uma escrita que propõe ir além das representações sobre fatos e estimular a consagração da representatividade (Seawright, 2023, p. 20).

A história, nesse contexto de cenários traumáticos e violentos, deve resgatar as histórias de vida, as dores e as intensidades subjetivas, é preciso que os documentos de barbárie (Benjamin, 1996 [1940])²⁹ sejam recuperados, estudados, criticados, entendidos, conservados, arquivados, publicados e expostos de forma a tornar a história presente de resistência e de registro digno daqueles que não sobreviveram para dar o seu relato (Seligmann-Silva, 1999, p. 54). De acordo com Seligmann-Silva (1999, p. 58) a narração do trauma é necessária, ela é tecida tanto como uma forma de se libertar do passado como também de desdobramento como um penoso exercício de construção da identidade. É uma narração imprescindível tanto em termos individuais, como também coletivos, funcionando como um testemunho para a posterioridade. É um ato subjetivo e objetivo, psicológico e ético.

Em situações como genocídios ou nas perseguições em massa de determinadas parcelas populacionais - no caso a população indígena Pataxó de Barra Velha - a memória do

²⁹ Referência retirada das Teses Sobre o Conceito de História de Walter Benjamin: “Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”. BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

trauma é um compromisso em busca de um trabalho de memória, tanto no âmbito individual como na coletividade (Seligmann-Silva, 2008, 103), demonstrando a complexidade de tentar narrar o trauma. Ao tratar do ponto de vista do sobrevivente, de acordo com Márcio Seligmann-Silva (2003, p. 13), o registro historiográfico é limitado e não dá conta da sua experiência na totalidade, e para o historiador tradicional, o testemunho é uma fonte que deve ser utilizada com rigor, corrigindo suas falhas, típicas do processo de recordação.

A literatura do século XX foi em grande parte uma literatura marcada pelo seu teor traumático e a sua representação testemunhal. Nesse sentido, emergiu a tarefa de aprender a ler esse novo tipo de literatura, assim como compreender que os sobreviventes necessitam de um interlocutor para seus testemunhos (Seligmann-Silva, 2002, p. 148). Dessa forma, a literatura de uma era de catástrofes desenvolveu também uma sensibilidade para reler e reescrever a sua própria história, do ponto de vista do testemunho (Seligmann-Silva, 2002, p.148). Apresentando um modo totalmente diverso de se relacionar com o passado, pautado na necessidade de partir de um “presente” para a perlaboração do relato (Seligmann-Silva, 2002, p. 150).

Nesse sentido, é compreensível as afirmações de que a literatura do testemunho e a sua utilização nas pesquisas históricas abalaram os moldes tradicionais da historiografia, de uma história linear que conseguiria “representar” o passado propriamente. A ascensão deste tipo de literatura possibilitou avanços para a historiografia, principalmente no tocante das histórias indígenas, que foram ouvidas e registradas por aqueles que buscavam não representar o passado, mas compreender as diferentes formas que se viveram passados múltiplos.

Não se deve prender a ideia de que simplifique a história como a narração do real traumático, mas também não pode ser reduzida a uma versão fictícia, deve-se enxergar o real como dor encravada, sangrando sempre quando a memória é ativada (Pereira, 2019, p. 74)

justificando a hiperbolização da linguagem. De acordo com Seligmann-Silva (2012, p. 75) o *Shoah* como evento-limite se transformou nos *definiens* do século XX, reorganizando toda a reflexão sobre o real e sobre a possibilidade de sua representação. Busca-se nesses debates uma nova concepção de representação que permita a inclusão desse evento. Com a ideia de realidade como catástrofe³⁰, a representação na sua forma tradicional, passou a ser entendida pelo autor como impossível, um local onde o elemento central da linguagem é colocado à prova (Seligmann-Silva, 2012, p. 75).

Nesse sentido, o “original” - apesar de ser colocado entre aspas para lembrar tanto que a sua existência está subordinada à presença de um leitor/receptor, com também de que o seu autor tampouco era um indivíduo com controle total da sua escrita - não pode ser elevado à categoria de *nôumeno* - um conceito kantiano que supõe realidade tal como existe em si mesma, de forma independente da perspectiva necessariamente parcial em que se dá todo o conhecimento humano; coisa em si, *nôumeno* (Seligmann-Silva, 2005, p. 106).

É relevante destacar que Seligmann-Silva não dissocia o testemunho da literatura, não considera as outras diversas formas de testemunhar para além da escrita. Mesmo que reconheça diferentes formas textuais e variados instrumentos mobilizados pelos autores, as obras originadas de eventos catastróficos ainda mantêm sua característica testemunhal (Monteiro, 2018, p. 124).

A afirmação de Seligmann-Silva (2007, p. 124) de que “testemunho e literatura são indissociáveis”, nos permite explorar a literatura para além da tradicional dicotomia entre verdade e ficção. Essa perspectiva possibilita uma análise com um viés testemunhal, e assume uma posição de fidelidade com a realidade. Nesse sentido, a obra analisada, *Barra*

³⁰ A ideia de realidade como catástrofe é debatida na obra *Escritas da violência* (2012) e trata da ideia de que sem catástrofe, não há representação, sendo a representação dependente da existência da catástrofe, mesmo que essa seja uma limitadora da representação. A catástrofe é, por definição, um evento que provoca um trauma, outra palavra grega que quer dizer “ferimento”, derivando da raiz indo-europeia com dois sentidos: “friccionar, triturar, perfurar”; mas também “suplantar”. Nessa contradição, uma coisa que tritura, perfuma, mas que ao mesmo tempo é o que nos faz suplantá-la, já se revela, mais uma vez, o paradoxo da experiência catastrófica, que por isso mesmo não se deixa apanhar por formas simples da narrativa (Seligmann-Silva; Ginzburg; Hardman, 2012, p. 8).

Velha: o último refúgio, é entendida como uma coleção de testemunhos sistematizados e organizados em forma literária por Cornélio Vieira de Oliveira, cuja obra é uma versão compartilhada sobre o acontecimento pela população Pataxó. A análise parte do pressuposto de que o autor busca narrar a história da população indígena Pataxó de maneira geral e totalizante – mesmo que com limitações – e adota uma abordagem inovadora para o período, ao escutar a própria população, e colocá-la no centro da narrativa reconhecendo-a como ator histórico, político e social.

CAPÍTULO 3: EM TORNO DE *BARRA VELHA*

3.1 O autor: Cornélio Vieira Oliveira e a carreira de sertanista do século XX

O levantamento da carreira de Cornélio Vieira de Oliveira, o autor da obra *Barra Velha: o último refúgio* se deu graças ao recente processo de digitalização dos documentos presentes no acervo da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ). Documentos organizados em diferentes pastas com temáticas e anos distintos, um trabalho de pesquisa e seleção realizado no início do ano de 2023 possibilitou reunir documentos que citam o autor, a fim de realizar uma breve trajetória de seus cargos ocupados em órgãos públicos. É relevante ressaltar que o autor não é comumente citado e não há trabalhos específicos acerca da sua trajetória pessoal acadêmica ou profissional. O único trabalho que o cita é do antropólogo Carlos Augusto da Rocha Freire, intitulado *Sagas Sertanistas* (2005), no qual realizou-se contato com Cornélio de Oliveira em entrevista por e-mail com o pesquisador.

Em 1975, Cornélio Vieira de Oliveira ocupava o cargo de técnico em indigenismo, e futuramente viria a se tornar sertanista (Freire, 2005, p. 102). É importante destacar que na organização funcional da Fundação Nacional de Ação Indigenista (FUNAI) dos anos de 1970, a atividade de sertanista era um aperfeiçoamento daquela do auxiliar técnico de indigenismo (Freire, 2005, p. 39). Mas o que é ser sertanista? De acordo com o Antropólogo Carlos Augusto da Rocha Freire (2005, p. 7), debater sobre o cargo de sertanistas pode enganar à primeira vista: logo surge a imagem de um grupo coeso, detendo normas e técnicas próprias, onde alguns indivíduos destacam-se atuando junto às populações indígenas. Porém, ao discordar dessa perspectiva, propõe uma definição do que é ser sertanista no século XX:

[s]ervidor do Estado Brasileiro que, ao longo do século XX chefiou em campo trabalhos de atração e pacificação de povos indígenas. *Indigenista* é o *agente do Estado* que em várias funções desenvolve as atividades de assistência e proteção aos Índios. Quando vinculado a ONGs e à sociedade civil, será chamado de *indigenista alternativo*. Todo *sertanista* é *indigenista*,

pois se trata de uma *especialização* do trabalho indigenista. (Freire, 2005, p. 7) (Grifo do autor)

Os sertanistas devem ser vistos como uma categoria ocupacional já que, em geral, tratavam-se, pelo menos inicialmente, de pessoas originárias de camadas pobres da população, visto que o cargo não exigia escolaridade mínima. Porém, durante o período de formação de Cornélio Vieira de Oliveira, o cargo de sertanista exigia o estudo do ginásio completo (Freire, 2005, p. 329). Os seus conhecimentos ocupacionais eram advindos da prática, treinamento de campo e foi apenas na década de 1970 – o período em que Cornélio se tornou sertanista – que o cargo se estabeleceu como uma formação específica (Freire, 2005, p. 7).

A categoria de sertanista era comumente associada ao Marechal Cândido Rondon no século XX e as suas atividades. Pode-se considerar que Rondon foi o primeiro a ser reconhecido pelas atividades de sertanistas, mesmo que houvesse outros no mesmo período ou até anteriormente que desempenhavam o mesmo papel (Freire, 2008, p. 107). É importante ressaltar que a categoria não designava nenhum cargo quando o SPI foi criado. Os engenheiros-militares ou os militares que participaram dos trabalhos de atração e pacificação de povos indígenas nas Comissões das Linhas Telegráficas desde o final do século XIX e continuaram a trabalhar no SPI atuaram na função de *Inspetores* (Freire, 2005, p. 28). É apenas a partir dos anos de 1960 que seria criado o cargo de sertanista, após a extinção do SPI e a implementação da FUNAI. O Plano de Classificação de Cargos da FUNAI, que entrou em vigor em 1972, definiu como atribuição do *sertanista* a “atração e aldeamento das comunidades indígenas” (Plano, 1972, p. 48 *apud* Freire, 2005). O sertanista também desenvolveria atividades administrativas como os demais servidores (elaboração de planos de trabalho, relatórios, etc.). O acesso ao cargo não dependia de escolaridade secundária, bastando provar o exercício da função por quatro anos, e habilitando-se à especialização no

curso de auxiliar técnico de indigenismo do órgão. A progressão de carreira dependia dos anos de exercício efetivo (Freire, 2005, p. 39).

É relevante destacar que o termo “sertanista” não surgiu no século XX, este remonta ao período colonial. No período colonial, o termo englobava encarregados oficiais da metrópole que perseguiram os indígenas e desbravaram os sertões partindo para a exploração do interior em nome de um projeto colonial (Lima, 2015, p. 45). Era o nome que se dava também aos bandeirantes, que se tornaram definidores das sagas “sertanistas” – capitães das bandeiras que invadiam o sertão atrás de riquezas minerais, de indígenas para escravizar e vender e de quilombos revoltosos para aniquilá-los (Lima, 2015, p. 45). A nomenclatura mudou de sentido a partir das referências feitas à Rondon, no período que chefiava a Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia. A imprensa identificava sua ação e a dos trabalhadores como sertanistas, pois era a como Rondon se apresentava em suas conferências (Lima, 2015, p. 46). Posteriormente, passou a ser uma especialização do indigenista.

Os sertanistas também podiam ser divididos entre os politizados e não politizados, visto que alguns estavam apenas em busca de um bom emprego. É relevante destacar que os sertanistas tendiam a buscar distinções perante outras categorias sociais, como os chefes de postos indígenas por exemplo, mas não entre si. Todavia, isso não impedia a ocorrência de confrontos dentro da própria categoria (Freire, 2007, p. 109).

De acordo antropólogo Carlos Augusto Freire (2005) todos os entrevistados sertanistas aposentados se revelaram desejosos de aventura³¹, inclusive Cornélio Vieira de Oliveira que acreditava que essa aventura estava associada aos tempos “*on the road*” (Oliveira, entrevista ao autor, 2003 *apud* Freire, 2005), onde misturavam-se mochileiros

³¹ De acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1969, p. 12-40), foi o “aventureiro” colonial que produziu uma “ética da aventura” e a busca de posições, títulos e riquezas. Ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro : J. Olympio, 1969.

hippies ou politizados descobrindo a América, ou remetendo as clássicas explorações do continente africano (Freire, 2005, p. 329).

De acordo com Betty Mindlin (2015, p. 11), em seu prefácio escrito na obra *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*, contar casos era prática comum entre os sertanistas. Além disso, eram muitas vezes escritores de crônicas, de romances, às vezes de alta qualidade literária, como é o caso de Odenir Pinto e a sua obra *Sinais de chegada*. Essa tradição era habitual entre os sertanistas, visto que costumavam descrever em seus livros suas experiências com povos indígenas que mantinham contato. Conhecer seus escritos, suas próprias personalidades e suas atuações como sertanistas foi parte fundamental para compreender a luta dos povos indígenas pela sobrevivência frente a violência com que agiu o Estado brasileiro e todos aqueles que viam os indígenas como obstáculo para seus interesses (Lima, 2015, p. 25).

