

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Tamires Santos Pereira

**O(a)s Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal
no Extremo Sul da Bahia: Patrimônio, Cultura e Memórias CorpOrais**

Vitória da Conquista - BA
Fevereiro de 2016

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Tamires Santos Pereira

**O(a)s Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal no
Extremo Sul da Bahia: Patrimônio, Cultura e Memórias CorpOrais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre Em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Cultura e Educação.

Orientador: Prof. Dr. Edson Silva de Farias

Vitória da Conquista - BA
Fevereiro de 2016

PEREIRA Santos, Tamires.
P436p O(a) Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal no Extremo Sul da Bahia: Patrimônio, Cultura e Memórias CorpOrais; orientador Edson Silva de Farias - Vitória da Conquista, 2016. 142 f.

Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012.

1. Pataxó. 2. Território 3. Patrimônio 4. Cultura 5. Memória I. FARIAS Silva de, Edson. II Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. III. O(a) Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal no Extremo Sul da Bahia: Patrimônio, Cultura e Memórias CorpOrais.

Título em inglês: The Pataxó Southern and Traditional Territory of Monte Pascoal in the extreme south of Bahia: Heritage, Culture and Memories body.

Palavras-chaves em inglês: Pataxó; Territory; Heritage; Culture; Memory.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Edson Silva de Farias (Orientador), Prof. Dr. Felipe Eduardo Ferreira Marta (titular), Prof^a Dr^a Maria Salete de Souza Nery (titular), Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior (titular).

Data da Defesa: 26 de fevereiro de 2016

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO**Tamires Santos Pereira****O(as) Pataxó Meridionais e o Território Tradicional do Monte Pascoal:
patrimônio, cultura e memórias corpóreas.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 26 de fevereiro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edson Silva de Farias (Presidente)
Instituição: UESB

Ass.:  _____

Prof. Dr. Felipe Eduardo Ferreira Marta
Instituição: UESB

Ass.:  _____

Prof. Dr. Wilson Rogério Penteadó Júnior
Instituição: UFRB

Ass.:  _____

Aos meus pais, Francisco e Adenids, pelo apoio, incentivo, paciência e amor, por me permitirem a medida de sua compreensão, ser livre. Aos amigos e amigas que conquistei nesse processo, sou grata por existirem e fazerem parte da minha história. Ao meu tio Nilson, pessoa muito amada e que amava a vida, os papéis e as palavras, que me ensinou a não ter “medo da chuva”, que marcou profundamente a minha existência, e partiu em 2006 deixando uma saudade imensa em meu coração.

À Dona Zabelê (*in memoriam*)

Ao Povo Pataxó e aos demais Povos Indígenas da Bahia, dedico.

AGRADECIMENTOS

Nesse caminho que escolhi (e que de algum modo me escolheu também) percorrer como acadêmica, como militante e como mulher, tenho aprendido muitas coisas, entre elas a me permitir as mudanças e as experimentações que a vida pode nos proporcionar, me permiti metamorfosear nesse percurso, experimentei novos amores, dores e também muitas alegrias. Por isso, sou grata antes de qualquer coisa à vida e as boas energias deste universo, energias que me animam nesse caminhar. E também aos encantados da natureza, forças que conheci e aprendi a respeitar no convívio com o(a)s Pataxó.

Não conseguiria concluir esta etapa do meu percurso acadêmico se não fosse o apoio e o incentivo dos meus pais, que sempre acreditaram em mim e confiaram no meu trabalho, criando as condições necessárias para que eu pudesse estudar e seguir nesse mestrado. Ao seu Chico e a dona Deni, dedico este trabalho, minha admiração e todo meu respeito. Amo vocês! Também dedico a minha avó, dona Senhora, por sua trajetória, por seu amor a vida e por me ensinar que uma mulher pode e deve dar conta de construir sua própria história no mundo.

Muitas outras pessoas da minha família de sangue também me incentivaram e acreditaram em mim e que eu daria conta de concluir esta dissertação, a elas também agradeço. Minhas madrinhas (Alice, Alzira e Gildete), tios e tias e meus primos e primas.

Já faz quase dois anos que encontrei nos corredores da UESB aquela que seria minha companheira nos fins de semana de Vitória da Conquista, mas não só isso, Renata pessoa de riso doce e intenso, ariana convicta daquelas que avançam na jugular de um fácil (risos). Dois dias depois, nos mesmos corredores, encontrei Talita, que vinha de Teixeira, também taurina, determinada e com um senso de humor único. Descobri com o tempo e a convivência que amizades mais leais não poderia ter. Desde aquele dia nos tornamos mais que amigas, nos tornamos companheiras e cúmplices. Eu que acredito nas energias, tenho certeza que naquele dia houve um lindo encontro de almas. Cumplicidade nas travessuras (desde entrar em um condomínio errado jurando que era o certo, até trocar pneus no meio da madrugada) nas aventuras (decidir em dois dias que já que é pra sofrer, vamos sofrer ouvindo Marisa Monte

né amiga?! E em Recife). A vocês duas, minha gratidão! Essa caminhada ao lado de vocês ficou mais leve, com algumas lágrimas, mas principalmente de muitos risos.

Além de Talita e Renata construí uma grande família do coração com o(a)s amigo(a)s querido(a)s Tiana, Eric, Rafaela, Ivan, Beto, Ane, Carlos, mais recentemente com a chegada de Serginho e Lena. Tenho um carinho imenso por vocês, por todas as comemorações, nossas histórias compartilhadas com tequila (risos), mojitos, muito caruru e muitos, muitos risos. Esse tempo que passei em Vitória da Conquista foi preenchido com muito afeto. A José Valdir que me hospedou durante a seleção, e desde então se tornou um amigo muito querido.

À Laíra que mais que prima é minha amiga, me ouve, me aconselha e me faz rir. Por todos os momentos que compartilhamos juntas e por todos que ainda espero compartilhar com você. Você e sua mãe, Nilma (Dizinha), me acolheram desde o início quando precisei estudar fora da minha cidade, não me esqueço e sempre serei grata.

À Simone De Martin, você foi a minha primeira professora, me ensinou a ler, acompanhou meu crescimento, se tornou minha amiga, me acolheu sempre precisei, me incentivou e dedica a mim um carinho que espero conseguir retribuir com todo amor e respeito que tenho por ti.

A Paulo de Tássio, por seu olhar avaliador, por seu incentivo, pelo carinho e cuidado que tem comigo. Admiro e me inspiro em sua trajetória como pesquisador, e sou grata à vida pela sua amizade.

À Ada Fernanda, minha amiga da lua (risos), por sua amizade, pela compreensão dos meus momentos de angústia, pelas conversas sempre tão “analíticas” sobre a vida e as pessoas, por nossos muitos momentos de alegrias compartilhadas.

Em Teixeira ou em Vitória da Conquista, muitos amigos e amigas sempre acreditaram neste trabalho e sempre estiveram de alguma maneira presentes, obrigada a todxs vocês! Não conseguiria citar todos, mas, agradeço pelo carinho à Poliana, Halysson, Danilo, Castor, Celso, Anderson. À Mainé, que tantas vezes me viu chorar e sorrir nesses dois anos, obrigada preta, pelo carinho e amizade.

Em Cumuruxatiba, vivi momentos lindos desde 2010, quando comecei a frequentar a vila, não poderia deixar de agradecer a dona Maria das Dores, que me hospedou várias vezes em Cumuru, sempre com muito carinho, ouriços do mar, farinha de puba e praças fritas. A Maria do Socorro (tia Bem), que também me acolheu em Cumuru, sua casa se tornou mais que um lugar onde me hospedava, se tornou por muito tempo um aconchego, sou grata pelo

carinho de todos que me receberam, Izabel, Esinho, Ademir, Nanda, Nando. A Ana Lúcia pelo carinho com que sempre me recebeu também em sua casa.

Agradeço ao povo Pataxó de Cumuruxatiba, que sempre me recebeu com muita atenção e respeito, dona Zabelê (*in memoriam*) e seu Manoel, Zé fragoso, dona Neguinha, dona Jovita e Timborana, a Cristiane e Dário, Baiara, Maria e todo(a)s a quem pude conhecer e com quem convivi nos últimos anos. Aos estudantes, professores indígenas da LICEEI, Pataxó, Tupinambá, Pataxó Hã-hã-hãe e demais etnias da Bahia. Com vocês tenho aprendido muito, não darei conta de citar todos os nomes aqui, mas registro meus agradecimentos e este trabalho eu dedico a vocês.