Em 1985 em um memorial enviado ao presidente José Sarney, Cornélio de Oliveira é localizado em Londrina, Minas Gerais, atuando no cargo de Delegado da FUNAI, onde também publicou a obra no mesmo ano. Já no ano de 1987, em um documento oficial da FUNAI o autor assina o requerimento da implementação de um projeto agropecuário na região do Parque Nacional Monte Pascoal, exigindo um diálogo constante com os indígenas. Nesse documento, a titulação está como Assessor da SUAF (Superintendência de Agricultura Familiar). Em 1996, em um documento produzido pelo antropólogo José Augusto Laranjeiras, Cornélio de Oliveira é referido como Coordenador de Patrimônio da FUNAI, e, no mesmo ano, é citado como Representante do mesmo órgão. Em 1998 assinou um documento oficial da FUNAI como Sertanista/Assessor, objetivando a implementação de um “Programa Pataxó”. Por fim, em janeiro do ano de 1999, por meio da Portaria nº 97, Cornélio Vieira de Oliveira é exonerado do cargo de Sertanista nível NSA. III, sob a matrícula 0443312, também do cargo em Comissão de Assessor, código DAS-102.1, do Departamento

de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente e da Diretoria de Assistência. Esses cargos foram acumulados durante o tempo e oferecem uma perspectiva da relevância de Cornélio Vieira de Oliveira dentro dos assuntos relacionados aos indígenas. No ano de 2004 se aposenta pela Funai na cidade de Juiz de Fora, em Minas Gerais (Freire, 2005, p. 15).

É relevante destacar que atualmente a função de sertanista desapareceu do quadro institucional administrativo graças a reforma realizada em 2009³². Desde então, alguns aposentados continuam na Funai ocupando cargos de confiança, enquanto outros exercem atividades que podem ser consideradas semelhantes, nas Frentes de Proteção Ambiental (Lima, 2015, p. 28-29). Os sertanistas foram muito citados pela mídia no final do século XX, porém existem poucos estudos na academia sobre eles, tornando-se personagens quase anônimos. Com exceção do marechal Rondon e os irmãos Villas Bôas, os sertanistas não possuem relatos ou autobiografias conhecidas³³, e raramente publicaram denúncias sobre o que ocorria com os indígenas, além dos relatórios oficiais (Lima, 2015, p. 30).

Cornélio Vieira de Oliveira publicou a obra *Barra Velha: o último refúgio* relatando a vivência dos Pataxó, porém o seu permanente desconhecimento, a baixa referência nos trabalhos acadêmicos, e a dificuldade de acesso e de compra contribuem para o seu reduzido conhecimento. Mas deve-se considerar também que, para além dessa questão, o desconhecimento advém também de um deliberado histórico de não reconhecimento de obras sob o olhar do próprio indígena.

³² BRASIL. Decreto nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009. Aprova o estatuto e o quadro demonstrativo dos cargos em comissão e das funções gratificadas da Fundação Nacional do Índio - Funai, e dá outras providências, (revogado pelo decreto nº 7.778 de 2012).

³³ Alguns poucos exemplos são: o livro póstumo sobre Apoena Meireles, de Lilian Newland, *Apoena: aquele que enxergava longe*, Goiânia: PUC, 2007; Odenir Pinto, *Sinais de chegadas*, Cuiabá: Calim & Caniato Editorial, 2013; Fernando Schiavini, *De longe toda serra é azul: histórias de um indigenista*, Brasília: Criativa Gráfica e Editora, 2006.

3.2 As versões da obra *Barra Velha: o último refúgio: 1978 e 1985*

A obra *Barra Velha: o último refúgio* foi publicada inicialmente em 1978, e a sua segunda edição, revisada, foi lançada em 1985. Ambas as versões contêm informações semelhantes sobre a temática central da pesquisa, mas com variações na redação e no vocabulário utilizado. Essas diferenças, embora sutis, refletem o processo próprio de escrita do autor e a possível adequação às mudanças solicitadas pela comunidade indígena Pataxó. O prefácio da edição de 1985 está ausente na de 1978, e nele, o autor expressa sua intenção de contribuir para a causa dos Pataxó Hã-hã-hãe, e da região de Pau Brasil, na Bahia. O prefácio é revelador sobre o propósito da obra:

Com essa publicação pretendiam indiretamente contribuir para a causa Pataxó Hã-hã-hãe, de Pau Brasil, Bahia. Indiretamente porque nos ateremos aos Pataxó de Barra Velha, da região do Monte Pascoal, com uma problemática bem distinta, mas com um background comum, decorrente da implantação da lavoura cacaeira no sul da Bahia. (Vieira Oliveira, 1985, p. 1).

Esse trecho não apenas contextualiza a obra no âmbito mais amplo da luta indígena, mas também destaca a intenção do autor de fazer um trabalho de conscientização e defesa mais geral, mesmo focando a obra em uma comunidade específica.

A organização da obra varia entre edições, onde na versão de 1978, não publicada, existe apenas uma divisão geral entre tópicos, que comumente coincidem com o número de páginas, numerados de 1 a 77, sendo o livro composto por 73 páginas. Já a edição publicada, em 1985, é dividida em quatro grandes capítulos, intitulados: *De como a terra tornou-se um problema; De como tiveram que abandonar suas terras; Quando voltaram; A reconquista*. Os primeiros dois capítulos são de interesse direto para a construção deste trabalho, pois abordam o contexto político e social anterior e a narrativa do *Fogo de 1951*. Os outros dois capítulos foram abordados pontualmente por tratarem de um contexto posterior, onde há a continuidade da luta pela demarcação e permanência no território Pataxó.

A edição de 1978 foi encontrada em um acervo recentemente criado da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI). Sem localização em pasta específica, estava em conjunto com diversos outros documentos, incluindo aqueles levantados para a construção da trajetória do autor, Cornélio Vieira Oliveira. Possuindo muitas folhas rasuradas, marcadas e danificadas, a completa análise da obra ocorreu graças à versão publicada de 1985, encontrada na biblioteca do Museu de Etnologia e Arqueologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP).

Segundo o autor, a primeira versão de 1978 foi lida aos indígenas como forma de aprovação dos escritos:

Os índios reuniram-se para ouvir a primeira leitura. No dia seguinte, a velha Josefa procurou-me para narrar a morte de seu pai e contou-me chorando suas últimas palavras: ‘você fica, minha filha. Já estou de viagem. As coisas ainda não estão prontas. Mas resolve para os nossos índios’. (1978, p. 1).

A decisão pela publicação apenas sete anos após a primeira leitura aos indígenas é uma incógnita que não será tratada neste trabalho. Porém, vale destacar que a obra de 1978 é numerosamente mais citada durante a dissertação devido a uma escolha pessoal pela versão não publicada e que não teve interferência direta dos interesses dos indígenas, a fim de compreender os discursos de forma mais íntima, e também entender a perspectiva do próprio autor.

É relevante compreender também o contexto de produção e publicação de *Barra Velha: o último refúgio*, em 1985. A literatura dos anos 1970 estava imersa em um desejo de veracidade, com um forte compromisso com a atualidade e a referencialidade (Cosson, 2001, p. 6). Os romances desse período buscavam desvelar o contexto do Brasil, registrando realidades que muitas vezes eram ocultadas pela narrativa oficial. Dessa forma, canalizavam uma contestação política que seria improvável em outros espaços. Em um cenário em que a indústria cultural estava se consolidando e os meios de comunicação, como TV e rádio, alteraram os padrões de modernidade do país, a literatura resistiu a essas mudanças,

resultando em obras frequentemente categorizadas como marginais ou alternativas (Cosson, 2007, p. 32). Segundo Sônia Virgínia Moreira (1986, p. 30), “ser alternativo no início da década de 1970 significava produzir fora da zona de influência direta do Estado ou à margem do aparato industrial que cercava qualquer produto antes e depois da sua entrada no crescente mercado consumidor.” Assim, pequenos jornais e produções culturais, em contraste com a grande imprensa, tinham como característica fundamental a denúncia da realidade social.

Esse cenário será marcado pela migração de jornalistas para o campo literário, porém não é o caso da obra em questão. O compromisso com a verdade não é visto como uma simples semelhança com a verdade, mas, como explica Todorov (1979, p. 97-98), é como um disfarce do discurso sob a aparência da realidade. Ao pensar em realismo no campo discursivo, usualmente vem à mente uma estreita correspondência do texto com a realidade social o que é, de fato, impossível, já que todo texto é uma construção narrativa que exige seleção, ordenamento e uma forma convencional (Cosson, 2001, p. 45). Nesse sentido, a validação do discurso é feita em parte pela força do “eu” que narra aquilo que viu ou aquilo que o acometeu, e em parte, pela construção discursiva do autor (Cosson, 2001, p. 51). Por isso a escolha pela mobilização de testemunhas primárias do *Fogo de 51* e das ações posteriores foi realizada, a fim de legitimar o discurso de violência histórica contra os indígenas Pataxó e o seu direito ancestral à terra presente na obra.

Ao tratar da denúncia social, há uma descrição do espaço de violência para a sua construção narrativa, como pode ser percebido no trecho: “O número de prisioneiros sempre aumentava. As moças mais bonitas eram tiradas do sobradinho. Os soldados davam-lhes um pedaço de sabonete e obrigavam-nas a se banharem e depois as levavam e faziam o que queriam com elas” (Vieira Oliveira, 1978, p. 29). Vale ressaltar que a denúncia social implica na adoção, por parte do escritor, de uma determinada voz, uma explícita posição ideológica que será defendida na sua obra (Cosson, 2001, p. 66).

A censura imposta pelo regime militar, que restringia severamente a produção literária, paradoxalmente impulsionou a criação de narrativas que denunciassem as atrocidades cometidas contra os povos indígenas, como os Pataxó. A obra em questão, ao abordar as violações iniciadas no Estado Novo e intensificadas durante a ditadura militar (1964-1985), revela a tentativa de dar voz a essas populações marginalizadas.

A repressão severa durante o período ditatorial pode explicar por que a publicação da obra só ocorreu em 1985, ao final do regime militar e no início do processo de redemocratização do Brasil. No entanto, o objetivo deste trabalho não é confirmar essa hipótese, mas reconhecer a importância do período em que a obra foi escrita — marcado pela censura, mesmo que em sua fase final — e o momento de sua publicação, que coincide com a transição para a redemocratização. Com essa compreensão, é possível perceber que a literatura produzida nesse contexto serviu tanto como uma forma de denúncia quanto como um memorial para as gerações futuras.

3.3 Reflexo na imprensa: a representação do Fogo de 51 nos jornais

Além da discussão em torno da obra, buscou-se também fontes jornalísticas a título de comparação e de construção narrativa do *Fogo de 51*. Os periódicos *O Momento*, *A Tarde* e *Imprensa Popular* foram citados na construção do primeiro capítulo. Vale destacar que não é central a análise destes jornais, sendo somente utilizados a título de comparação com a versão exposta na obra *Barra Velha: o último refúgio* e também a fim de captar a percepção midiática do período frente ao acontecimento.

O Momento noticiou em maio de 1951 o Fogo na comunidade indígena de Barra Velha, reportagem escrita pelo jornalista Nelson Schaun, intitulada *Invasão de Caboclos no Sul da Bahia* (*O Momento*, mai. 1951). O periódico foi inaugurado em abril de 1945, no

mesmo ano em que o Partido Comunista Brasileiro (PCB) entrou na legalidade e era o único jornal do Partido Comunista em circulação no Brasil (Serra, 1987, p. 29). Editado em Salvador onde, hoje possui o seu acervo disponível para consulta na Biblioteca Pública do Estado da Bahia (PBEP). Operou por mais de dez anos (1945-1957) e possuía relevante afinidade ideológica com o Partido Comunista, embora a princípio, não fosse um órgão oficial do partido. Defendia seus interesses e princípios, constantemente desempenhava funções de um órgão partidário, quando veiculava as suas mensagens, até mesmo as internas (Sena Júnior, 2009). Um jornal que procurava além de divulgar notícias, desenvolver a política de massas e aglutinar a inteligência baiana com artigos de intelectuais de esquerda. Estimulava a imprensa popular, buscando cumprir a determinação marxista de divulgação dos ideais comunistas, formação de quadros, transformação social e tomada do poder (Serra, 1987).

Outro jornal que relatou o acontecimento foi o *Imprensa Popular* (RJ). Este surgiu a partir do fim do periódico carioca do Partido Comunista Brasileiro *A Tribuna Popular*, no ano de 1948 e seguiu em circulação até 1958. Devido a ilegalidade do partido no período de surgimento do jornal, o vínculo da *Imprensa Popular* com o PCB era secreto (Brasil, 2016). Possuíam quantidade de fotos e ilustrações significativas, traziam manchetes e títulos chamativos, com fontes enormes, abordando os problemas sócio-políticos mais variados, visando a atenção das classes populares (Brasil, 2016). Em suas páginas aborda os rumos e as posturas do PCB, deixando claras as posições favoráveis ao partido, mas não revelando a sua vinculação direta. A reportagem que noticia o Fogo de 1951, do dia 19 de junho do mesmo ano, está disponível virtualmente no site da Hemeroteca Digital. Essa é uma republicação da matéria publicada originalmente no jornal *O Momento* em maio de 1951 que é constantemente referenciada ao longo do texto. A fim de destacar a relevância deste jornal, ao citar a repercussão do debate acerca dos acontecimentos no Sul da Bahia, causa um alarde na

Assembleia Legislativa. Nesse momento emerge a figura do deputado Wilson Lins (Partido Republicano), que afirma: “êsse foi o único jornal que narrou a verdade, não se deixando levar pelas falsas versões da polícia e do governo” (*Imprensa Popular*, 19 jun. 1951).



Figura 7: Manchete do jornal Imprensa Popular. Fonte: *Imprensa Popular*, 19 de junho de 1951. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=108081&pagfis=782>. Acesso em: 26/09/2024.