Na minha trajetória acadêmica encontrei pessoas muito queridas, meus professores principalmente que me incentivaram e de algum modo também contribuíram para que chegasse até aqui, não darei conta de citar o nome de todo(a)s ele(a)s, mas registro meus agradecimentos a vocês. Não poderia deixar de citar Ediane Lopes (Dinha), que me orientou na construção do projeto de mestrado, sua paciência e dedicação foram fundamentais. No mestrado tive bons diálogos com o professor Filipe Marta e com Edvania Gomes sempre bem humorada e com um lindo sotaque pernambucano pelos corredores do programa. As secretárias do PPGMLS, Tâmara, Vilma e Andreia que sempre se empenharam com eficiência e muito bom humor em nos ajudar no que fosse preciso. A CAPES, pelo financiamento desta pesquisa. E, a professora Milene Gusmão, pela atenção com meu trabalho e por sua disponibilidade e orientação durante o tirocínio docente.

Agradeço ao meu orientador Edson Farias, por compreender meus momentos de angústia e insegurança, pela amizade e os momentos bacanas que compartilhamos e pela leveza de sua orientação, conduzida com muito respeito ao meu objeto e sugestões de leituras que foram muito importantes neste meu processo de amadurecimento na temática indígena.

De um modo muito especial, meu agradecimento a professora Maria Geovanda (Geo) com sua orientação comecei a estudar a história dos povos indígenas no Nordeste, valorizando, sobretudo as histórias dos indígenas regionais, conheci o(a)s Pataxó e comecei a ir às aldeias. Em nossos encontros que não foram muitos nos últimos dois anos devido aos afazeres acadêmicos de ambas, mas foram sempre preenchidos de muito afeto e de muita conversa. Nossos diálogos, desde o início foram fundamentais para a construção deste trabalho.

Por fim, ao meu amor e amigo, Antonio. Pelo nosso encontro, nossa afinidade em muitos modos de sentir e de pensar, pelo que construímos até aqui, em meio a momentos bons e outros um tanto mais difíceis, e a ideia sempre bem vinda de caminhar juntos. Awêry!

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar as memórias inscritas no Território Tradicional do Monte Pascoal, de ocupação tradicional do povo Pataxó no Extremo Sul Bahia. Tomamos como referência o Fogo de 51, massacre ocorrido na aldeia Barra Velha em Porto Seguro na década de 1950, como contexto para compreender o processo de territorialização como apontado por Pacheco de Oliveira (1998) e de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006) pelo qual passaram o(a)s Pataxó de Cumuruxatiba. A memória foi interpretada e analisada neste trabalho sob duas perspectivas: de um lado, como campo de disputas, principalmente a partir da ideologia territorial do Estado-nação. E, de outro, em sua dimensão afetiva, a relação que se estabelece entre o(a)s Pataxó e seu território, um lugar de paisagens míticas, que explica a origem do povo Pataxó, por exemplo, a partir do mito *Txôpai Ithoã* ou de lugares sagrados como a Juacema e o Monte Pascoal. Nesta perspectiva, o olhar sobre a territorialidade (LITTLE, 2002) Pataxó aparece aqui, atravessada pela questão ambiental, pelos conflitos gerados a partir das demarcações do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) – Fogo de 51 - e do Parque Nacional do Descobrimento (PND) – que sobrepõe o Território Kaí-Pequi. Desse modo, refletimos também a construção da ideia patrimônio cultural que culminou com as definições de tombamentos de áreas naturais como patrimônio, principalmente das Unidades de Conservação Integral. Concluímos a análise com a interpretação da dimensão simbólica da cultura Pataxó, que é a memória, a partir das memórias “corpOrais”, da arte e das *performances* observadas no Território Tradicional do Monte Pascoal, do *Awê* como uma linguagem ritual e das pinturas corporais como expressão das escritas de memórias do grupo.

Palavras-Chave: Pataxó. Território. Patrimônio. Cultura. Memória.

ABSTRACT

This research aims to analyze the memories included in the Traditional Territory of Monte Pascoal, the traditional occupation of the Pataxó people in the Far South Bahia. We refer the Fire 51, occurred massacre in the village Barra Velha in Porto Seguro in the 1950 as context for understanding the territorial process as pointed out by Pacheco de Oliveira (1998) and ethnogenesis (BARTOLOMÉ, 2006) by which passed the (a) s Pataxó Cumuruxatiba. The memory was interpreted and analyzed in this work from two perspectives: on the one hand, as a dispute field, especially from the territorial ideology of the nation state. And on the other, in his affective dimension, the relationship established between (a) s Pataxó and its territory, a place of mythical landscapes, which explains the origin of the Pataxó people, for example, from Txôpai Ithoã myth or of sacred places like Juacema and the Monte Pascoal. In this perspective, the look on territoriality (LITTLE, 2002) Pataxó appears here, over which the environmental issue, the conflicts generated from the boundaries of the Monte Pascoal National Park (PNMP) - Fire 51 - and Discovery National Park (NDP) - that overlaps the Kai-Pequi Territory. This would also reflect the construction of the cultural heritage idea that led to the overturning of definitions of natural areas as heritage, especially the Comprehensive Conservation Units. We completed the analysis with the interpretation of the symbolic dimension of Pataxó culture, which is the memory, from the "body" memories, art and performances observed in Mount Traditional Territory Pascoal awe as a ritual language and body painting as written expression of group memories.

Keywords: Pataxó. Territory. Heritage. Culture. Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Mapa etnohistórico produzido pelo etnólogo Kurt Nimuendaju (1981).....	34
Figura 2. O Extremo Sul da Bahia em 1945.....	49
Figura 3. O Extremo Sul da Bahia em 1960.....	50
Figura 4. O Extremo Sul da Bahia em 1990.....	51
Figura 5. Unidades de Conservação – Parque Nacional do Monte Pascoal e Parque Nacional do Descobrimento.....	52
Figura 6. Bandeira de São Sebastião carregada pelo(a)s Pataxó durante a festa do Mastro de 2010 em Cumuruxatiba.....	58
Figura 7. Monte Pascoal dos Pataxó (Posto de apoio do PNMP).....	70
Figura 8. Mapa do território único Pataxó.....	71
Figura 9. Dona Zabelê na aldeia Tibá.....	74
Figura 10. Centro Cultural da Aldeia Kaí, antes e depois de incendiado	81
Figura 11. Dona Jovita ministrando oficina de etnomedicina na aldeia Kaí.....	83
Figura 12. Zé Fragoso e dona Neguinha na aldeia Tibá	84
Figura 13. Ritual do <i>Awê</i> antes da subida ao Monte Pascoal.....	100
Figura 14. Monumento de resistência e em memória dos povos indígenas brasileiros.....	103
Figura 15. Início do ritual do <i>Awê</i> na aldeia Tibá.....	106
Figura 16. Pintura corporal Pataxó.....	110
Figura 17. Pintura corporal para <i>jokana</i>	111
Figura 18. Pintura corporal para <i>Kakusu</i>	111
Figura 19. Pinturas corporais Pataxó com traços semelhantes em homens e mulheres.....	112

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

APEB – ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

ANAÍ – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AOS ÍNDIOS

CNPq – CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO

DERBA – DEPARTAMENTO DE ESTRADAS E RODOVIAS DA BAHIA

FAPESB – FUNDAÇÃO DE AMPARO A PESQUISA DA BAHIA

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA

IGHB – INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA

IHGB – INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

IBDF – INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL

LICEEI – LICENCIATURA INTERCULTURAL EM EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

PNMP – PARQUE NACIONAL DO MONTE PASCOAL

PND – PARQUE NACIONAL DO DESCOBRIMENTO

SUDENE – SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE

TI – TERRA INDÍGENA

UC – UNIDADE DE CONSERVAÇÃO

UNEB – UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA

UESC – UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ

UESB – UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 O CAMINHO DA PESQUISA.....	15
1.2 O CAMPO DA MEMÓRIA.....	19
1.3 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	21
2 TERRITÓRIOS, MEMÓRIAS: OUTRAS HISTÓRIAS	24
2.1 UM TERRITÓRIO DE PAISAGENS MÍTICAS: <i>TXÔPAI ITHOÃ</i> E O MITO DA JUACEMA	27
2.2 A COSTA DO “DESCOBRIMENTO”: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS EM DISPUTA.....	32
2.3 O NACIONAL (DES)ENVOLVIMENTO: TERRA, TERRITÓRIO, PATRIMÔNIO E CULTURAS.....	39
2.4 A CRIAÇÃO DO PARQUE NACIONAL DO MONTE PASCOAL: O FOGO DE 51 E A DIÁSPORA PATAXÓ.....	45
3 DE ÍNDIO A CABOCLO E DE CABOCLO A ÍNDIO: OS PROCESSOS DE ETNOGÊNESE NO EXTREMO SUL DA BAHIA	55
3.1 A CRIAÇÃO DO PARQUE NACIONAL DO “DESCOBRIMENTO”	61
3.1.1 Patrimônio e Cultura: A Costa do Descobrimento e o PND como Patrimônio da Humanidade	64
3.2 AS RETOMADAS E A LUTA PELA DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS PATAXÓ NO EXTREMO SUL DA BAHIA	66
3.3 O(A)S PATAXÓ DO TERRITÓRIO KAÍ-PEQUI/TERRA INDÍGENA COMEXATIBÁ	71
3.3.1 Metáforas Temporais das Memórias Pataxó no Território Kaí-Pequi	81
4 MEMÓRIAS CORP(O)RAIS: ARTE E PERFORMANCE NA PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES PATAXÓ NO TERRITÓRIO TRADICIONAL DO MONTE PASCOAL	89
4.1 IDENTIDADE E <i>PERFORMANCE</i> : AS MEMÓRIAS CORPORAIS E O PATRIMÔNIO IMATERIAL	93
4.2 “ÍNDIO PATAXÓ O QUE VEIO FAZER AQUI? - EU VIM SUBIR O MONTE, NA TERRA QUE EU NASCI!”.....	96
4.2.1 Uma Linguagem Ritual: O <i>Awê</i>	104
4.3 ESCRITAS DO/NO CORPO: A ARTE E AS PINTURAS CORPORAIS DO(A)S PATAXÓ	109
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	114

REFERÊNCIAS	117
APÊNDICE A – A reintegração de posse nas aldeias Kaí e Pequi em 19 de janeiro de 2016	127

1 INTRODUÇÃO

1.1 O CAMINHO DA PESQUISA

[...] o conhecimento não é dado, não é imediato, não é palpável, não pode ser ensinado, mas resulta, sim, de um processo lento que exige reflexão, repetição, redundância, revisitação e, portanto, tempo (MARIZA PEIRANO, 2000).

Concordando com o que afirma Mariza Peirano de que a produção do conhecimento é um processo lento, que exige reflexão, amadurecimento teórico e metodológico, o que não seria possível a determinados estudos num prazo tão curto de dois anos de um curso de mestrado, é que acredito nesta dissertação como o desdobramento dos trabalhos que desenvolvi, desde 2011, como acadêmica na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), no âmbito da pesquisa e extensão entre comunidades e povos indígenas da Bahia, especialmente, o(a)s Pataxó, através dos Projetos “A Academia Vai à Aldeia”; “PUTXOP/FAPESB/CNPq”¹ e da “Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena” (LICEEI/UNEB).

A primeira vez que ouvi uma referência ao Monte Ará (Monte Pascoal), foi no ano de 2010, no meu primeiro encontro com a comunidade Pataxó de Cumuruxatiba. Eu havia acabado de ingressar no projeto de extensão “A Academia vai à Aldeia”, e naquele dia, a aldeia veio à academia para participar de um seminário temático no curso de biologia da Plataforma Freire, que era oferecido na UNEB.

Nesse encontro ouvi as primeiras histórias sobre o(a)s Pataxó meridionais e enquanto brincava na roda do Awê, tentando marcar o passo para acompanhar o(a)s Pataxó, ouvia nos cantos (chulas) frases como “*De longe, muito longe eu avistei Ará*”, “*índio Pataxó o que veio fazer aqui, eu vim subir no monte, a terra que eu nasci [...]*”, “*a baliza do Brasil é o Monte*

¹ “Pesquisa Intercultural dos Processos-Produtos Educativos Experimentados na Disseminação do Conhecimento Agroecológico e na Revitalização da Etnoeconomia e da Cultura Alimentar Pataxó” financiado pela Fundação de amparo à pesquisa da Bahia (FAPESB). E “Pesquisa Intercultural e Interinstitucional para o Desenvolvimento e Sistematização de Processos e Produtos Educativos Experimentados na Disseminação do Conhecimento Agroecológico com as Populações Tradicionais dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, nos Estados de Minas Gerais e Bahia”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), ambos coordenados pela Prof.^a Maria Geovanda Batista (UNEB).

Pascoal [...]”. Foi um encontro inicial para mim cheio de encantamento, logo despertei o interesse pela temática indígena e pelos projetos citados. Com o olhar muito marcado pelas imagens de índio que construí ao longo da vida com as experiências que tive no ensino básico, não nego que o exótico era o que me atraía, tinha ainda uma visão muito romantizada dos povos indígenas.

A primeira visita as aldeias ocorreu em março de 2011, um intercâmbio entre comunidades tradicionais do Vale do Jequitinhonha e as comunidades Pataxó, promovido pelo projeto de pesquisa Putxop. Neste evento, entre as muitas falas das lideranças indígenas, passei a observar além das tintas e das penas, ou melhor, comecei a compreender que, para que continuasse a haver penas e tinta, algo fundamental para aquelas pessoas precisava ser mantido, ser reconhecido, ser demarcado, todas as falas se referiam ao território e as lutas para garantir a permanência nele. Desde então, tenho estado com o(a)s Pataxó em muitos momentos, em atividades de intercâmbio, em atividades de pesquisa ou em visita a vila de Cumuruxatiba onde fiz grandes amigo(a)s, entre ele(a)s o(a)s Pataxó que sempre me receberam com muito respeito e atenção.

Já nas primeiras reflexões sobre esse encontro, a região Extremo Sul da Bahia começou a ser desenhada com outros traços para mim, o Monte Pascoal que segundo consta na história oficial, Cabral avistou e que se tornou o símbolo do descobrimento² ganhara outra conotação, o símbolo nacional passou a ser para mim o símbolo do(a)s Pataxó, mas ainda não entendia de maneira muito clara sua dimensão.

Na graduação encontrei na Antropologia dos povos do Nordeste, de João Pacheco de Oliveira, nos estudos de Maria do Rosário Carvalho, Maria Geovanda Batista, entre outro(a)s pesquisadore(a)s, caminhos para compreender as trajetórias do(a)s Pataxó nesta região, e na História Indígena de Manuela Carneiro da Cunha, Maria Hilda Paraíso, Victor Leonardi e Francisco Cancela, aportes para entender os processos de colonização que expulsaram com violência os povos indígenas de suas terras, especialmente os que envolveram a capitania de Porto Seguro, onde encontra-se a Costa do Descobrimento.

Quando submeti o projeto à seleção para este programa de pós-graduação, estava concluindo o trabalho final do curso de História e percebi, com os resultados da pesquisa, que

² Uso a palavra descobrimento entre aspas, pois comungo das afirmativas do(a)s Pataxó de que esta terra tinha dono, culturas e modos de vida já estabelecidos, o que houve foi um processo violento de conquista e colonização, não um descobrimento.

gostaria e que precisava estudar de forma mais específica as reivindicações ao território Pataxó no Extremo Sul da Bahia, pois os dados produzidos apontavam para mim que esta região tem um processo de ocupação e colonização muito mais complexo do que dizem as cartilhas sobre o descobrimento.

O objetivo inicial foi analisar os processos de retomada do território Indígena Kaí³-Pequi, na região de Cumuruxatiba/Prado. Esta análise partiu do marco contemporâneo de desterritorialização do(a)s Pataxó – o massacre ocorrido em 1951⁴ na Aldeia Barra Velha em Porto Seguro – até as retomadas ocorridas no final da década de 1990, a partir das memórias do(a)s Pataxó que participaram desses processos.

No decorrer da pesquisa substituí o termo desterritorialização, passando assim a tratar este evento como processo de territorialização que, segundo Pacheco de Oliveira (1998), surge em contextos de conflitos intersociais, quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam e/ou impõe outras formas territoriais.

Na contemporaneidade este processo tem início na década de 1940, quando houve a primeira tentativa de criação por decreto federal do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), com a resistência do(a)s indígenas aldeados no entorno do Monte, na aldeia Barra Velha, antigo aldeamento Belo Jardim, o parque não chegou a ser criado, iniciaram apenas as medições das áreas a serem tomadas pelo Estado como patrimônio. Em 1961, por meio do Decreto nº 17.912-A, de 28 de dezembro de 1960, o Governo do Estado da Bahia repassou à União uma área de 22.500 ha, sendo realizada, então, a demarcação com os atuais limites do Parque, oficializada pelo Decreto nº 242, de 29 de novembro de 1961.