O deputado foi o primeiro secretário da Mesa Diretora em 1951, na Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, também atuou na carreira de jornalista, sua formação inicial, sendo redator de jornais como Diário de Notícias, A Tarde e Diário da Bahia (ALBA, 2024). Já o deputado Carlos Aníbal, também citado na reportagem, é advogado e foi eleito pelo Partido Trabalhista Brasileiro. Mesmo com a sua formação diferente do primeiro deputado, ambos trabalharam, em diferentes períodos de sua vida, como redatores de jornais, tendo em comum o Diário de Notícias (ALBA, 2024). Esse fator leva a refletir acerca da preferência pelo periódico *O Momento*, de conteúdo mais esquerdista e revolucionário, que se assemelha às suas proposições políticas no período, principalmente levando em consideração sua filiação partidária e sua trajetória profissional.

Ao buscar mais fundo acerca da repercussão na Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, há uma impossibilidade de encontrar as atas referentes a esse período em formato virtual, impedindo a ampliação do debate acerca das consequências desse acontecimento a nível político no cenário baiano. As informações referentes às falas são provenientes do jornal *Imprensa Popular* que oferece uma ideia inicial de que esse tópico fez parte do debate político do período. Dessa forma, pode-se inicialmente pensar em um episódio que marcou a

vida da população indígena Pataxó, mas que também teve consequências na política baiana, sendo tópico de discussão em uma ou mais assembleias.

Retomando a discussão em torno dos periódicos, o último jornal selecionado para estudo é o *A Tarde*, que surgiu em 1912 em Salvador (BA) como uma alternativa às publicações da época que frequentemente refletiam interesses elitistas (Almeida, 2012), buscando temas relevantes para a população local, logo se estabeleceu como uma referência para o jornalismo local. Ao analisar as reportagens selecionadas para estudo, em comparação com as outras fontes impressas selecionadas para estudo, o *A Tarde* (BA) é colocado como uma posição mais conservadora. Porém, é importante destacar que para o seu período de criação, e para outros assuntos como a Era Vargas e o período ditatorial de 1964 a 1985, ele representou um papel crucial para informar e mobilizar a população (Henriques, 2005).

Ao utilizar fontes impressas como material primordial, essas devem ser organizadas e interpretadas de acordo com o problema de pesquisa e o objeto de estudo. Em relação a esta pesquisa, a análise de conteúdo das fontes é primordial, respeitando a individualidade de cada tipologia documental. As mensagens, de acordo com Franco (2020, p. 08), “expressam as representações sociais na qualidade de elaborações mentais construídas socialmente, a partir da dinâmica que se estabelece entre a atividade psíquica do sujeito e o objeto do conhecimento”. Os jornais serão analisados como a representação de uma narrativa do período em questão.

Os periódicos jornalísticos serão desvinculados da perspectiva que os enquadra como transmissores imparciais e neutros do acontecimento, e tampouco como uma fonte desprezível por ser repleta de subjetividade (Capelato, 1988, p. 21). Trata-se de fontes em consonância com o que postula Robert Darnton (Darnton, 2010 [1939]), ao afirmar que a notícia não é o relato do que aconteceu no passado imediato, é o relato de alguém sobre determinado acontecimento. Nesse sentido, conceitualiza-se os jornais como uma coletânea

de relatos, sistematizados e organizados a fim de atender as especificidades do sistema editorial e do público leitor (Darnton, 2010 [1939], p. 17). É necessário pensar a inserção histórica dos jornais enquanto força ativa da vida moderna, como um integrante do processo do registro dos acontecimentos, atuando diretamente na constituição dos modos de vida e perspectivas (Darnton, 2010 [1939]). Eles não apenas serão utilizados como fontes de dados sobre as sociedades do passado, mas serão analisados como participantes da história, dos processos e conjunturas ao qual estão inseridos.

Nesse sentido, os jornais selecionados para o estudo (*O Momento*, *Imprensa Popular* e *A Tarde*) do *Fogo de 51*, não serão utilizados apenas como documentos para refutar ou afirmar os relatos presentes na obra. Nenhum deles pode ser considerado como transmissor imparcial da verdade, ou seja, precisam ser historicizados, abordados e relacionados a um contexto histórico mais amplo, mantendo um constante diálogo entre as fontes. O passado não oferta testemunhos neutros e objetivos, todo documento é suporte de prática social e, por isso, representa um lugar social de um determinado tempo, sendo diretamente determinado pela intencionalidade histórica que o constitui (Cruz; Peixoto, 2007, p. 258).

A utilização dos jornais em pesquisas historiográficas comumente os representa como objetos mortos, descolados das tramas históricas em que se constituem (Cruz; Peixoto, 2007, p. 256). O reconhecimento da importância da imprensa pelos historiadores enquanto fonte e objeto de pesquisa na segunda metade do século XX, não foi acompanhado de avanços metodológicos satisfatórios. Frequentemente, essas fontes são apresentadas como substitutivas ou secundárias, “as publicações são tomadas como meras fontes de informação” (Cruz; Peixoto, 2007, p. 256).

Em uma comparação entre os periódicos, o jornal *O Momento*, em suas primeiras reportagens (do dia 26 e 27 de maio) se assemelha ao discurso propagado pelo periódico *A Tarde*, ao basear suas informações em telegramas oficiais enviados, principalmente, pelo

major Arsênio Alves. Porém, desde as primeiras reportagens, *A Tarde* utiliza-se de um discurso de injustiça e de reação demasiada contra os revoltosos, que pode ser exemplificado ao citar o plano do governo da Bahia, ao dizer:

[c]oncentrar forças, cercar os grupos armados e depois liquidá-los completamente, as rajadas de metralhadora e descargas de fuzil. Realizar, enfim, o massacre selvagem de talvez mais de duas centenas de homens! Além disso, há indícios de que se planeja, também, a utilização de aviões para metralhar os rebelados, o que é uma monstruosidade semelhante às que estão sendo praticadas nos ataques da Coreia, com os quais a polícia está aprendendo também a fazer 'retiradas estratégicas' (destaque próprio, *O momento*, 26/05/1951)

Ao comparar os ataques no sul da Bahia com a Guerra da Coreia, observa-se a gravidade com que o jornal aborda os eventos. As reportagens, extremamente violentas, buscam conscientizar os leitores sobre o horror que assolou a região. As primeiras edições do jornal *O Momento* (26 e 27 de maio) destacam o choque causado por essas ações violentas e ajudam a disseminar a ideia de uma luta armada de grande escala, relatando a presença de duas centenas de homens armados, como demonstra na manchete a seguir (*O Momento*, 27/05/1951).



Figura 8: manchete do jornal *O Momento* - Fonte: *O Momento*, 26 de maio de 1951. Acervo pessoal.

No entanto, essa perspectiva é exagerada; dias depois, o jornal *A Tarde* relata que as armas indígenas eram, na verdade, "espingardas de carregar pela boca" (*A Tarde*, 06/06/1951), indicando uma clara vantagem armamentista dos policiais, que não sofreram ferimentos.

Complementando essa visão, uma reportagem do periódico *Imprensa Popular* de 19 de junho de 1951 reporta:

Não houve possibilidade de resistência dos caboclos, que estavam desarmados. Alguns possuíam apenas espingardas de caça de carregar pela boca. O assalto à aldeia não passa de um massacre, com o objetivo de avançar a propriedade de grileiros sobre as terras dos caboclos, que foram praticamente trucidados ignorando-se o número de mortos e feridos (*Imprensa Popular*, 19/06/1951).

A todo momento utilizam-se do termo “massacre” para representar as ações de represália policial frente às atividades de revolta na região Sul da Bahia, assumindo não apenas uma superioridade bélica, mas uma intencionalidade em destruir a população que vivia em uma área de intenso interesse dos grandes proprietários da região. Nas primeiras reportagens era claro a tentativa de colocar a luta como justa, diferentemente da realidade onde os indígenas não tinham armamento suficiente para realizar essa rebelião reportada.

A Secretaria de Segurança divulgou a respeito que já seguiram para o sul do Estado um médico e enfermeiros, pedidos pelo integralista Arsênio Alves prevendo “grande derramamento de sangue”. Verifica-se, assim, que a polícia prepara o massacre contra as populações da zona sul. (*O momento*, 27/05/1951).

A narrativa do jornal *O Momento* modifica-se a partir da reportagem do dia 30 de maio de 1951, na qual, sob o título de “Uma farsa grosseira da polícia”, denunciam a realidade do que transcorre na região. Se antes a narrativa era de que “a polícia foi derrotada e obrigada a fugir no primeiro encontro com os grupos armados perto de Cumuxatiba.” (*O Momento*, 26/05/1951), agora se modifica e afirmam quem “o único combate havido foi travado entre dois grupos de policiais, ambos tomados de pânico” (*O Momento*, 30/05/1951). Em uma crescente tentativa de esclarecimento dos acontecimentos que tomaram a região, o jornal *O Momento* corrige suas informações e busca a conscientização acerca dos acontecimentos.



Figura 9: Manchete do jornal O Momento - Fonte: *O Momento*, 06 de junho de 1951. Acervo pessoal.

O periódico *A Tarde* partilhava do mesmo discurso inicial acerca de luta armada: “A repressão policial aos bandoleiros que, em nutrido grupo, causam pânico no interior deste município começou a 25 do corrente quando a patrulha punitiva conseguiu a sua primeira vitória” (*A Tarde*, 29/05/1951). Porém, é de conhecimento que o único embate justo travado se deu entre os dois destacamentos policiais que trocaram tiros de fuzis por quase uma hora acreditando que estavam combatendo os indígenas. O jornal *A Tarde* (01/06/1951) afirma: “Infelizmente, devido à falta de um plano articulado entre a polícia de Porto Seguro e a de Prado, os bandidos conseguiram escapar enquanto as duas forças se atiravam”, confirmando um fogo cruzado entre os dois destacamentos policiais. Por fim, o jornal *Imprensa Popular* relata

“Perto de Barra Velha os dois destacamentos se encontraram. E, na escuridão da noite, julgando ambos que estavam defrontando os caboclos, iniciaram um fogo cruzado que durou quase uma hora e que terminou com a fuga dos soldados de Caravelas em verdadeiro pânico, deixando armas e bagagens.” (*Imprensa Popular*, 19/06/1951).

Mediante as diversas denúncias feitas pelo jornal *O Momento*, a imprensa “Sadia”³⁴ e a polícia reconhecem e assumem que não houve combates, nem cercos operativos, e que devido à falta de um plano articulado entre a polícia do Prado e de Porto Seguro, os dois

³⁴ A Imprensa sadia é o pseudônimo dado ao *Diário de Notícias*, um periódico diário de notícias frequentemente citado, porém não foi possível o encontrar no acervo virtualmente. Utilizando-se, nesse sentido, das informações que O Momento coloca como advindas da Imprensa sadia.

destacamentos policiais trocaram balas durante uma hora, ambos julgando estar enfrentando o inimigo (*O Momento*, 02/06/1951). Nesse momento, é importante destacar também a versão presente na obra *Barra Velha: o último refúgio* (1985) contradizendo a perspectiva de um fogo cruzado por desconhecimento, ao afirmar:

Mané Súia e mais dois companheiros foram dar uma espiada para o lado do brejo, mas quando estavam chegando no pé de dendê. Ouviram um tiro para cima deles. Trataram de correr, porque já estavam bem perto. Ainda ouviram um tiro de espingarda partindo da aldeia. O que se ouviu então foi um barulhão tremendo, que parecia trovoada. O fogo dos fuzis chegava a clarear a escuridão (Vieira de Oliveira, 1985, p. 24).

Independentemente de um fogo cruzado ou um direcionamento para a comunidade indígena, é importante pensar que durante vários dias, utilizou-se de um discurso alarmista policial, os jornais anunciaram a existência de um grupo de “bandoleiros” que estava assaltando comércios e fazendas, além de implantarem o terror nas vilas e nas cidades. E contra esse grupo foram mobilizados “força policial do sul do Estado, com reforços vindos da capital de avião, material médico, farta munição etc.” (*O Momento*, 30/05/1951). *O Momento* modifica completamente o discurso ao chamar as ações policiais de “Plano terrorista” e denunciando o horror que acometia a região:

“Na realidade, porém, toda essa encenação não passa de uma chantagem, visando criar pretextos para desencadear o terror policial contra as grandes massas trabalhadoras do campo, de esmagar suas lutas contra a brutal exploração dos latifundiários pela conquista da terra em defesa da paz, por uma vida mais humana e decente. Inclusive, o terror policial a serviço dos taturas já está se abatendo em grande escala sobre os camponeses do sul do Estado, com prisões indiscriminadas de homens, mulheres e crianças.” (*O Momento*, 30/05/1951)

O periódico *O Momento* se propõe a falar a “verdade sobre os fatos”, esclarecendo que essa ação não passava de uma reação indígena à ameaça de espoliação das terras, os quais estavam lutando pela sua sobrevivência e permanência no território.

“Há quase duas semanas, o que temos visto é uma sucessão de mentiras sobre mentiras divulgadas pela imprensa “sadia” uma farsa criada com espantoso cinismo para encobrir o terror brutal dos taturas contra os caboclos e camponeses, a violência e o assassinio utilizados como armas dos latifundiários gananciosos da zona sul.” (*O Momento*, 06/06/1951).

No dia 06 de junho de 1951, o jornal *O Momento* reporta o incêndio na aldeia por major Arsênio Alves, “Incendiar uma aldeia de pequenos lavradores caboclos, reduzi-los a mais “negra?” miséria, por isso é natural para a polícia e a imprensa das classes dominantes.” O jornal *A Tarde* coloca a necessidade de queimada da aldeia como medida sanitária, visto que

“As palhoças, cheias de alimentos em adiantado estado de decomposição, como quartos de boi abatidos dias antes, etc., estavam pondo em perigo a vida dos soldados. Por sugestão do médico da polícia, pedi instruções para queimar os casebres infectados. Como a resposta demorasse, resolvi mandar que se queimasse todos eles, exceto a igreja e a casa do capitão Honório, onde não havia sujeitas prejudiciais aos soldados” (*A Tarde*, 11/06/1951).