A década de 1950 é especialmente importante para esta pesquisa, pois foi neste período que o Extremo Sul da Bahia começou a se configurar como se apresenta atualmente em sua divisão político-administrativa. As fontes consultadas e os dados produzidos indicam

³ Há diferentes modos de escrita da palavra Kaí, adotamos ao longo do texto as grafias “Cahy” como é grafado na língua indígena, “Cai” como está registrado em muitos documentos e textos acadêmicos e “Kaí” como também está registrado no documento de delimitação do território e é utilizado pelo(a)s Pataxó, todas elas dizem respeito ao mesmo espaço apresentado na pesquisa.

⁴ O episódio do “Fogo de 51”, como ficou conhecido entre o(a)s Pataxó, foi um conflito desencadeado no povoado do Corumbau, vizinho a aldeia Barra Velha, que suscitou uma reação desproporcional das polícias de Prado e Porto Seguro (BA) que, além de danos físicos e emocionais, provocou a desorganização da população lá estabelecida, o massacre desorganizou o grupo ali aldeado e espalhou o(a)s Pataxó para várias partes da região Extremo Sul e outros estados.

que até a década de 1950, a região era coberta por mais de 90% de Mata Atlântica e dos 21 municípios que hoje a compõe, existiam emancipados politicamente apenas 7.

Em meio ao processo de expansão das fronteiras regionais e da movimentação em torno da demarcação do PNMP que em 1951, ocorreu o massacre a aldeia Barra Velha, lembrado pelo(a)s Pataxó como “Fogo de 51”, intensificou-se a exploração da Mata Atlântica e a partir de 1958 uma série de vilas e pequenos povoados cresceram com a exploração da madeira, as atividades agropecuárias e com as migrações de capixabas e mineiros. Todas estas questões são problematizadas no primeiro capítulo deste texto, pois não podemos pensar o Fogo de 51 como um evento regional isolado, é preciso analisá-lo na relação com os outros acontecimentos e com o projeto de nação que estava em curso no período, entre eles o desenvolvimento regional, para o qual as populações indígenas sempre foram obstáculo.

Dentre outros objetivos, busquei compreender se a memória desempenhava algum papel, e, em caso positivo, de que memória se trata e qual a posição estratégica ocupa na produção da identidade indígena do(a)s Pataxó de Cumuruxatiba e sua relação de pertencimento com os territórios tradicionais, especificamente o Território Kaí-Pequi/Terra Indígena Comexatiba. Este passou a ser então, o problema que norteia esta pesquisa: a memória desempenha algum papel na produção da identidade indígena do(a)s Pataxó em Cumuruxatiba? Qual seria? Nossa hipótese era a de que a memória tal qual vínhamos observando, junto ao grupo, contribuiu para a produção de sua identidade e para a revitalização da cultura Pataxó em Cumuruxatiba após o massacre de 1951, corroborando para a reivindicação e retomada do Território Kaí-Pequi.

A questão é que, a memória como inicialmente propunha a estudar, se prendia basicamente às narrativas de pessoas do grupo que participaram dos processos de expulsão dos territórios Pataxó em consequência do “Fogo de 51” e das retomadas em Cumuruxatiba, narrativas sempre marcadas pela violência física e simbólica praticadas por parte do Estado e da sociedade regional não índia. Mas, sempre numa relação entre o oral e o escrito, não conseguia avançar na leitura das transcrições e apontava a memória enquanto uma categoria de análise apenas, o que me remetia sempre às lembranças do evento traumático.

Raymond Williams (1979, 1992) contribuiu neste sentido para pensar estas narrativas como práticas sociais e expressões de uma experiência vivida, enraizadas no social e interferindo nele. Para o autor é por meio da linguagem, e nesse caso ao que diz respeito especificamente às narrativas orais, mas também articuladas a outras expressões e formas de

comunicação, que as pessoas compreendem e interpretam a realidade, é ela que articula a experiência ativa e em transformação. É, neste sentido, que tomamos as narrativas como práticas sociais, em movimento na dinâmica social vivida, entendendo que “tanto fatos como narrativas se constroem nas e pelas redes de relações em que estão inseridos” (KHOURY, 2004, p.119).

Na mesma perspectiva Khoury (2004) considera que as narrativas, tomadas como atos interpretativos, são também processos constantes de atribuição de significados, expressões da consciência de cada um(a) sobre a realidade vivida. Portanto, dialogar com pessoas e com suas narrativas supõe apreender os sentidos que cada um dos fatos narrados e das pessoas que narram assume nas problemáticas que estudamos.

Para Portelli (1996), a atribuição de significados aos fatos é um ato cultural que depende de uma relação complexa na experiência social compartilhada e na consciência de cada um(a). O autor ainda reflete a questão do tempo na produção de narrativas, afirmando que o ato de narrar se faz no tempo e com o tempo, e, lidar com o tempo é também lidar com memória, a fala oral está impregnada dela.

Narrar uma história é, portanto, um ato de ordenar e ligar imagens, neste sentido, ela é uma espécie de contentor natural de memória, “uma maneira de sequenciar um conjunto de imagens, através de conexões lógicas e semânticas, numa forma de si fácil de reter na memória” (FENTRESS e WCKHAM, 1994, p.69).

A partir desta compreensão, busquei analisar as narrativas como a própria expressão da memória, observando suas marcas temporais e seu conjunto de imagens narradas, e nesse processo foi na inspiração metodológica da obra de Clifford Geertz que encontrei a memória enquanto tema/objeto desta pesquisa, seu método consiste, sobretudo, no ato de interpretar, e o que se interpreta segundo o autor “é o fluxo do discurso social” (GEERTZ, 1989) que consiste em tentar salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. O autor afirma ainda que neste processo de interpretação das culturas...

[...] o etnógrafo enfrenta sempre uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 1989, p.7).

Considero, portanto, que a memória neste trabalho foi uma descoberta etnográfica durante o processo de pesquisa, um caminho que começou com as leituras inquietas das narrativas Pataxó, produzidas por outro(a)s pesquisadore(a)s e por algumas entrevistas e diversas conversas em que estive presente nos últimos anos, nas aldeias Pataxó no Extremo Sul da Bahia, principalmente no Território Kaí-Pequi, mais precisamente entre os anos de 2010 e 2015. Sobre a etnografia, Geertz (1989, p.7) ainda argumenta que fazê-la é uma tentativa de tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, cheio de elipses, incoerências, escrito não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

Desse modo, a partir das experiências em campo e em uma análise mais atenta não só das narrativas, mas de outros documentos como os relatórios de identificação e delimitação das terras indígenas na região, os decretos de criação e tombamento dos Parques Nacionais da Costa do Descobrimento, jornais regionais e estaduais, mapas e planos de manejo das áreas de proteção integral, dentre outras fontes e na medida em que aprofundava os estudos, sobretudo no que diz respeito ao território Pataxó, fui percebendo que estas narrativas não rememoram apenas o “Fogo de 51”, pelo contrário, elas recordam a presença indígena na região Extremo Sul da Bahia e nestas memórias fazem referência aos territórios de produção material e simbólica, são relatos e expressões de uma experiência social vivida de diferentes modos.

1.2 O CAMPO DA MEMÓRIA

Com a proposta de estabelecer a memória como eixo norteador, as contribuições do professor Edson Farias acerca do tema da memória foram fundamentais, me fizeram compreender que não seria possível neste trabalho estudar o Território Pataxó e sua cultura sem a memória enquanto tema/objeto e que esta não pode existir sem o corpo humano e seus suportes materiais, mas não se reduz a eles, está diretamente ligada a aspectos fundamentais como a linguagem, a experiência e os saberes simbólicos que se realizam em processos de aprendizados, que são constantes, que formulam estilos de vida, imagens de mundo, cosmologias, determinando e situando possibilidades de expressão.

Neste sentido, a memória foi interpretada e analisada neste trabalho sob duas perspectivas: de um lado, como campo de disputas, onde o Estado-nação em sua ideologia territorial não dá conta da incorporação de outros territórios, outras categorias fundiárias, o que se traduz pelo “esquecimento” ou um não envolvimento de outras culturas e modos de vida, que implicam direitos, sobretudo territoriais. E, de outro, em sua dimensão afetiva, a relação que se estabelece entre o(a)s Pataxó e seu território, um lugar de paisagens míticas, que explica a origem do povo Pataxó, por exemplo, a partir do mito *Txôpai Ithoã* ou de lugares sagrados como a Juacema e o Monte Pascoal.

Inicialmente me dediquei aos estudos da memória na perspectiva do sociólogo francês Maurice Halbwachs (2006), primeiro teórico do que chamamos de memória coletiva, que apresentou às Ciências Sociais sua teoria acerca da estrutura social da memória, considerando em seus estudos que a memória se constitui como um fenômeno social, uma vez que é no âmbito dos grupos sociais que elas se configuram, sendo a memória individual parte integrante e indissociável da memória coletiva (HALBWACHS, 2006).

Para o autor, toda memória se estrutura em identidades que se constitui no ato de recordar elementos sempre como parte de algum grupo; família, comunidade local, uma fábrica, um partido político. E que estas recordações seriam essencialmente memórias de grupo; neste sentido, a memória individual só existiria na medida em que um indivíduo estivesse inserido em grupos. O resultado dessa forma de pensar a memória foi, segundo Fentress e Wickham (1994), a criação de um conceito de consciência coletiva que se desligaria dos reais processos de pensamento de determinada pessoa. Os autores afirmam que embora se deva prestar toda justiça ao lado coletivo da vida consciente de cada pessoa, não podemos interpretá-la como seres autómatos, “passivamente obediente à vontade colectiva interiorizada” (FENTRESS e WICKHAM, 1994, p.7).

A memória é entendida nesta perspectiva como um processo complexo e não um simples ato mental. Uma vez que, “até as palavras que usamos para descrever (reconhecer, recordar, evocar, registrar, comemorar, etc.) mostram que memória pode incluir tudo, desde uma sensação mental altamente privada e espontânea, até uma cerimônia pública solenizada” (FENTRESS e WICKHAM, 1994, p.8). Neste sentido, concordamos com a afirmação de Roger Bastide (1971) de que a memória coletiva é realmente uma memória de grupo, mas na condição de se acrescentar que ela é uma memória articulada entre os membros do grupo.

Ainda no campo da memória, para analisar as narrativas do(a)s Pataxó, Aleida Assmann tornou-se uma importante contribuição para a discussão no que diz respeito às recordações, dialogamos com suas análises sobretudo para interpretar as narrativas do massacre de 51, das memórias dos locais que dizem sobre a história do povo Pataxó na região e território pesquisado, e das relações entre tais lembranças e a produção da identidade étnica do(a)s Pataxó e de suas memórias inscritas também no corpo.

Em seu livro *Espaços da recordação – formas e transformações da memória cultural*, Assmann (2011) questiona posições que apontam o fim da memória nas últimas décadas, um dos autores a quem ela faz crítica é o historiador francês Pierre Nora, sobretudo no texto *Les lieux de mémoire* (“Os lugares de memória”). Sua argumentação consiste em demonstrar que não há uma essência da memória e que os modos de recordar são definidos culturalmente, variando ao longo do tempo e segundo a formação cultural em que são formulados.

Dois modos de recordar discutidos no livro auxiliaram as nossas análises, o primeiro é o da memória como armazenamento, que é o caminho até a memória intitulado “arte”, esse armazenamento dá-se tanto por meios materiais, quanto pela arte da mnemotécnica. “Mnemotécnica significa arte da memória, e aqui ‘arte’ deve ser entendida no seu antigo sentido de ‘técnica’” (ASSMANN, 2011, p.31). Esta técnica de memória elimina a dimensão do tempo, o tempo em si não é um agente estruturador no processo, que por isso mesmo se apresenta como um procedimento puramente espacial.

Diferente da memória intitulada como “potência”. Esta última, a própria palavra indica, segundo a autora que a memória não deve ser compreendida como um recipiente protetor, mas como uma força imanente, como uma energia com leis próprias. Essa energia pode dificultar a recuperação da informação (esquecimento), ou bloqueá-la (repressão), contudo, ela também pode ser controlada pela inteligência, pela vontade ou por uma nova situação de necessidade, e proporcionar uma nova disposição das lembranças. “O ato de armazenamento acontece contra o tempo e o esquecimento, cujos efeitos são superados com a ajuda de certas técnicas. O ato da recordação, por sua vez, acontece dentro do tempo, que participa ativamente do processo” (ASSMANN, 2011, p.34).

1.3 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Para dar conta da problemática eleita, a dissertação foi desenvolvida em três capítulos. O primeiro intitulado: “Territórios, Memórias: Outras Histórias” analisa principalmente o território como um espaço de produção simbólica, a partir dos conceitos de territorialidade humana proposta por Paul Little (2002) e da concepção de território adotada por Gimenez (2007) de que este é um espaço ocupado por um grupo social, que dele depende integralmente para assegurar sua reprodução material e simbólica.

Nesta perspectiva, apresentamos a região da Costa do Descobrimento como uma região tradicionalmente habitada por diversos grupos indígenas, apontando a partir do mito de criação do Povo Pataxó, *Txôpai Ithoã*, que se trata de um território de paisagens míticas e locais sagrados para esse grupo étnico. Neste sentido, a categoria de paisagem como abordada por Simon Schama (1996), foi fundamental para mediar a reflexão da relação entre território e memória.

Além disso, o capítulo apresenta ainda o processo de criação do Parque Nacional do Monte (PMNP), analisar a demarcação do parque é um dos caminhos para se compreender o processo de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) pelo qual passaram o(a)s Pataxó como consequência do fogo de 51. Nesta análise o Monte Pascoal foi compreendido como um geosímbolo (BONNEMAISON, 2004), uma expressão simbólica que marca a identidade Pataxó em sua relação com o território, suas marcas de memória nesta paisagem, sobretudo no que diz respeito à mata e ao mar (SCHAMA, 1996). A criação do parque e da territorialidade Pataxó foi pensada ainda no contexto mais amplo da ideologia territorial do Estado-nação enquanto instituição política.

Esta análise fundamenta também o segundo capítulo “De índio a caboclo e de caboclo a índio: os processos de etnogênese no Extremo Sul da Bahia”, que trata da etnogênese como proposta por Bartolomé (2006) e do processo de reorganização social, territorial e cultural do(a)s Pataxó do Território Kaí-Pequi/Terra Indígena Comexatiba. Aqui o foco da discussão ambiental foi o Parque Nacional do Descobrimento (PND), e além de sua demarcação, a implicação da declaração da Costa do Descobrimento como patrimônio da humanidade com o movimento de afirmação étnica e reivindicação territorial das culturas locais.

Neste sentido destacamos também o papel da Organização das Nações Unidas para a educação, ciência e a cultura (UNESCO), que tem empreendido e norteado as ações no que diz respeito as políticas culturais e principalmente na reflexão e influência sobre as categorias de patrimônio e cultura. Neste capítulo a discussão da memória passa pelas recordações de

membros do grupo sobre processo de territorialização, pela luta durante as retomadas no início dos anos 2000 e pelas metáforas temporais dessas memórias no Território Kaí-Pequi.

O terceiro capítulo “Memórias CorpOrais: arte e *performance* na produção das identidades Pataxó no Território Tradicional do Monte Pascoal” tece as análises finais deste trabalho, no que tange a sua relação entre cultura, memória e linguagem, uma abordagem socioantropológica da memória, na perspectiva ritual como propõe Peirano (2001) que dialoga principalmente com a teoria da ação de John L. Austin. Analisamos ainda como as *performances* no território do Monte Pascoal estão relacionadas a produção das identidades Pataxó no aqui e agora, e nesse viés o patrimônio imaterial da cultura Pataxó através da arte, interpretando o *Awê* como uma linguagem ritual do grupo e as memórias e suas escritas no corpo, a partir das pinturas corporais analisadas.

2 TERRITÓRIOS, MEMÓRIAS: OUTRAS HISTÓRIAS

A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Paul Little (2002) define territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território. Nesse sentido, para analisar o território de qualquer grupo, faz-se necessário uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado, pois “o fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos” (LITTLE, 2002, p.3).

Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é a sua multiplicidade de expressões, que produzem diversos tipos de territórios com suas particularidades socioculturais. No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu território, Little (2002) utiliza o conceito de cosmografia, definido por ele como saberes ambientais, ideologias e identidades, coletivamente criados e historicamente situados, que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui entre outros aspectos os vínculos afetivos que mantem com seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Na perspectiva de Gimenez e Lambert um território...

[...] es el espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas. Esa apropiación, que conlleva siempre alguna forma de poder (porque el espacio es un recurso escaso), puede ser de carácter utilitario y/o simbólico-expresivo (GIMÉNEZ e LAMBERT, 2007, p.11).