Essa perspectiva de queimada da aldeia por medida sanitária se adequa devido aos relatos presentes na obra de roubo de gato que haviam sido mortos e partilhados entre os indígenas. Mas a ideia de que se apresentariam como ameaça a vida dos policiais foi apenas um agravante utilizado para justificar a destruição da comunidade indígena e garantir que os indígenas não retornassem à localidade. Na obra o autor transcreve o relato de um indígena que afirma: “[u]m morador de Caraíva, Vitorino Batista da Cruz, ateou fogo nas casas. Disse que era para que os índios nunca mais voltassem para a aldeia” (Vieira de Oliveira, 1985, p. 27). Independente da autoria da ação, é importante destacar que foi criado um discurso de necessidade de incendiar a comunidade indígena, que não teve posições contrárias fortes, visto que atingia os objetivos daquela sociedade envolvente, de retirar os indígenas da localidade para explorar seu território.

A fim de alarmar a sociedade envolvente, o assalto a venda de Corumbau sob comando de dois indivíduos, foi transformado em “em numerosos assaltos, ameaça a cidades inteiras, assassinato de fazendeiros, etc.” (*O Momento*, 30/05/1951). A narrativa inicial criada pelos periódicos do período buscava alarmar a situação e viabilizar a ação policial contra essas populações. A mudança de discurso do jornal *O Momento* demonstra um compromisso com a realidade, já a continuidade do periódico *A Tarde* com a narrativa de luta armada,

possibilita pensar em uma necessidade de legitimar o discurso dos policiais frente a violência pregada aos indígenas.

3.4 Pensando *trauma studies* como possibilidade de pesquisa

Ao selecionar a fonte impressa principal, a conceitualização do *Fogo de 51* na comunidade indígena de Barra Velha como traumático se tornou central na discussão da sua análise e da pesquisa. É relevante destacar que a experiência traumática ultrapassa o período específico do acontecimento, passando posteriormente por um período de latência e retornando à realidade constantemente. Nesse sentido, a obra *Barra Velha: o último refúgio* (1978; 1985) é entendida como uma narrativa que possibilita o retorno a esse período de latência onde a violência extrema contra a população indígena ocorreu.

Em certas áreas das humanidades e ciências sociais, o trauma, juntamente com a forma específica de recordação denominada memória traumática, tornou-se, na segunda metade do século passado, um centro de preocupações, chegando até a emergência de um campo ou subdisciplina chamada *trauma studies* (LaCapra, 2004, p. 106). Com destaque para a relação do trauma com eventos extremos ou limites, como é o caso do genocídio indígena, o terrorismo, a escravidão, os aspectos do colonialismo, entre outras situações de maior ou menor amplitude (LaCapra, 2004, p. 106).

O recente interesse pelos estudos sobre o trauma está diretamente ligada a uma virada experiencial, que levou a um maior interesse pela história oral e seu papel em escutar as vozes e experiências de grupos subordinados que não deixaram numerosos vestígios em documentos escritos e histórias oficiais (LaCapra, 2004, p. 3). Influenciado diretamente pelo giro linguístico, o historiador e teórico Dominick LaCapra inicia sua produção nos anos de

1990 com uma análise de documentos, que futuramente influenciará nos seus estudos sobre trauma (Oliveira da Silva; Gomes, 2018 e Oliveira, 2015).³⁵

Essa virada levou, em certos setores, a conscientização sobre a importância da história “traumática” e o que ocorre com aqueles que viveram eventos-limites ou extremos (LaCapra, 2004, p. 3). Nesse sentido, ao mobilizar a discussão acerca da experiência, especificamente a sua dimensão traumática, o teórico norte-americano e professor da Universidade de Cornell, Dominick LaCapra forneceu um importante aparato teórico para conceitualizar o *Fogo de 51* como um trauma para a população indígena.

Os estudos sobre o trauma se desenvolveram no período posterior ao final da Segunda Guerra Mundial e após a experiência do *Shoah*³⁶. Esse cenário se expandirá pelas pós-graduações norte-americanas, com destaque para os anos de 1990, após o *Linguistic turn*. Período no qual a questão de ética e memória surgem como centro das preocupações nas pesquisas acadêmicas e LaCapra que, como um integrante deste meio, desenvolve suas ideias tendo como principal campo a interlocução com a psicanálise lacaniana e freudiana (Pinto, 2019, p. 164). É relevante destacar que essa interlocução entre o campo psicanalítico e histórico e a atenção dada a essas questões já se faziam presentes em trabalhos anteriores e já representavam uma colaboração significativa na Teoria da História (Pinto, 2019, p. 164).

Um contexto marcado pela introdução de conceitos básicos da psicanálise: transferência, trauma, repressão, dissociação, negação, repetição, deslocamento, condensação, projeção, incorporação, *acting out*, *working through*, na disciplina histórica.

³⁵ Para o debate da influência do *Linguist turn* em Dominick LaCapra: LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José (org.). **Giro linguístico e história intelectual**. Buenos Aires: Universidad nacional de Quilmes, 2012, p. 237-293; LACAPRA, Dominick. O queijo e os vermes: o cosmo de um historiador do século XX. **Topoi**, Rio de Janeiro, vol. 16, nº 30, p. 293-312, jan./jun. 2015.; LaCapra, **Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language**. Cornell University Press: Ithaca and London, 1983.

³⁶ “Holocausto” é o termo derivado do inglês e “Shoah” é o termo hebraico usado para descrever o genocídio perpetrado pela Alemanha Nazista no período da Segunda Guerra Mundial. O primeiro é obrigatório e geralmente é definido como uma vasta destruição causada por fogo ou outras forças não humanas. Já o “Shoah”, tem a sua raiz bíblica no termo “*shoah u-meshoah*”, que significa devastação e deslocamento. A escolha por utilizar o termo *Shoah* ao longo da discussão se dá por uma consonância com a preferência dos próprios judeus em utilizar um termo que é originário do idioma hebraico.

Conceitos que assinalam a mútua implicação e interação do individual e do social, assim como apontam para o papel do pensamento e da ação políticos (LaCapra, 2023, p. 25). Vale destacar que a atenção ao trauma não se restringe ao *Shoah*, mas o pensamento recente pode muitas vezes ser exemplificado por ele e por suas consequências (LaCapra, 2023, p. 23).

A reunião entre História - enquanto disciplina histórica - e trauma - enquanto conceito psicanalítico - é uma importante questão, mas pouco explorada pelos historiadores, que raramente reconhecem a importância do trauma individual e coletivo, mesmo aqueles que escrevem sobre eventos e processos nos quais ele é prevalente, como genocídios, guerras, violência e várias formas de vitimização e abuso, tanto de humanos como de outras espécies (LaCapra, 2014, p. x).

Destaca-se, nesse sentido, a importância da utilização do conceito de trauma nesta pesquisa histórica, para além do caráter inovador, há uma necessidade de utilizar uma terminologia que se adeque propriamente ao horror a que o Povo Pataxó foi submetido. Menção especial deve ser feita ao fato de que a utilização da psicanálise é central para LaCapra, porém foi utilizada apenas como plano de fundo para a construção argumentativa desta pesquisa. Parte-se das ideias do teórico Sigmund Freud³⁷, referenciado e lido por LaCapra. Porém, é imprescindível destacar que a conceituação psicanalítica sustenta que aquilo que é da ordem do trauma implica a ideia de algo inassimilável ao mundo psíquico, algo que deixa marcas inapagáveis na memória (Rezende Cardoso; Maldonado, 2009, p. 49).

³⁷ O objetivo deste trabalho não é realizar uma genealogia do conceito de trauma, desde o seu surgimento, até a sua percepção atualmente. Para uma compreensão mais aprofundada do conceito em seu âmbito psicanalítico: SIGMUND, Freud. Esboços para a “Comunicação Preliminar” de 1893. Carta a Josef Breuer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1940-1941 [1892]. p. 187-196. Vol. I. SIGMUND, Freud. Análise terminável e interminável. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1937. p. 225-239. Vol. XXIII. SIGMUND, Freud. Além do princípio de prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1920. p. 13-75. Vol. XVIII. SIGMUND, Freud. Projeto para uma psicologia científica. Parte I. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1950[1895]. p. 346-396. Vol. I. SIGMUND, Freud. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1893. p. 33-47. Vol. III.

A definição de trauma psíquico implica, na perspectiva desenvolvida pelos estudos de Sigmund Freud, em uma ideia de choque violento, de uma perturbação sobre o aparelho psíquico e também sobre o conjunto de organização mental (Freud, 1996 [1940-1941 [1892]], p. 220-222). Podendo ser considerado como “um corpo estranho que, muito depois de sua entrada, deve continuar a ser considerado como um agente que ainda está em ação” (Freud, 1976 [1893], p. 44). Em um cenário mais recente, a ideia de trauma retorna de outro modo no pensamento de Freud, em um contexto de pós-Guerra Mundial, principalmente entre os anos de 1915-1920. Os sintomas pós-traumáticos, de acordo com o teórico, resultaram de um aferro ao momento do acidente, que passa a ser repetido em sonhos, lançando luz sobre uma impossibilidade de superação (Rudge, 2003, p. 106). A análise dos sintomas traumáticos gerados pela Grande Guerra foi o que posteriormente inspirou as incursões de Freud sobre novas formulações sobre o trauma (Freud, 1920) que serviram de plano de fundo para diversos pesquisadores do *Shoah* e teóricos do trauma, inclusive Dominick LaCapra. Nesse contexto, é imprescindível refletir sobre a importância dos estudos sobre trauma, que se utilizam dessa categoria para o estudo de experiências históricas, e reflexão e teorização sobre o lugar do trauma na história contemporânea. Grosseiramente poderia se pensar, por exemplo, que as ideias de LaCapra resumem e ilustram as concepções sobre o trauma implícitas em muitas investigações históricas sobre casos particulares (Sanfelippo, 2013, p. 52).

É relevante lançar luz brevemente sobre a relação entre trauma e história, de acordo com Dominick LaCapra (2014), o trauma e suas características podem de fato ser uma característica proeminente da história, especialmente da história moderna, que não deve ser negada. Porém, simplesmente reduzir o trauma à circunscrição dentro da história é obscurecer as dimensões do evento. Ao tratá-los como uma associação simbiótica, a história pode ajudar

a evitar a incidência de trauma ou mitigar ou pelo menos contrariar seus efeitos (LaCapra, 2014, p. x).

O trauma é entendido pela pesquisadora e literata Aleida Assmann como uma inscrição corporal que permanece inacessível à transcodificação em linguagem e reflexão e, portanto, não pode ganhar o status de recordação: “[...] uma variante do trauma é o trauma de guerra [...] o trauma não é assimilável na estrutura da pessoa, é um corpo estranho que estoura as categorias da lógica tradicional: ao mesmo tempo interna e externamente, presente e ausente. [...] O trauma é a impossibilidade da narração” (Assmann, 2011, p. 279).

É equivocado compreender o trauma como um fenômeno puramente psicológico ou individual, ele possui conexões cruciais com condições sociais e políticas e só pode ser compreendido e abordado com respeito a elas (LaCapra, 2014, p. xi). Nesse sentido, a construção do contexto que antecedeu o *Fogo de 51* foi indispensável para a compreensão do acontecimento, e, para além, a compreensão das motivações de Cornélio Vieira de Oliveira para escrever a obra *Barra Velha: o último refúgio*, são cruciais para localizar o trauma Pataxó em um cenário mais amplo.

Os trabalhos que se utilizam do *Shoah* como fonte de estudo deram origem, por uma variedade de razões contingentes, a algumas das mais avançadas, embora às vezes contestáveis, teorizações sobre o problema do trauma e eventos-limite. Porém, esses trabalhos podem ter - e estão tendo - interações mutuamente informativas com trabalhos em outras áreas, incluindo o estudo do *testimonio* na América Latina e em outros lugares (LaCapra, 2004, p. 98).

No contexto brasileiro, os estudos sobre o trauma não se concretizaram como uma área ou subárea de pesquisa singular, não há um tratamento específico para essa temática nas pesquisas (Fredrigo; Gomes, 2020). Nesse sentido, essas produções espaçadas são vistas como componentes da História Cultural, valendo-se comumente da experiência ditatorial

brasileira (1964-1985). Autores como Carlos Fico, Mônica Grin, Márcio Seligmann-Silva³⁸ se destacam nesse cenário por abordarem essas questões, mas não partem para uma elaboração teórica própria. Assinalado esse cenário, é relevante destacar que a escolha do teórico Dominick LaCapra não é fruto de um preciosismo com a Teoria da História produzida na América do Norte ou uma tentativa de comparação do episódio com o *Shoah*, mas, trata-se de uma carência de estudos específicos sistematizados sobre a temática do trauma sob um viés teórico no Brasil.

Campo de estudo que foi fortemente influenciado pelas perspectivas de Hayden White³⁹, devido ao mérito de suas obras pioneiras em examinar de que forma os elementos linguísticos operam na abordagem de determinadas dimensões do passado, equacionando soluções e narrativas singulares (Fredrigo; Gomes, 2020, p. 9). White propõe algo inovador para a época, argumentando que a narrativa histórica não é meramente um relato factual, mas uma construção interpretativa que reflete a escolha de temas, personagens e estilos narrativos (White, 1973). Essa abordagem é particularmente relevante ao lidar com eventos traumáticos, como guerras, genocídios indígenas e crises sociais, onde a narrativa molda a compreensão do caos e da dor.