Desse modo, compreendemos aqui o território Pataxó a partir dos conceitos propostos pelos autores acima citados, ou seja, como um espaço de produção e reprodução simbólica, portando dotado de memórias, histórias e diferentes usos sociais. Sendo assim, a partir do

conceito de cosmografia podemos pensar a relação que se estabelece entre este grupo étnico, seus saberes e suas memórias inscritas no território que ocupam e reivindicam.

A relação entre território e memória, foi mediada neste trabalho principalmente pela categoria de paisagem; paisagens onde estão inscritas as memórias Pataxó e de outros povos indígenas que habitaram a região hoje chamada de Extremo Sul da Bahia. A respeito de paisagem, Edvânia Gomes (2001, p.56) nos diz que ela “é denotada pela morfologia e conotada pelo conteúdo e processo de captura e representação”. Neste sentido ela só existe a partir do indivíduo que a organiza, combina e promove arranjos do conteúdo e forma dos elementos e processos, num jogo de mosaicos.

A paisagem evoca ainda significados, a partir dos signos e valores a ela atribuídos. Para Gomes (2001), a gestação de uma paisagem coletiva se encontra dependente da capacidade de convencimento e sensibilização cultural e evocativa do agente impulsionador que cria e reproduz sua representação em larga escala, bem como, entre outros fatores, a reelaboração da imagem como memória. Afinal, é nossa percepção transformadora que estabelece a diferença entre matéria bruta e paisagem (GOMES, 2001).

Mas é na obra de um historiador que essa abordagem simbólica ganha alcance explicativo e mesmo teórico. Simon Schama, em seu trabalho sobre as relações entre paisagem e memória, mostra como a natureza teria sido moldada culturalmente. Na contramão de uma ingênua reflexão ecológica, a qual vê o natural como uma entidade primitiva, supostamente autêntica, que teria sido poluída pelos artefatos mobilizados pelos homens, Schama argumenta que a natureza estaria relacionada de forma inescapável à cultura.

Paisagem é cultura antes de ser natureza; um construto de imaginação projetado sobre mata, água, rocha. No entanto, cabe também reconhecer que, quando uma determinada ideia de paisagem, um mito, uma visão, se forma num lugar concreto, ela mistura categorias, torna-as metáforas mais reais que seus referentes, torna-se de fato parte do cenário (SCHAMA, 1996, p.70).

Desse modo entendemos que o espaço “é cenário físico, geografia povoada de referentes. Mas é também metáfora ou imagem capaz de dar sentido às experiências sociais” (MAIA, 2008, p.28). Importante ressaltar que a cultura é compreendida, aqui, não como modelos de comportamento como foi definida na concepção culturalista dos anos cinquenta, mas, na concepção simbólica de Clifford Geertz. O antropólogo estadunidense, nos anos 1970, a definiu como pautas de significados, que de todo modo constitui também uma

dimensão analítica dos comportamentos porque o simbólico, neste sentido, não constitui um mundo a parte, mas uma dimensão inerente a todas as práticas.

Nesta perspectiva, quando refletimos sobre território e memória, pensamos os conceitos de cultura e identidade a partir das discussões empreendidas pelo sociólogo mexicano Gilberto Giménez, como conceitos inter-relacionados e indissociáveis no ponto de vista sócio antropológico. Para o autor a identidade

[...] sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos (GIMENEZ, 1996, p.1).

Neste sentido, a identidade seria não mais que o lado subjetivo ou intersubjetivo da cultura interiorizada de forma específica e distintiva, que se da na relação que os atores sociais estabelecem com os outros atores. O estudo da cultura, como uma esfera temática diferenciada se estabeleceu no século XX, no século XIX quando as Ciências Sociais se constituíram como um universo autônomo de outras formas discursivas, temas como mercadoria, industrialização e urbanização, ética e trabalho foram os objetos escolhidos pelos principais autores e correntes de pensamento da época (ORTIZ, 2002). Para Williams (1979) o conceito de cultura deve ser considerado do ponto de vista de seu movimento histórico, pois quando é considerado no contexto amplo do desenvolvimento histórico, exerce uma forte pressão contra os termos limitados de todos os outros conceitos. Essa é sempre a sua vantagem; é sempre também uma fonte de dificuldades, tanto na definição como na compreensão. Por isso a necessidade de problematizar a relação de associação entre cultura e civilização, uma combinação problemática, pois civilização era apresentada no sentido de um Estado realizado, desenvolvido, refinado e de ordem.

Segundo Ortiz (2002), na América Latina o interesse pelo tema da cultura é semelhante ao que ocorre nos países periféricos europeus, passando principalmente pela política existente no seio do Estado-nação, isto à medida que na América a realização “incompleta” da modernidade é visto pela ideologia do Estado como um entrave à modernização. Mas não se reduz a isso, uma vez que a presença das populações indígenas e a herança das culturas africanas tornam o quadro muito mais complexo, pois “o mundo rural, o

sincretismo religioso, a diversidade indígena e a mestiçagem nada têm de “resquícios do passado”, sendo na verdade forças atuantes do presente” (ORTIZ, 2002, p.22), portanto, estas dimensões da vida social não podem ser negligenciadas em função de uma identidade e/ou cultura nacional.

A partir dessa compreensão que neste capítulo apresentamos a Costa do Descobrimento como um território de paisagens míticas e de lugares sagrados para o(a)s Pataxó, num diálogo entre a territorialidade do grupo em contraposição a ideologia territorial dominante no Estado-nação, como no processo de demarcação do PNMP que ignorou a existência de culturas locais e sua relação afetiva com a área tombada como patrimônio, a relação e a memória inscrita no Monte Pascoal. O monte neste sentido foi interpretado como um símbolo da identidade étnica, a partir do conceito de geosímbolo elaborado pelo geógrafo francês Joël Bonnemaïson (2004)⁵, que o define como um marcador espacial, um signo no espaço que reflete e forja uma identidade. De acordo com Giménez e Lambert (2007), este conceito permite aprofundar o papel do simbólico no espaço e supõe que os símbolos podem adquirir maior força quando se fixa em paisagens e lugares concretos. Neste sentido, uma paisagem cultural se apresenta como um espaço geosimbólico carregado de afetividades, significados e memórias.

2.1 UM TERRITÓRIO DE PAISAGENS MÍTICAS: TXÔPAI ITHOÃ E O MITO DA JUACEMA

Em um lugar encantado chamado Juacema surgiu um grande guerreiro “Txôpai” (o criador). Em um dia ensolarado Txôpai provocou um grande temporal na Juacema, onde se formou um imenso buraco.

Cada pingo de água que caía no buraco se misturava ao barro dando formas a guerreiros belos e fortes. Os índios saíram do buraco e começaram a povoar e habitar aquela terra sagrada. Era o povo Pataxó.

Txôpai, o Deus guerreiro que desceu à terra, ensinou seu povo a sobreviver caçando, pescando, plantando e colhendo. Ensinou a época para cada atividade de acordo com as diferentes fases da lua.

⁵ Um geosímbolo é “um lugar, una extensión o um acidente geografico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad” (BONNEMAISON, 1981, p.256 apud GIMÉNEZ, 2007, p.22).

Na época da lua cheia, todos sabiam que no litoral era tempo de fartura de peixe e outros frutos do mar. O povo Pataxó aprenderam a viver em harmonia e comunhão com a natureza.

(Narrativa do mito de criação Pataxó, na versão de Cristiane Oliveira Pataxó a partir dos relatos do(a)s Pataxó, Jonga, Jovita e Baiara).

É com o mito de criação do(a)s Pataxó que inicio este capítulo, dedicando este momento do texto à discussão que ultrapassa o entendimento do extremo Sul da Bahia como uma região subdividida em fronteiras politico-administrativas, a luz destas memórias o(a)s Pataxó dizem quem são e de onde vieram, sendo possível perceber sua relação de pertença com este território onde as paisagens são expressões de sua origem mítica. Opto por conduzir a escrita desta história dando ênfase às suas representações, como apontada por Roger Chartier (2009), vinculando o poder dos escritos ao das imagens que permitem lê-los, escutá-los ou vê-los. É preciso discutir neste sentido esta paisagem como território mítico, possibilitando assim a produção de “outras histórias”, pois de acordo com Simon Schama...

[...] se toda a história da paisagem no Ocidente de fato não passa de uma corrida insensata rumo a um universo movido à máquina, sem a complexidade de mitos, metáforas e alegorias, no qual o árbitro absoluto do valor é a mediação e não a memória, no qual nossa inventividade constitui nossa tragédia, então realmente estamos presos no mecanismo de nossa autodestruição (SCHAMA, 1996, p.24).

Existe outra versão do mito contada por Apinhaera Pataxó que foi escrita e ilustrada por Kanatyó Pataxó, e publicada pela Secretaria de Educação de Minas Gerais em 1997. Kanatyó nasceu em Barra Velha, mas após o Fogo de 51, migrou da região e vive atualmente junto a um grupo Pataxó no Norte de Minas, regiões de Carmésia (aldeia Guarani) e Araçuaí (aldeia Cinta Vermelha Jundiba). O texto publicado por Kanatyó difere em alguns pontos da versão de Cristiane, apresentada como epigrafe no início do texto. A narrativa escrita por Kanatyó diz que:

Antigamente, na terra, só existiam bichos e passarinhos.
Macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, tatu, sariguê, teiú...
Cachichó, cágado, quati, mutum, tururi, jacu, papagaio, aracuaã, macuco, gavião, mãe-da-lua e muitos outros passarinhos.
Naquele tempo, tudo era alegria
Os bichos e passarinhos viviam numa grande união.
Cada raça de bicho e passarinho era diferente, tinha seu próprio jeito de viver a vida.

Um dia, no azul do céu, formou-se uma grande nuvem branca, que logo se transformou em chuva e caiu sobre a terra . A chuva estava terminando e o último pingo de água que caiu se transformou em um índio.

O índio pisou na terra, começou a olhar a floresta, os pássaros que passavam voando, a água que caminhava com serenidade, os animais que andavam livremente e ficou fascinado com a beleza que estava vendo ao seu redor.

Ele trouxe consigo muitas sabedorias sobre a terra. Conhecia a época boa de plantar, de pescar, de caçar e as ervas boas para fazer remédios e seus rituais. Depois de sua chegada na terra, passou a caçar, plantar, pescar e cuidar da natureza.

A vida do índio era muito divertida e saudável. Ele adorava olhar o entardecer, as noites de lua e o amanhecer.

Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia seu corpo.

Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam as suas noites mais alegres e bonitas. Quando era a tardinha, apanhava lenha., ascendia uma fogueirinha e ficava ali olhando o céu todo estrelado.

Pela madrugada, acordava e ficava esperando clarear para receber o novo dia que estava chegando. Quando o sol apontava no céu, o índio começava o seu trabalho e assim ia levando sua vida. Trabalhando e aprendendo todos os segredos da terra.

Um dia o índio estava fazendo ritual. Enxergou um grande chuva. Cada pingo de chuva ia se transformar em índio.

No dia marcado, a chuva caiu. Depois que a chuva parou de cair, os índios estavam por todos os lados . O índio reuniu os outros e falou: - Olha parentes, eu cheguei aqui muito antes de vocês, mas agora tenho que partir.

Os índios perguntaram: - Prá onde você vai ?

O índio respondeu: - Eu tenho que ir morar lá em cima no ITÔHÃ , porque tenho que proteger vocês.

Os índios ficaram um pouco tristes, mas depois concordaram.

- Tá bom, parente, pode seguir sua viagem, mas não se esqueça de nosso povo.

Depois que o índio ensinou todas as sabedorias e segredos, falou: - O meu nome é "TXOPAI".

De repente, o índio se despediu dando um salto, e foi subindo... subindo...

Até que desapareceu no azul do céu, e foi morar lá em cima no "ITÔHÃ".

Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras e indo embora para o rio e o mar.

Daquele dia em diante, os índios começaram suas caminhadas aqui na terra, trabalhando, caçando, pescando, fazendo festas e assim surgiu a nação "Pataxó". (VALLE, 2001, p.61-2).

Embora com algumas diferenças, as duas narrativas apontam questões primordiais para nossa análise, sobretudo, da sua relação com o espaço e com o tempo. Cristiane logo no início da narrativa fala da Juacema, um lugar encantado, onde surgiu um grande guerreiro Txôpai. Kanatyto conta sobre um tempo em que só existiam bichos, de muitas raças. Mas, com um grande temporal provocado pelo guerreiro criador Txôpai, nasceram o(a)s Pataxó, da mistura dos pingos da chuva com o barro. Tales de Mileto, filósofo pré-socrático, já apontava

como princípio primordial da vida, a água, que poderia se tornar sólida, evaporar-se, etc., assumindo assim, outros estados da matéria (VALLE, 2001).

Para Valle (2001), mais do que linguagem consciente, a linguagem dos mitos se expressa sob a dependência dos quatro elementos primordiais: água, ar, terra e fogo. Nesta perspectiva, a estratégia apontada por Bachelar (1989) é buscar o elemento material que predomina. Tomando por referência as narrativas do mito, encontramos dois elementos fundamentais, água e terra, “*Pataxó é água da chuva que bate na terra e corre para o mar*”, portanto, nasce da sua integração com o cosmos, sua relação com a terra e a água.

Temos ainda nesta narrativa a descrição de um lugar sagrado no alto, no céu, o Ithoã, que na interpretação de muito(a)s Pataxó é uma importante referência a montanha sagrada, ao monte, lugar onde o grande guerreiro criador Txôpai foi habitar para cuidar e proteger seu povo, *o índio se despediu dando um salto, e foi subindo... subindo... Até que desapareceu no azul do céu, e foi morar lá em cima no “ITÔHÃ”*. A identificação de lugares sagrados representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado (DELORIA, 1994 apud LITTLE, 2002).

Para Lévi-Strauss (1981) o mito está na linguagem e além dela. Esse mais além, encontramos nas duas narrativas, com suas marcas de referência, ora no tempo da natureza e dos bichos, ora nos lugares encantados com a Juacema e o Monte. Ele se reconstrói e se atualiza permanentemente e embora não usem mais a língua materna de seu povo, continua a atualizar em português do Brasil, lhe atribuindo significado e compartilhando-o entre os membros do grupo.

Sobre a Juacema, Cristiane diz que nesta versão esse lugar sagrado aparece como lugar de emergência do seu povo, região onde atualmente encontram-se grandes empreendimentos de turismo, é território Pataxó e lá estão enterrados seus mortos e antepassados. Juacema vem sendo reivindicado pelo(a)s Pataxó para ser reintegrado a Terra Indígena Barra Velha, trata-se da área próximo as praias de Trancoso e a famosa Praia do Espelho na região de Porto Seguro (OLIVEIRA, 2011, p16).

Juacema é citada também no livro *Viagem ao Brasil*, escrito pelo príncipe prussiano Maximilian von Wied. O livro consiste em relatos etnográficos de sua viagem ao litoral brasileiro entre 1815 e 1817. Após passar pela terra denominada Comechatiba, ou, mais exatamente, na antiga língua indígena, Curribichatiba. Pelo rio Caí ao norte, pelo Corumbau e pela alta montanha denominada Morro Pascoal, que serve de referência aos navios no oceano,

chegaram o príncipe e sua tropa, as margens do rio Cramimoã⁶ (WIED, 1989, p. 217, 218, 219 e 220).

Uma vez alcançada a margem norte com toda a “tropa”, avançamos ao longo da costa, pela planície coberta de densos cerrados, limitados à distância por colinas; mas logo encontramos novamente altas e íngremes ribanceiras de argila e arenito, [...] Segue-se por uma trilha escarpada até o cimo dessas barreiras, e entra-se numa planície seca de campos, denominada Jauacema ou Juacema. Nesse local, de acordo com a tradição dos moradores, houve outrora, nos primórdios da colonização portuguesa, a grande e populosa vila do mesmo, ou Insuacome, mas que, à maneira de Sto. Amaro, Porto Seguro e outros estabelecimentos, foi destruída pela guerra com uma bárbara e antropófaga nação dos Abaquirás, ou Abatirás. [...] Dizem que ainda se acham, em Juacema, pedaços de tijolos, metais e objetos análogos; são os mais antigos testemunhos da história do Brasil, porquanto não há, no litoral, monumentos mais antigos que os do tempo da primeira colonização dos europeus. **Os primitivos habitantes não deixaram, como as nações Tulteca e Asteca, monumentos que prendessem a atenção dos pósteros após milhares de anos: pois a memória dos rudes tapuias desaparecerá da terra com seu corpo desnudo, que seus irmãos confiam à cova, pois é indiferente para as futuras gerações** (WIED, 1989, p.220-21 – grifos nossos).