O objetivo deste estudo não foi realizar, simplesmente, uma comparação entre o *Shoah* e o *Fogo de 51*. Partiu-se do pressuposto que eventos e de experiências históricas traumáticas, em quaisquer escalas, produzem uma unicidade, não devido a incomparabilidade, mas a transgressão de um limite, no qual algo “único” acontece (LaCapra,

³⁸ARAÚJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Monica (orgs.). **Violência na história**: Memória, trauma e reparação. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.; FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 28, n. 47, p. 43-59, jan./jun. 2012.; FICO, Carlos. Violência, trauma e frustração no Brasil e na Argentina: o papel do historiador. **Topoi**: Rio de Janeiro, v. 14, p. 239-261, 2013.; GRIN, Monica. Reflexões sobre o direito ao ressentimento. GRIN, Monica. Violência na história: memória, trauma e reparação. Rio de Janeiro: Ponteio, p. 11-12, 2012.; SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e trauma. **Pro-Posições**, vol. 13, n. 3, ed. 39. set./dez., 2002, p. 135-153.; SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: escrituras híbridas das catástrofes. **Gragoatá**: Niterói, n. 24, 2008, p. 101-117.

³⁹ WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora USP. 1995.

1998, p. 6-7). O desafio foi desenvolver uma abordagem diferenciada e cuidadosa para o estudo do trauma e do pós-traumático, especialmente em relação a experiências extremas ou limitadoras. Uma abordagem que não se torne meramente psicologizante, apenas teórica e alheia a problemas sociais e políticos mais amplos, submissa à busca por herança ou formas estreitamente auto-servidoras de política de identidade, ou objeto de uma fixação em que a história é simplesmente identificada como um grande trauma e que tende a ver indiscriminadamente o trauma em todos os lugares (LaCapra, 2004, p. 112).

É no debate que busco desfazer binarismos tácitos que a opção pela literatura se apresentou, em um contexto em que a história e a literatura já não eram vistas como opostas, a utilização de uma obra classificada como literária se mostrou profícua. Nesse sentido, a oposição entre o que é real, presumidamente o que a história relataria, e a ficção, que seria o papel da literatura, se torna volátil e passível de crítica.

3.5 A (re)aproximação entre história e literatura

Se a literatura ensina algo, se ela faz com que se reconheçam as múltiplas experiências humanas, identidades e diferenças de ordem política, social, econômica, moral ou religiosa, podendo ser compreendida histórica e criticamente, e servindo como um objeto para se acessar realidades e problemas históricos em diferentes contextos políticos (Andrade; Bentivoglio, 2023, p. 115). Nesse sentido, o seu processo de reaproximação com a História no século XX trouxe importantes avanços historiográficos⁴⁰, contemplando sua própria ficcionalidade. Compreendendo que tanto os textos históricos quanto os literários não são

⁴⁰ A mudança no paradigma historiográfico foi fundamental para que os estudos sobre o trauma pudessem se desenvolver. A distinção entre o modelo documental ou de pesquisa auto-suficiente e o construtivismo radical oferecem duas perspectivas constantes sobre as pesquisas históricas. O primeiro enfatiza a coleta de evidências e a formulação de afirmações verdadeiras com base nelas, enquanto o segundo prioriza fatores performativos, figurativos e ideológicos na construção de narrativas e interpretações (LaCapra, 2014, p. 1). Parece ter, assim, uma relação complexa e suplementar entre a prática literária ou artística, o discurso teórico relacionado e a historiografia que contraria concepções formalistas ou sociológicas de esferas discretas de atividade e, em vez disso, chama para uma investigação das interações e resistências mútuas. (LaCapra, 2014, p. 186).

espelhos da realidade, e sim formas de reconstrução e reinvenção em diferentes aspectos, tratando-se de uma versão da narrativa sobre o passado (Andrade; Bentivoglio, 2023, p. 112).

Reconhecer a capacidade literária e cognitiva da investigação é fundamentar a literatura nas mesmas bases da disciplina histórica: basear-se na representação do real. Porém, trata-se de uma literatura que não pode ser estabelecida por sua factualidade, mas por sua relação com o mundo, por sua vontade de compreender aquilo que é feito pelos seres humanos (Jablonka, 2017, p. 15). Nesse sentido, o documento deixou de ser entendido como repositório de uma verdade e passou a ser visto como um monumento, dotado de seu próprio sentido, a que não se pode recorrer sem precaução (Ferreira, 2009, p. 63).

A partir dessa perspectiva, passou-se a considerar também o conhecimento contido na ficção e, por consequência, nas obras literárias. Que passaram a ser vistas como forma de compreensão e de expressão, contendo um conjunto de atividades e relações humanas que descrevem experiências (Andrade; Bentivoglio, 2023, p. 28). É relevante ressaltar que não é possível encontrar uma definição canônica de literatura, válida para qualquer tempo e circunstância, porém não é razão para diluir a sua significação, concluindo que todos os textos, discursos e linguagens assemelha-se no passado ou equivalem no presente (Ferreira, 2009, p. 68).

Tanto a história quanto a literatura partem do real, de suas respectivas leituras e constroem discursos e narrativas sobre ele (Andrade; Bentivoglio, 2023, p. 43). Nesse sentido, a leitura estética do passado é necessária, pois se opõe à musealização do ocorrido: está vinculada a uma modalidade da memória que quer manter o passado ativo no presente (Seligmann-Silva, 1999 p. 47), não necessariamente correspondendo ao “real”, levando a uma inserção da ficção na narrativa testemunhal.

A ficcionalidade é entendida, de uma forma mais genérica, como a capacidade de converter o mundo ou a realidade em sua compreensão em linguagem e textualidade, sendo

ambas filhas da imaginação (Andrade, Bentivoglio, 2023, p. 44). A imaginação é apresentada para auxiliar nas limitações da linguagem para a narração do trauma: “a imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma” (Seligmann-Silva, 2008, p. 105). O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração e a literatura é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço (Seligmann-Silva, 2008, p. 106).

O trauma, portanto, extrapola os limites da arte literária. Essa literatura de testemunho é resultado da memória de quem a narra, representando o sofrimento de um grupo - pelo viés da memória coletiva - que socializa com o leitor, gerando um sentimento de dor, de revolta pelas vítimas do massacre, pelo genocídio indígena e demais violações sofridas por eles (Pereira, 2019, p. 76).

Na tentativa de representar eventos traumáticos e experiência traumática ou pós-traumática, testemunho, ficção e história podem compartilhar certas características, por exemplo, no nível da narrativa. Mas também diferem, especialmente no que diz respeito às reivindicações de verdade e à maneira como a mobilizam para um discurso de legitimidade - no caso da História - ou requerem de maneira indireta para representar a realidade - por meio da literatura (LaCapra, 2004, p. 130). A ficção, se faz qualquer reivindicação de verdade histórica, o faz de maneira mais indireta, mas ainda possivelmente informativa, provocadora de pensamento e, às vezes, desconcertante no que diz respeito à compreensão ou "leitura" de eventos, experiências e memórias (LaCapra, 2004, p. 132).

Pode-se argumentar que narrativas ficcionais também podem envolver afirmações de verdade em um nível estrutural ou geral, fornecendo perspectivas sobre um evento específico, no caso desta pesquisa, sobre o Fogo de 51. Oferece uma interpretação de um processo ou período, ou uma “sensação” palpável para experiência e emoção, o que pode ser difícil de alcançar por meio de documentos tradicionais restritos (LaCapra, 2014, p. 14). Nesse sentido,

ao buscar explicar ou evocar experiência, a história deve recorrer ao testemunho, relatos orais, documentos como diários e memórias, e uma leitura cuidadosamente enquadrada e qualificada entre ficção e arte (LaCapra, 2004, p. 132).

É nesse debate que a relação entre o real e a literatura também se encaixa, Ivan Jablonka (2017) afirma que existem aqueles que não conseguem ser separados nesse binarismo, que possuem um caráter inclassificável, mas que contribuem para a uma inteligibilidade do mundo. São textos que ao mesmo tempo misturam a ficção com a veracidade, porém as proposições de definição conseguem abarcar a veracidade destes textos, nem considerar a sua plasticidade ou mesmo dar conta da originalidade de seu projeto (Jablonka, 2017, p. 10).

Especialmente no passado recente, a ficção possibilitou a análise do aspecto traumático de eventos, incluindo sua fragmentação, vazio ou ausência de experiência. Também possibilitou questionar sobre suas formas alternativas de narração, de maneira particularmente eficaz e desconcertante, mergulhando nas dimensões afetivas ou emocionais da experiência e na compreensão de eventos traumáticos (LaCapra, 2004, p. 132). Uma dessas formas é a própria literatura, que não deve ser reduzida a um bloco uniforme, sendo possuidora de uma modalidade artística que objetiva representar experiência, por mais que não seja passível de completude. Uma das características principais da literatura é não possuir limites: é a de existir constantemente negando seu limite (Seligmann-Silva, 2002, p. 145, p. 145). E qual é esse limite? É aquele que a “separa” do “real”, a literatura encena a criação do “real”. (Seligmann-Silva, 2002, p. 145, p. 145).

Ao pensar a literatura nesse contexto pós catástrofe, deve ser redimensionado a relação entre a linguagem e o real: não podemos mais aceitar o vale tudo dito pós-moderno que acreditou ter resolvido essa complexa questão ao afirmar simplesmente que tudo é literatura/ficção (Seligmann-Silva, 1999, p. 43). Nesse sentido, ao tratar de eventos

traumáticos, fica claro que a questão em pauta não é acerca da existência ou não do caráter de realidade, mas a capacidade de percebê-la e de simbolizá-la (Seligmann-Silva, 1999, p. 43). Vale destacar que a literatura do testemunho de um modo geral desconstrói a historiografia tradicional, e também os tradicionais gêneros literários, ao incorporar elementos antes reservados à “ficção” (Seligmann-Silva, 1999 p. 47). A literatura de uma era de catástrofes desenvolveu também a nossa sensibilidade para reler e reescrever a sua própria história, do ponto de vista do testemunho (Seligmann-Silva, 2002, p.148). Algo patenteado na obra *Barra Velha*.

A literatura abriga um pensamento histórico, sociológico e antropológico tido em diversas ferramentas de inteligibilidade e é uma maneira de compreender o presente e os passados que afloram sobre ela (Jablonka, 2017, p. 15). Durante o século XX, as violências em massa ocuparam as páginas dos escritores muito antes dos pesquisadores, no caso desta pesquisa, o sertanista preocupou-se em relatar a história traumática e a realidade Pataxó em um período anterior ao desenvolvimento - atual - de uma pesquisa voltada para pensar os indígenas como agentes e atuantes centrais de sua própria história.

Pode-se enquadrar a obra *Barra Velha: o último refúgio* (1978; 1985) como uma ficção, mas não é a forma como ele se apresenta, é como decidiu-se lê-la para levar em consideração as hipérboles e os exageros mobilizados para realizar a escrita sobre o trauma. É importante destacar as reivindicações de verdade presentes na obra, mas verdade não em termos de certas declarações individuais - como aquelas envolvendo a identidade do autor-narrador - mas em níveis mais gerais, por exemplo, com relação da violência de estado contra os indígenas, valendo-se “de uma narrativa simples e direta” (Vieira Oliveira, 1985, p. 1).

No Brasil, essa aproximação entre literatura e testemunho deu-se principalmente no período ditatorial (1964-1985) que culminou na emergência de um gênero próprio, o

romance-reportagem (Cosson, 2002; 2007)⁴¹. No início da década de 1970, a literatura se viu forçada a escrever sobre a intensa sensação de sufoco que contaminava a atmosfera truculenta do período. Ao narrar os impasses do período, o autor não sabia se era mais necessário escrever ou fazer política, constituindo assim um tipo de romance desiludido tanto com as possibilidades de transformação revolucionária da sociedade como sua própria condição (Franco, 2003, p. 354). A literatura viu-se em um cenário de censura, a qual, dentre outros motivos, encontrou dentro desse novo gênero, uma possibilidade de denúncia por meio da sua execução.

Por fim, é importante destacar que toda literatura, enquanto relato e narrativa, é um testemunho feito no tempo e no espaço por alguém, ela registra uma fala, no interior de um campo específico, o literário, que se conecta a outros campos, redes e agências realizadas ou percorridas por seu autor (Andrade, Bentivoglio, 2023, p. 114). Nesse sentido, torna-se relevante discutir brevemente a utilização de testemunhos para a produção literária, mas também para as pesquisas historiográficas.

3.6 Os testemunhos do trauma como forma de literatura

As duas características principais do testemunho são a literalização e a fragmentação do discurso testemunhal, além da tensão entre oralidade e escrita. A literalização consiste exatamente na incapacidade de traduzir o vivido em imagens ou metáforas (Seligmann-Silva,

⁴¹ Para uma discussão aprofundada sobre o romance-reportagem e o seu surgimento: BRANDILEONE, Ana Paula F. Nobile. O romance-reportagem: implicações estéticas e ideológicas. **Terra roxa e outras terras: Revista de Estudos Literários**. Vol. 19, nov. 2020. p. 17-25.; COSSON, Rildo. **Fronteiras contaminadas: literatura como jornalismo e jornalismo como literatura no Brasil dos anos 1970**. Brasília: Ed. UnB, 2007.; COSSON, Rildo. Gênero, periferia e cânone: horizontes do romance-reportagem no Brasil. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n.17. Brasília, janeiro/fevereiro de 2002, pp. 23-32.; COSSON, Rildo. **Romance-reportagem: o gênero**. Brasília: editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001; LAVORATI, Carla. TEIXEIRA, Níca Cecília Ribas B. O romance reportagem e a crítica social. **Revista Eletrônica Polidisciplinar Voos**. n. 5. mar. 2008, p. 77-84.; PENA, Felipe. Jornalismo Literário como gênero e conceito. **Revista Contracampo**: Niterói, n. 17, 2007, p. 43-59.; SCHNEIDER, Sabrina. **Ficções sujas: por uma poética do romance-reportagem**. 2013. Tese (Doutorado em Letras. Área de concentração: Teoria da Literatura) – Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. 2013.

2005, p. 85). O testemunho como uma atividade elementar, no sentido que dela depende a sobrevivência daquele que retorna de uma situação radical de violência que implica esta necessidade, ou seja, que “desencadeia esta carência absoluta de narrar” (Seligmann-Silva, 2008, p. 102).

As principais características do discurso testemunhal como ele tem sido definido no âmbito crítico⁴² - relacionado às experiências no *Larger* e do *Shoah* – foram importantes para essa pesquisa devido a proximidade com o principal teórico mobilizado, Dominick LaCapra. Também pela centralidade da temática nos estudos sobre trauma e a consonância com o tipo de narrativa realizada na obra, uma narrativa de sobreviventes.

É relevante destacar também o papel central da Etnologia, que desenvolveu técnicas de entrevistas e uma vasta bibliografia sobre a relação entre o etnólogo e as fontes vivas de sua pesquisa. O mesmo vale para o campo recente da História Oral e da abertura historiográficas para essas possibilidades, que tem, de uma maneira geral, debatido a tensa relação com os testemunhos históricos e a utilização da memória⁴³ (Seligmann-Silva, 2006, p. 78).

⁴² Nesse sentido, é imprescindível destacar o conceito de *Testimonio* que emergiu na América Latina após os anos de 1960, em um cenário de regimes ditatoriais. Esse conceito é pensado principalmente a partir da tradição religiosa da confissão do testemunho bíblico e cristão no seu sentido de representação de vidas exemplares (Seligmann-Silva, 2005, p. 85). O evento na literatura de *testimonio* antes de qualquer coisa apresenta-se como um registro da história, na qualidade de contra-história, deve se apresentar as provas de outro ponto de vista, discrepante da história oficial. Enfatiza-se a continuidade da opressão e a sua onipresença na América Latina (Seligmann-Silva, 2005, p. 89). Nesse contexto, houve a emergência de gêneros literários próprios como forma de denúncia das violências sofridas, no caso do Brasil, houve a emergência do que Rildo Cosson (2000) vai chamar de Romance-Reportagem, que será abordada individualmente no decorrer do capítulo.

O *testimonio* enfatiza o realismo das obras, ao invés da poética da fragmentação ou da literalidade, enfatiza-se a fidelidade com o testemunho. Esse gênero estabelece-se paradoxalmente com uma literatura anti estetizante e marcada pelas estratégias de apresentação de documento histórico e não como literatura do Shoah, pela apresentação fragmentada e com ênfase na subjetividade (Seligmann-Silva, 2005, p. 89)

A teoria do *testimonio* está bem exposta nos volumes organizados por René Jara, Hernán Vidal (1986), John Beverley e Hugo Achugar (1992). Testimonios canônicos são os de Rigoberta Menchú, Miguel Barnet, Domitila Barrios de Chungara e Moema Viezzer, “Si me permiten hablar...” Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. [1977]), Maria Esther Gilio (autorade La Guerrilha Tupamara, que instaurou o prêmio *testimonio* Casa de las Americas), Omar Cabezas (La Montana es algo más que una inmensa estepe verde) e Bermejo González (Las manos en el fuego).

⁴³ Para mais sobre esse debate, ver: POLLAK, M. , “La gestion de l’indicible”, in: Actes de la recherche en sciences sociales, 62/63, 1986, pp. 30ss; POLLAK, M. e HEINRICH, N. “Le témoignage”, in: Actes de la recherche en sciences sociales, 62/63, 1986, pp. 3 ss.; FRIEDLANDER, S. (org.), S. Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”, Cambridge, Londres, Harvard UP, 1992; LACAPRA, D. History and Memory after Auschwitz, Ithaca e Londres, Cornell U. Press, 1998; WINTER, J. e SIVAN, E. (orgs.), War and Remembrance in the Twentieth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; WHITE, H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins UP, 1987; RUSEN, J. e STRAUB, J.

O testemunho tornou-se uma modalidade crucial da relação da sociedade atual com os acontecimentos violentos que transcorreram no século XX (Felman, 2012, p. 17). Como uma forma de se relacionar com os eventos, o testemunho parece ser composto de pequenas partes de memória (Felman, 2012, p. 18). Ao invés de reduzir o testemunho ao paradigma visual, falocêntrico e violento - que tende a uma espetacularização da dor -, Seligmann-Silva (2010, p. 5) propõe compreender o testemunho enquanto um misto entre visão, oralidade e narrativa e capacidade de julgar. Vale destacar que um elemento complementa o outro, mas eles relacionam-se também de modo conflituoso.

Todo testemunho⁴⁴ inaugura algo excepcional, ele é único e insubstituível e essa singularidade absoluta condiz também com a singularidade da sua mensagem (Seligmann-Silva, 2008, p. 108). Ao se reafirmar esta unicidade absoluta, barra-se a possibilidade de sua repetição e sinapse com o simbólico, sempre assombrado pela possibilidade da sua ficcionalização (Seligmann-Silva, 2008, p. 108). Porém, como argumentado anteriormente, a ficcionalização, na escolha metodológica desta pesquisa, não é vista pejorativamente, e sim como um dos mecanismos mobilizados pela escrita do trauma para narrar os acontecimentos. A peculiaridade da escrita com alto teor testemunhal deriva da referida *incomensurabilidade* entre as palavras e a experiência da morte - a experiência traumática (Seligmann-Silva, 2010, p. 7). Propõe aceitar o testemunho com o seu sentido

(orgs.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psycho-analytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998; WIEVIORKA, A. *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; WIEVIORKA, A. *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992; WIEVIORKA, A. e MOUCHARD, C. (orgs.), *La Shoah. Témoignages, savoirs, œuvres*, Cercil/ Presses Universitaires de Vincennes, 1999

⁴⁴ De acordo com as perspectivas de Márcio Seligmann-Silva, o testemunho pode ser dividido em duas formas: o *testis* e o *superstes*, onde o primeiro consiste naquele que assiste como terceiro, que observa a ação em um plano mais distante; e o segundo é a própria testemunha, aquele que ao mesmo tempo é testemunha e sobrevivente, que se mantém dentro do fato, que está ali no presente (Seligmann-Silva, 2010, p. 5). Para aprofundar esse debate, BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*. V. 2: Poder, Direito, religião, trad. D. Bottmann, Campinas: UNICAMP, 1995.; SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Testemunho e a Política da Memória: O Tempo depois das Catástrofes*. Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, vol. 30, nº. 30, 2006.; SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local do testemunho*. Tempo e argumento, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan./jun. 2010.

profundamente aporético de exemplaridade possível e impossível, de singularidade que nega o universal da linguagem (Seligmann-Silva, 2006, p. 81).

A linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar uma nova dimensão aos fatos passados e, conquistar essa nova dimensão equivale a passagem do local de sobrevivente/vítima para retornar a vida (Seligmann-Silva, 2010, p. 11), um trabalho de *working through* (elaboração) do trauma, de acordo com as perspectivas do teórico Dominick LaCapra. O gesto de chamar uma coletividade durante o ato de testemunhar, como se estivesse testemunhando a fim de dar justiça aqueles que não puderam estar presentes, é típico de grande parte dos depoimentos e da escrita testemunhal de catástrofes, já que a memória, antes de ser individual, ela é coletiva (Seligmann-silva, 2010, p. 12). Esse âmbito do testemunho pode ser percebido em uma entrevista realizada no ano de 2021 com uma indígena Pataxó que viveu na comunidade indígena de Barra Velha parte da sua vida, referenciada pelo pseudônimo NP:

O Fogo de 51 [emoção], eu não gosto nem de lembrar na verdade, porque foi um massacre, *uma quebra de direito total do meu povo*, Pataxó, que muitos ali foram dizimados, assassinados, muitas mulheres foram estupradas [...] *a gente lembra para ficar marcado na história e para dizer que o povo Pataxó nunca desistiu, é um povo guerreiro que sempre luta* (Grifo meu. NP, 2021, p. 1)

A memória do mal passou a ser algo compartilhado por grupos específicos no século XX, o qual foi plano de fundo para diversas fragmentações sociais que possuem no centro da sua união, a experiência comum da barbárie, como é o caso da população Pataxó do extremo sul da Bahia. As pessoas narram não apenas a experiência em si enquanto indivíduo, mas também em nome de um grupo identitário, étnico no qual estão inseridos (Augusto Silva, p. 47, 2006). O século XX foi um século de catástrofes, de genocídios e de perseguições em massa. Ele gerou um número de mortes e de sociedades devastadas pela violência como nunca antes visto (Seligmann-Silva, 2010, p. 12).

Nessa mesma discussão, Geoffrey Hartmann (2012, p. 211) concorda que cada relato é único e singular, e são recebidos de maneira diferente. E prolonga a discussão afirmando que isso acontece porque enquanto os fatos são conhecidos, enquanto os historiadores trabalham para estabelecer todos os detalhes, cada uma dessas histórias também é animada por algo que se acrescenta ao conhecimento histórico: há um desejo de recuperar ou reconstruir um receptor, uma “comunidade afetiva”. O testemunho não é considerado apenas como um produto, mas também como um processo humanizador e transitivo, ele atua resgatando o individual com rostos e nomes próprios (Hartmann, 2012, p. 215) A memória, e especialmente a memória usada na narração, não é simplesmente um nascer póstumo da experiência, uma formação secundária: ela possibilita que a experiência - principalmente no seu caráter traumático - do “real” penetre na consciência e na apresentação das palavras, para tornar-se algo mais do que só o trauma seguido de um esquecimento compulsório (Hartmann, 2012, p. 223).

O testemunho revela a linguagem e a lei como componentes dinâmicos que carregam a marca de uma passagem constante, necessária e impossível, entre o “real” e o simbólico, entre o passado e o presente. Nessa discussão, Márcio Seligmann-Silva (2006, p. 82) afirma que, se o real pode ser pensado como desencontro, não deixa de ser verdade que a linguagem, sobretudo a linguagem da literatura, busca realizar esse encontro impossível. Ao enxergar o testemunho como um “vértice entre a memória e a história, entre os fatos e as narrativas, entre o simbólico e o indivíduo” (Seligmann-Silva, 2006, p. 82) ajuda a esclarecer a necessidade de um pensamento aberto a linguagem literária em um contexto testemunhal.

Nessa discussão introduz-se o debate acerca da “literalidade” da situação traumática, que traz consigo a sensação de singularidade absoluta. Esta não é nada mais do que o sintoma da ruptura com o simbólico. Na tentativa de cobrir essa irrepresentabilidade do traumático pela linguagem, a testemunha volta-se para o trabalho da imaginação, da ficcionalização e da

hipérbole. A linguagem é um constructo de generalidade, feita de universais, o testemunho como evento singular desafia a linguagem e o ouvinte (Seligmann-Silva, 2008, p. 108). O testemunho como híbrido de singularidade e de imaginação, como evento que oscila entre a literalidade traumática e a literatura imaginativa (Seligmann-Silva, 2008, p. 108).

É importante associar que o que o testemunho oferece não é um discurso completo, um relato totalizador desses eventos, mas sim uma prática discursiva em oposição à pura teoria pregada na historiografia do século XIX (Felman, 2012, p. 18). A psicanálise, representada por Freud, convida a repensar profundamente e renovar radicalmente o próprio conceito de testemunho. Ao sugerir e reconhecer, pela primeira vez na história da cultura, que não é necessário possuir ou ser dono da verdade; que o discurso, enquanto tal é testemunhal e, constantemente, testemunha uma verdade que, apesar disso, continua a lhe escapar. Uma verdade que é, essencialmente inacessível para o próprio orador (Felman, 2012, p. 27).

Parece ser fundamental para os indígenas narrar a história e deixar um testemunho para a História sobre um evento violento que acometeu a população Pataxó. Enxergando no sertanista Cornélio Vieira de Oliveira, uma possibilidade de escrever o seu testemunho em formato de literatura, no caso, uma literatura que relata o trauma. Cornélio Vieira também sentiu a necessidade de deixar esse relato para a posterioridade após ter contato com a população indígena, sentindo-se na responsabilidade de transferir aquela cultura oral para um relato escrito. Nesse sentido, é relevante destacar que não existe obra ou autor neutro, todo texto é posicionado e tem um interesse, uma pretensão, carrega consigo as tensões, os valores sociais e ideológicos de seu tempo (Andrade, Bentivoglio, 2023, p. 46).

Pensar a literatura brasileira a partir de chaves do testemunho implica ampliar a caixa de ferramentas do leitor e as possibilidades de abordar uma literatura repleta de contato com um cotidiano e uma estrutura social de violentas práticas de exclusão, social e étnica, igualmente aviltantes (Seligmann-Silva, 2003, p. 41-42). É evidente que qualquer fato

histórico mais intenso permite, e exige, o registro testemunhal tanto no sentido jurídico quanto no sentido de “sobrevivente”. Porém, na América Latina predominou uma leitura que não primou pela problematização da questão da representação e tendeu a ver o testemunho sobretudo na sua modalidade de denúncia e reportagem (Seligmann-Silva, 2003, p. 9).

O historiador, ao se debruçar no estudo de testemunhos e na literatura de testemunho, se vê frente ao trabalho no sentido de libertação do domínio de uma imagem do passado que foge ao controle; esse passado deve ser incorporado dentro de uma memória voltada também para a construção de um futuro - que permita a narração (Seligmann-Silva, 2012, p. 89). Tratando-se de narrativa, é importante ressaltar as considerações de Walter Benjamin (1994) ao afirmar que a narrativa verdadeira tem sempre em si uma dimensão utilitária, e que esta depende diretamente de um ouvinte, o importante é assegurar a possibilidade de reprodução e, nesse sentido, a memória se torna a faculdade mais importante (Benjamin, 1994, p. 206).

Nessa perspectiva, o historiador deve analisar a historicidade da obra do contexto e do público destinatário (Jauss, 1979). É importante compreender a maneira como foram construídos no seu tempo e repensados ou descritos em outros tempos e lugares. Levando em consideração as relações políticas, sociais, religiosas, culturais, materiais, simbólicas (Andrade; Bentivoglio, 2023, p. 28), que envolviam o autor Cornélio Vieira de Oliveira e os indígenas Pataxó do período de produção da obra. Pode-se dizer que toda obra é determinada essencialmente por três fatores: pela época de sua origem; pelo local de sua produção e pela peculiaridade de seu criador (Andrade; Bentivoglio, 2023, p. 104).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a elaboração desta pesquisa, fui profundamente tocada pela dimensão traumática do Fogo de 1951, um evento que continua a ser revisitado cotidianamente pelas comunidades Pataxó do extremo sul da Bahia. Este episódio não se resume a um marco histórico distante, mas se apresenta como uma experiência viva, que reverbera nas memórias e no cotidiano dessa comunidade. Ao ultrapassar a análise puramente histórica, busquei integrar as emoções, os sentimentos e a realidade vivida por essas mulheres e homens – pessoas reais, com dores reais – dentro desta dissertação. Trabalhar com povos indígenas que passaram por períodos traumáticos, como o Fogo de 1951, exigiu uma atenção particular, uma vez que não pude tratá-las como meros objetos de estudo. A humanização da pesquisa acadêmica se tornou uma necessidade imprescindível, considerando a temática delicada e o impacto duradouro deste evento na vida das Pataxó até os dias de hoje.

O Fogo de 1951, um episódio narrado de forma hereditária, representa uma resistência ao esquecimento e à desvalorização das suas histórias. A pesquisa, portanto, teve como objetivo ampliar a compreensão sobre o caráter traumático deste evento e explorar como ele permanece presente na vivência diária dessas mulheres e homens indígenas, além de seu papel como um marco paradigmático na história do povo Pataxó no século XX. A região estudada é marcada por uma história de violência que remonta ao período da colonização e se estende até a contemporaneidade. Embora as formas de violência tenham mudado ao longo do tempo, a raiz das motivações permanece a mesma: a exploração, seja da mão de obra indígena, seja de seu território.

É essencial compreender o Fogo de 1951 no contexto mais amplo da violência histórica contra os povos indígenas no Brasil, especialmente na Bahia. Este evento, em particular, é central para entender as diversas formas de opressão que a população Pataxó sofreu ao longo dos anos. Concluo que o trauma experimentado pelas Pataxó possui raízes

profundas que antecedem o evento específico de 1951, e que ele se estende além desse marco, pois se trata de uma luta incessante, especialmente no que diz respeito à preservação e à recuperação de seu território.

É importante reconhecer a concepção indígena de território, que vai além do entendimento ocidental da terra como um bem físico. Para Pataxó, Barra Velha, por exemplo, não é apenas um aldeamento, no sentido de uma comunidade sob a influência de uma missão catequizadora, mas sim um *lugar* com um significado profundamente simbólico. Esse território é definido pela presença de um rio e pelos diversos modos de vida que ali habitam, conforme argumenta Cardoso (2016, p. 134). O Monte Pascoal, região onde a comunidade de Barra Velha está situada, e a luta pela reivindicação dessa área, representam muito mais do que uma questão material ou econômica para o povo Pataxó. Trata-se da preservação de sua identidade, das suas origens e do significado de ser Pataxó. A terra, assim, não é apenas um espaço físico, mas um símbolo da conexão do povo com sua história, sua cultura e seus ancestrais.

A resistência das Pataxó, portanto, não se limita à luta pela terra como bem material, mas envolve uma recuperação cosmológica e simbólica, que transcende a mera ocupação territorial. O esforço pela permanência no território e pela preservação da cultura indígena reflete uma batalha constante para reaver, tanto fisicamente quanto espiritualmente, o lugar de onde foram arrancadas.

Ao longo desta pesquisa, procurou-se destacar a historicidade e a agência da população Pataxó, não como um povo preso ao passado, mas como participantes ativas e integrantes contemporâneos da história. Mesmo diante de ações extremas de violência, que configuraram o Fogo de 1951 como um evento traumático, a população Pataxó se manteve firme em sua resistência. O retorno ao seu território, após a repressão violenta, foi não apenas uma tentativa de reconstrução, mas um ato de resistência cultural e política. Através das

narrativas de dor, os Pataxó reivindicaram o direito de continuar existindo, de resistir e de permanecer em seu território ancestral.

A ação extrema e final de se atear de fogo na aldeia se tornou ineficaz. Mesmo após a violência extrema, as prisões injustificadas e os abusos psicológicos, físicos e sexuais, que configuraram o episódio como um trauma histórico, o retorno ao território se mostrou inevitável. O processo de luta pela terra, iniciado pelo próprio povo Pataxó, seguiu, e, mais de uma década depois, a continuidade dessa luta pela demarcação territorial não estava perto de ser concluída. Conforme apontado por Cunha (2010, p. 54), o povo Pataxó se firmou como protagonista dessa resistência, determinada a defender o território que ocupa historicamente. O movimento de retorno à terra, que se consolidou ao longo dos anos, reflete a persistência dessa luta e a busca por uma reparação que ainda não foi alcançada (Massi, 2023a, p. 38).

5. REFERÊNCIAS

5.1 Fontes

Jornal A Tarde, Salvador/BA, de 01 de Junho de 1951.

Jornal A Tarde, Salvador/BA, de 06 de Junho de 1951.

Jornal A Tarde, Salvador/BA, de 07 de Junho de 1951.

Jornal A Tarde, Salvador/BA, de 11 de Junho de 1951.

Jornal O Momento, Salvador/BA, de 26 de maio de 1951.

Jornal O Momento, Salvador/BA, de 27 de maio de 1951.

Jornal O Momento, Salvador/BA, de 30 de maio de 1951.

Jornal O Momento, Salvador/BA, de 02 de junho de 1951.

Jornal O Momento, Salvador/BA, de 06 de junho de 1951.

Jornal Imprensa Popular, Rio de Janeiro/RJ, de 19 de junho de 1951.

VIEIRA DE OLIVEIRA, Cornélio. **Barra Velha: o último refúgio**. Londrina: C. Vieira de Oliveira, 1985.

VIEIRA DE OLIVEIRA, Cornélio. **Barra Velha: o último refúgio**. Manuscrito, 1978.

5.2 Bibliografia

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 155-202.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História Indígena: teorias, fontes e métodos em perspectiva interdisciplinar. In: REIS, Tiago S. *Et. Al.* **Coleção história do tempo presente: volume 1**. Boa Vista: Editora da UFPR, 2019.

ALVES, Cristiano Cruz. **Um espectro ronda a Bahia: o anticomunismo da década de 1930**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em História. Salvador: 2008.

AMÉRICO, Guilherme de Almeida. **Estado, sociedade e as representações do indígena durante o Estado Novo: os filmes da Seção de Estudos do Servido de Proteção aos índios (SESPI)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Florianópolis, 2018.

ANDRADE, Kelly Alves; BENTIVOGLIO, Julio. **História & Literatura: o uso de obras literárias como fontes históricas**. Vitória: Editora Milfontes, 2023.

ARAÚJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Mônica (org.) **Violência na história: memória, trauma e reparação**. Rio de Janeiro: Ponteiro, 2012.

ASSMAN, Aleida. **Espaços da Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural**. Tradução de Paulo Soethe. Campinas, Editora da Unicamp, 2011.

AUGUSTO SILVA, Pablo. **O mundo como catástrofe e representação: testemunho e trauma na literatura do sobrevivente**. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, São Paulo, 2006.

AVELAR, Alexandre. História, tempo presente e testemunho: ainda em torno dos limites da representação. **Maracanan**, 2012, p. 29-57.

BAHIA. Decreto nº11.892 de 2 de maio de 1941. Constitue uma Comissão Especial a fim de fazer o levantamento topográfico do Monte Pascoal. Palácio do Governo do Estado da Bahia, em 2 de maio de 1941. Landulpho Alves, Interventor Federal – Lafayette Pondé – Isaías Alves – Delsue Moscoso.

BAHIA. Decreto-Lei nº12.729 de 19 de abril de 1943. Cria o Parque Nacional do Monte Pascoal com prerrogativas de monumento nacional e dá outras providências. Diário Oficial, 19 abr., 1943.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BENTIVOGLIO, Julio; COSTA, Henrique A. V. (Org.). **História dos povos indígenas no espírito santo: os Pataxó**. 1ed. Serra: Milfontes, 2024, v. 6.

BIANCHI, Guilherme. **Historicidades em deslocamento: temporalidade e política em mundos ameríndios**. Rio de Janeiro: Autografia, 2023.

BIGIO, E. S. Cândido Rondon: a integração nacional. Rio de Janeiro: Contraponto: PETROBRAS, 2000

BRASIL, Bruno. Imprensa Popular. Fundação Biblioteca Nacional. Brasil, 2016. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/imprensa-popular/>. Acesso em: 20 de ago. de 2024.

BRÊA MONTEIRO, Maria Elizabeth. Índios e terra no sul da Bahia. In: COQUEIRO, Sonia Otero (Org). Povos indígenas no sul da Bahia: Posto indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2002

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicaci3n preliminar. In: **Estudios sobre la histeria: J. Breuer y S. Freud: 1893-1895**. 1976 [1893]. p. 29-43.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a viol3ncia contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**. Florian3polis, v. 16, n. 32, p. 103 - 120, set./dez. 2015.

Brito, Carolina Arouca Gomes de. Antropologia de um jovem disciplinado: a trajet3ria de Darcy Ribeiro no serviço de proteç3o aos índios (1947-1956). Tese (Doutorado em Hist3ria das Ci3ncias e da Sa3de) - Fundaç3o Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2017.

CANCELA, Francisco. História dos Pataxó no Extremo Sul da Bahia: Temporalidades, Territorializações e Resistências. **Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, Bahia, vol. 1, n° 2, p. 18 - 50, 2020.

CAPELATO, Maria Helena. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CARDOSO, Thiago Mota *et al.* Os Pataxó frente ao naturalista Maximilian zu Wied-Neuwied: subversão do tempo, retomada da "cultura" e os museus etnográficos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 155-183, 2019.

CARDOSO OLIVEIRA, Roberto. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora Unicamp, 1988.

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe**: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, SC, 2016.

CARPENTIER, Alejo. **Os passos perdidos**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora do Livro, 2004.

CARUTH, Cath. **Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History**. Johns Hopkins University Press: Baltimore. 1996.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves. 1977. **Os Pataxó de Barra Velha**. Seu Subsistema Econômico. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Federal da Bahia, Brasil. 1977

CARVALHO, Maria do Rosário. O monte pascoal, os índios pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Caderno CRH**, Salvador, v.22, n.57, p.507-521. Set/Dez. 2009.

CARVALHO, Maria Rosário de. Os Pataxó Meridionais: uma breve revisão histórico-bibliográfica. In: ALLI, Agostinho da Silva Et. **Tradições étnicas entre os Pataxós no Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008.

CASTRO, R. Berbert de (org.). **Sob os céus de Porto Seguro**. Salvador: Diretoria de Cultura e Divulgação do Estado da Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1940, p. 132.

COSTA, Christina Rostworowski da. 2008. "O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e sua Viagem ao Brasil (1815 - 1817)". Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CUNHA, Rejane Cristine Santana. **Fogo de 51**: reminiscências Pataxó. 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Regional e Local, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio do Jesus, 2010.

CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

COSSON, Rildo. **Fronteiras contaminadas**: literatura como jornalismo e jornalismo como literatura no Brasil dos anos 1970. Brasília: Ed. UnB, 2007.

COSSON, Rildo. **Romance-reportagem**: o gênero. Brasília: editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. Projeto História, São Paulo, n. 35, 2007, p. 253-270. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/projetohistoria/series/series3.html>. Acesso em: 17 jul. 2024.

DARNTON, Robert. O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DUARTE, Rita. **Políticas indigenistas no Brasil: uma análise crítica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

ESCOBAR, Ildefonso. Como tornar pública a marcha para o Oeste. **O Estado do Mato Grosso**. Mato Grosso. 1 dez. 1940.

FELMAN, Shoshana. Educação e crise ou as vicissitudes de ensinar. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (orgs.). **Escritas da Violência**. Vol. 1. Letras: Rio de Janeiro, 2012.

FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 28, n. 47, p. 43-59, jan./jun. 2012.

FIGUEIREDO CORREA, Jader. **Relatório Figueiredo relativo a Portaria nº 239 de 1967**. Brasília: Mim. 1968.

FRANCO, Renato. Literatura e catástrofe no Brasil: anos 70. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 351-371.

FREDRIGO, Fabiana de Souza; GOMES, Ivan Lima. Formas de narrar o trauma. In: FREDRIGO, Fabiana de Souza; GOMES, Ivan Lima (org.). **História & trauma: linguagens e usos do passado**. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRJ, 2005.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Vida de sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles. Campo Grande: **Tellus**, ano 8, n. 14, abr. 2008, p. 87-114.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. A presença indígena na formação do Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

FAUSTO, Boris. **O pensamento nacionalista autoritário (1920 - 1940)**. Editora Zahar. 2001.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista brasileira de História**, v. 20, p. 13-36, 2000.

GAGLIARDI, José Mauro. O indígena e a República. In: O indígena e a república. 1989.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. O Aldeamento, o Fogo e o Parque: resistência Pataxó em Barra Velha. In: ALLI, Agostinho da Silva Et. **Tradições étnicas entre os Pataxós no**

Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008, p. 160-205.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **A formação e a crise da hegemonia burguesa na Bahia (1930- 1964)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas. Salvador, 1982/Revisão 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2º ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HARTMANN, Geoffrey H. Holocausto, testemunho, arte e trauma. *In:* SELIGMANN-SILVA, Márcio; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (orgs.). **Escritas da Violência**. Vol. 1. Letras: Rio de Janeiro, 2012.

HENRIQUES, Lúcia. **A imprensa e as transformações sociais:** um estudo sobre o jornal A Tarde. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2005.

HILL, Jonathan (org). 1996. History, power and identity. Iowa, USA: University of Iowa Press.

HUYSEN, Andreas. **Twilight memories:** marking time in a culture of amnesia. New York/London: Routledge, 1995, p. 2 *et seq.*

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2023: População indígena*. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/23860-censo-demografico-2023.html>. Acesso em: 19/09/2024.

INSTITUTO MINEIRO DE GESTÃO DAS ÁGUAS – IGAM. Plano Estadual de Recursos Hídricos – PERH. IGAM, 2011. 139p.; il. – Resumo executivo volume 1. Disponível em: <http://repositorioigam.meioambiente.mg.gov.br/bitstream/123456789/2598/1/resumo-executivo-vol-2.pdf> Acesso em 02 de fev. de 2023.

JAUSS, Hans R. **A literatura e o leitor**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KEHL, Maria Rita. O sexo, a morte, a mãe e o mal. *In:* SELIGMANN-SILVA, Márcio; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (orgs.). **Escritas da Violência**. Vol. 1. Letras: Rio de Janeiro, 2012.

LACAPRA, Dominick. **“Acting-out” and “Working-through” Trauma**. [Entrevista cedida a] Amos Goldberg. Yad Vashem: The World Holocaust Remembrance Center, Jerusalém (online), junho, 1998.

LACAPRA, Dominick. **Comprender outros: povos, animais, passados**. Trad. Luis Reyes Gil. Belo Horizonte: autêntica, 2023.

LACAPRA, Dominick. **Escribir la historia, escribir el trauma**. Nueva Visión: Buenos Aires, 2005.

LACAPRA, Dominick. **History and memory after Auschwitz**. Cornell University Press: Ithaca, 1998.

LACAPRA, Dominick. **History in transit: experience, identity, critical theory.** Cornell University Press: Ithaca and London, 2004.

LACAPRA, Dominick. Trauma, Absence, Loss. **Critical Inquiry**, vol. 25, n. 4, 1999, p. 696-727.

LACAPRA, Dominick. Traumatropismos: do trauma ao sublime pela via do testemunho? In: FREDRIGO, Fabiana de Souza Lima; GOMES, Ivan Lima (org.). **História & trauma: linguagens e usos do passado.** Vitória: Editora Milfontes, 2020. p. 29-71.

LACAPRA, Dominick. **Representar el Holocausto: Historia, teoría y trauma.** Prometeo: Buenos Aires, 2008.

LACAPRA, Dominick. **Representing the Holocaust: History, theory, trauma.** Cornell University Press: Ithaca and London, 1996.

LACAPRA, Dominick. **Writing History, Writing Trauma.** Johns Hopkins University Press: Baltimore, 2014.

LIEBERSOHN, Harry. "Discovering Indigenous Bobility: Tocqueville, Chamisso and Romantic Travel Writing." *The American Historical Review*, 1994, vol. 99, P.746 - 766.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia*, V. 55, N. 2, P. 784, 2012.

MAGALÃES, Edvard Dias (org.). **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas.** Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003.

MASSI, Camila Margon. O trauma presente na narrativa do *Fogo de 1951*: uma análise dos jornais *O Momento* e *Imprensa Popular* e da obra *Barra velha, o último refúgio* (1978). In: BENTIVOGLIO, Julio; FIOREZI, Lucas B.; MASSI, Camila M. **Passados em transe: Meta-história e o Brasil 50 anos depois.** Vitória: Milfontes, 2023.

MASSI, Camila Margon. O viés traumático do *Fogo de 1951*: uma análise dos relatos sistematizados na obra *Barra Velha, o último refúgio* (1985). In: PINA, Edjalma N.; CORTIM, Irlan.; PEREIRA, Luiz Fernando S.; Amaral, Weverton B. do. **Democracia, vivências políticas e os limites da liberdade.** Vitória: Antíteses, 2023a.

MASSI, Camila Margon. OS PATAXÓ NO NORTE DO ESPÍRITO SANTO. In: BENTIVOGLIO, Julio; COSTA, Henrique A. V. (Org.). **HISTÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS NO ESPÍRITO SANTO: OS PATAXÓ.** 1ed. Serra: Milfontes, 2024, v. 6, p. 16-37.

MATTOS, André Luís Lopes B. de. Darcy Ribeiro e o Serviço de Proteção aos Índios. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967).* Rio de Janeiro: Museu do índio, FUNAI, 2011, p. 213-223.

MÉTRAUX, Alfred. NUMUENDAJÚ. Curt. **The Mashacalí, Patashó and Malalí: linguistic families and the Camacan linguistic Family,** US Government Printing Office, 1946.

MILANEZ, Felipe. **Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil.** Edições Sesc, 2015.

MINDLIN, Betty. Prefácio. MILANEZ, Felipe. **Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil**. Edições Sesc, 2015.

MONTEIRO, Gustavo Feital. Analisando a escrita do passado: sobre o conceito de “literatura do testemunho” de Seligmann-Silva. **Revista Vernáculo**, n. 41, p. 15-47, 2018.

MONTEIRO, John. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e de indigenismo. Tese (livre docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.

MOREIRA, Sônia Virgínia. As alternativas da cultura. In: MELLO, Maria Amélia. (org.). **20 anos de resistência: as alternativas da cultura no regime militar**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986. p. 29-46.

NASCIMENTO, Bruno César. **Viagens à Capitania do Espírito Santo: 200 anos das expedições científicas de Maximiliano Wied-Neuwied e Auguste Saint-Hilaire**. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Espírito Santo, 2018.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Houry **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.

NP. O evento de 1951 e seus desdobramentos. [Entrevista cedida a] Camila Margon Massi. Google Meet, Vila Velha: 09 de abril de 2021.

OLIVEIRA DA SILVA, Ricardo; SOARES, Fabrício Antônio Antunes. Dominick LaCapra: documentos e epistemologia na história intelectual. **Historiae**: Rio Grande, v. 9, n. 1, 2018, p. 27-37.

PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos ‘índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Estudos de Antropologia Social, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910 - 67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2º ed. LACED, p. 43 - 91, 2004.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2006.

OLIVEIRA DA SILVA, Ricardo. História das ideias: abordagens sobre um domínio historiográfico. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, vol. 07, nº 13, p. 06-26, jul. 2015.

PARAÍSO, Maria Hilda. *Os Pataxó: História e identidade*. Salvador: EDUFBA, 2004.

PARAÍSO, Maria Hilda. *A construção da identidade Pataxó: Memória, território e resistência*. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal da Bahia, 2007.

PAUL, Herman. **Hayden White**. Polity, 2011.

PENA, João Luiz. Os Índios Maxakali: a Propósito Do Consumo De Bebidas De Alto Teor Alcoólico. In: SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte (org.). **Processos De Alcoolização Indígena No Brasil: Perspectivas Plurais**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, Saúde dos povos Indígenas collection.

PERED, Sidnei. SPI, etnicidade e indigenismo no Nordeste: cotidianidade e historicidade do poder tutelar. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do índio, FUNAI, 2011, p. 321-329.

PEREIRA, Tamires Santos. **O(a)s Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal no Extremo Sul da Bahia: Patrimônio, Cultura e Memórias CorpOrais**. Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012.

PINTO, Aline Magalhães. Dominick LaCapra: textualidade, empatia e trauma. In: Bentivoglio, Julio; SÁ AVELAR, Alexandre (org.). **O Futuro da História: da crise à reconstrução de teorias e abordagens**. Editora Milfontes: Vitória, 2019, p. 155-178.

PINTO, Antônio da Costa. Falla recitada na abertura d'Assemblea Legislativa da Bahia pelo Presidente da Província ... no dia 1o. de marco de 1861. Bahia, Typographia de Antonio Olavo de Franca Guerra.

Professores Pataxó do Extremo Sul da Bahia (org.). **Uma história de resistência**. Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista: CESE, 2007.

REQUERIMENTO dos habitantes da Vila do Prado ao Presidente da Província. Prado, 12 de abril de 1844. APEB – maço 1823.

REZENDE CARDOSO, Marta; MALDONADO, Gabriela. O trauma psíquico e o paradoxo das narrativas impossíveis, mas necessárias. **Psicologia clínica**: Rio de Janeiro, vol. 21, n. 1, p. 45-57, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. 1962.

RIBEIRO, Darcy. Testemunho. Edições Siciliano, 1991.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. Rumo ao Oeste: Conferência Realizada pelo General Rondon no D.I.P. em 3-IX-40 e discursos do Dr. Ivan Lins e do General Rondon, pronunciados na Associação Brasileira de Educação. Rio de Janeiro, 1940.

RODRIGUES OLIVEIRA, Rosimar Regina. **A “Marcha para o Oeste” no Brasil: entre a civilização e o sertão**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas: São Paulo, 2013.

ROUSSO, Henry. A memória traumática na Europa. In: FREDRIGO, Fabiana de Souza Lima; GOMES, Ivan Lima (org.). **História & trauma: linguagens e usos do passado**.. Vitória: Editora Milfontes, 2020. p. 71-78.

RUDGE, Maria Regina. Trauma e temporalidade. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*: São Paulo. vol. VI, núm. 4, dezembro, 2003, pp. 102-116.

SEAWRIGHT, Leandro. **Vidas machucadas**: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2023.

SANFELIPPO, Luis. Versiones del Trauma: LaCapra, Caruth y Freud. **Historiografias**, v. 5, jan-jun, 2013, p. 51-70.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, v. 5, n. 6, p. 31-46, 2000.

SANTOS, Leandro Braz dos. **História do ponto de vista Pataxó**: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Habilitação em Ciências Sociais e Humanidades, 2017.

SELIGMANN-SILVA. A História como trauma. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (orgs.). **Escritas da Violência**. Vol. 1. Letras: Rio de Janeiro, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A literatura do trauma: dossiê literatura de testemunho. *Cult*, nº 23, São Paulo, jun., 1999.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. "Da ars memoriae aos estudos de memória pós-coloniais". *In*: **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: Editora da Unicamp, 2022, p. 27-112.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Direito pós-fáustico: por um novo tribunal como espaço de rememoração e elaboração dos traumas sociais. *In* ARAÚJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Monica (orgs.). **Violência na história**: Memória, trauma e reparação. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, memória, literatura**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas: UNICAMP, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e trauma. **Pro-Posições**, vol. 13, n. 3, ed. 39. set./dez., 2002, p. 135-153.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: escrituras híbridas das catástrofes. **Gragoatá**: Niterói, n. 24, 2008, p. 101-117.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a Política da Memória: O Tempo depois das Catástrofes. **Projeto História**, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, vol. 30, nº. 30, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Tempo e argumento**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan./jun. 2010.

SIGMUND, Freud. Além do princípio do prazer. Trad do alemão de Renato Zwick. L&PM Editores, 2016 [1920].

SIGMUND, Freud. Esboços para a “Comunicação Preliminar” de 1893. Carta a Josef Breuer. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1940-1941 [1892]], p. 187-196. Vol. I.

SILVA, Pedro Manuel Agostinho da. Condicionamentos ecológicos e Interétnicos da localização dos Pataxó de Barra Velha. In: ALLI, Agostinho da Silva Et. **Tradições étnicas entre os Pataxós no Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008.

SMITH, M. G. 'Some developments in the analytic framework of pluralism', in *Pluralism in Africa*. (Eds. L. Kuper & M. G. Smith), University of California Press, 1969.

SOUZA, Ramon Rafaello Castro. **Aragwaksa: a retomada Pataxó no território do Monte Pascoal**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Sul da Bahia. Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade. Porto Seguro, 2021.

SPRUCE, Duane Blue. THRASHER, Tanya (ed.). **The land Has Memory**. Smithsonian Institution: Whashington, DC, 2008.

STAUFFER, David. Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de História**, [S. l.], v. 18, n. 37, p. 73-96, 1959.

TAVARES, Maria da Conceição. Da Substituição de Importações ao Capitalismo Financeiro. 9ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TODOROV, Tzvetan. **Poética da prosa**. Lisboa: Edições 70, 1979.

TRINDADE, Luís. Hayden White's Modernists Events. **Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past**, n.º 6, 2018, p. 67-75.

VASCONCELOS, Simão de. Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e no que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo e algumas noticias antecedentes curiosas e necessárias das cousas daquelle Estado pelo padre Simão de Vasconcelos. 2.ª edição, acrescentada com uma introdução e notas históricas e geographicas pelo conego Dr. Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. Rio de Janeiro: Tipographia de João Ignácio da Silva. [1663]1864.

WELPER, E. “Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste. **Revista De Antropologia**, 61(3), 7-51, 2018.

WIED MAXIMILIAN, Prinz Von. **Viagem ao Brasil**. Tradução de Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989.

WHITE, Hayden. O passado prático. **Artcultura: Revista de História, Cultura e Arte**, v. 20, n. 37, p. 9-19, 2018.

WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora USP. 1995.