Na versão Pataxó,

Em Juacema, o filho do caboclo, do índio pegou um bem-te-vi (índio da beira da costa mesmo Pataxó) e esse bem-te-vi fez uma guerra com eles. O filho do civilizado bateu no filho do caboclo e tomou o bem-te-vi. Foram prá mata chamar outros e quando vieram fizeram uma guerra. E os outros, os Baquirá, saíram de baixo do terreno, fizeram guerra e acabou com a Juacema. Saíram de baixo do chão, tem dois buraco de onde eles saíram, os Baquirá. E os outro índio era daí de cima. Chegou o índio por terra, por cima do terreno com arco e os Baquirá por baixo, do chão... Baquirá é índio brabo, brabo mesmo. Acho que eles mora debaixo do chão que inda não descobriram essa aldeia de índio, chamam baquirá. Os antigo contava isso e prova que ainda tem lá os buraco⁷[...] (CARVALHO, 1977, p.97).

Ao príncipe não interessava a memória dos “rudes tapuias”, talvez por isso não volte a mencionar Juacema em seu texto, sendo o relato acima, sua melhor descrição sobre o lugar. Contrariando o que pensou o príncipe de que tal memória seria indiferente para as futuras gerações, ela tem se atualizado e não só na versão do mito de Juacema, mas também como

⁶ Pelas descrições no texto, parece se tratar da região de Caraíva ao Sul de Porto Seguro. Atualmente localizada a 6 km de Barra Velha.

⁷ Versão semelhante é contada pelo senhor Manoel Fragoso, da aldeia Tibá em Cumuruxatiba.

lugar de emergência do povo Pataxó como na reelaboração feita por Cristiane. Numa ligação inseparável entre memória e espaço (ASSMAN, 2011).

2.2 A COSTA DO “DESCOBRIMENTO”: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS EM DISPUTA

Vimos aqui para lembrar nossos mortos, invocar nossos deuses e dar apoio ao povo Pataxó que nos recebeu com muita alegria e, em especial, com eles abraçar o Território Indígena de Monte Pascoal que sempre foi e sempre será Território Indígena dos Pataxó e de todos os índios do Brasil. Assim como foi o marco da primeira invasão de nossas terras, será daqui para frente o símbolo da retomada, demarcação e garantia de todas as terras indígenas do Brasil. (Manifesto Indígena em Coroa Vermelha por ocasião da comemoração dos 500 anos do Brasil em 2000).

Embora faça parte do primeiro cenário no qual, até hoje, ressoa o mito do “descobrimento” do Brasil, situado na fundação da história oficial cujo início é datado em 1500, sua efetiva ocupação e colonização pelos grupos não indígenas, pode-se afirmar: é muito recente. Afinal, como podemos constatar nas figuras 1 e 2, até meados do século XX, o que por aqui existia eram sete pequenos municípios ao longo do litoral⁸, somados a algumas vilas no interior das matas, até então, em estado primário de ocupação não-índia. Foi também habitada por diferentes grupos étnicos nativos, e durante o período colonial e imperial se configurava um território multicultural, como afirma o historiador Francisco Cancela (2007), que além dos grupos nativos, outros sujeitos ainda que em menor número, habitavam as vilas litorâneas da região.

Início este tópico com um trecho do *Manifesto Indígena*, em Coroa Vermelha nos anos 2000. Ele representa aqui uma síntese de muitas memórias e histórias atravessadas e inscritas nos muitos territórios que se tornou, ao longo do tempo, a região Extremo Sul da Bahia, onde hoje encontra-se delimitada a “Costa do Descobrimento”. Área que foi parte da antiga capitania de Porto Seguro, onde as relações entre os sujeitos e os interesses políticos e

⁸Até a década de 1950, existiam politicamente emancipados apenas os municípios de Caravelas (1855), Prado (1886), Belmonte (1891), Porto Seguro (1891), Alcobaça (1896), Mucuri (1931) e Santa Cruz Cabrália (1938). Fonte: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>.

econômicos tinham abrangência mesorregional envolvendo o território situado entre os atuais Estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo⁹.

Atualmente, a região apresenta um grande potencial turístico, ao lado de terras ocupadas por grandes extensões de eucaliptos, e de outras monoculturas como a cana-de-açúcar, mamão, e grandes pastagens da pecuária extensiva. Além disso, a especulação imobiliária tem provocado disputas entre os trabalhadores rurais, assentados da reforma agrária, pescadores, pequenos comerciantes e quilombolas.¹⁰ Todos estes empreendimentos vêm de algum modo afetando os modos de vida e a permanência do(a)s Pataxó em seu Território Tradicional (BATISTA, 2004).

Consideramos nesta análise às constantes mudanças históricas provocadas pelos processos de fronteiras em expansão, principalmente no século XX, e aos múltiplos territórios sociais que produziram (LITTLE, 2002). Neste sentido é que o uso do termo tradicional, quando aplicado, se refere explicitamente a realidades fundiárias modernas, e ao contrário da forte tendência de associar a palavra tradicional a concepções de imobilidade histórica e atraso econômico e cultural, o conceito de tradicional deve ser compreendido por sua afinidade com o que propõe Marshal Sahlins (1997), quando mostra que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.

Maria Hilda Paraíso (1992) apontou a região, aqui pesquisada, como “zona tampão”, um conceito que foi criado pela autora, ao estudar a interrupção de parte dos investimentos nas capitânicas de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo que, somada à resistência dos povos indígenas, garantiu a manutenção das fronteiras das capitânicas às quais estiveram praticamente inexploradas até o século XIX.

A resistência desses povos fizera com que a chamada zona tampão se tornasse o refúgio para muitos grupos indígenas que se mantiveram nas matas interiores, afastados do processo de expansão da sociedade nacional. “Eram os Botocudos, Mongoyó, Pataxó, Cumanaxó, Cutaxó, Pañame, Malali, Maxakali, Baenã e Kamakã” (PARAÍSO, 1992, p. 415).

⁹ Suas fronteiras geográficas se entendiam ao Sul até rio São Mateus ou Cricaré, na Capitania do Espírito Santo, e, a Oeste, até a foz do rio Doce pertencente à antiga Capitania de Minas Gerais.

¹⁰ Relatório do Projeto de Pesquisa Intercultural e Interinstitucional para o Desenvolvimento e Sistematização do conhecimento agroecológico com as Populações Tradicionais dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri nos estados de Minas Gerais e Bahia.

guerras justas, houve uma tentativa intensa de desarticulação das sociedades indígenas e a espoliação de seus territórios com a construção de quartéis e destacamentos entre 1800 e 1814, o que fez com que os índios passassem a viver em aldeamentos como forma de garantir sua sobrevivência.¹⁴ O(a)s Pataxó que habitam o extremo sul da Bahia, ou os Pataxó Meridionais, resistiram a todo impacto causado pelo contato com os não índios durante estas frentes de colonização.

Desse modo, quando exploramos os modos como memórias e histórias se cruzam e interagem em problemáticas sociais nesta região sobre a qual nos propomos analisar, temos observado não apenas como elas se instituíram e circulam, mas, como são apropriadas e se transformam na experiência social vivida (KHOURY, 2004). E, assim, lidamos com elas enquanto um campo de disputas e instrumento de poder que faz parte, segundo Jacques Le Goff, “das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando, todas, pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção”. (LE GOFF, 1994, p. 469)

Como trabalho de conclusão do curso de graduação, em História pela Universidade do Estado da Bahia, realizamos uma pesquisa na qual o tema era: “As Relações Interculturais entre Índios e Não índios no Extremo Sul da Bahia”. Envolvendo as etnias nativas ou indígenas – identificadas nesta região no tempo presente – e as demais comunidades e populações classificadas como não indígenas¹⁵.

Com o objetivo de identificar algumas marcas e indicadores, sentidos, significados e ou representações enredadas em tais relações, destacamos das análises que fizemos em torno dos processos de ocupação e de colonização regional do passado, as pistas para nossa reflexão em torno das relações interculturais social e historicamente produzidas na região.

As narrativas produzidas para esta pesquisa ainda cabem nossa análise aqui em torno das memórias, das histórias e dos territórios do extremo sul baiano. A começar pelo modo como a imprensa regional trata e destaca o surgimento de alguns municípios, como no trecho abaixo.

auriculares, são grupos diferentes culturalmente dos Tupi, que habitavam o litoral. Para mais informações sobre quem são os Botocudos, vide Paraíso (1992, p.423).

¹⁴Relatório Circunstanciado de Identificação e delimitação. Terra Indígena Comexatibá. Processo: 08620.015274/2014-48

¹⁵Na pesquisa, consideramos não indígenas, todos os grupos que residem e convivem no Extremo Sul da Bahia e que não estão (são) auto-declarados indígenas, como as comunidades tradicionais quilombolas, a exemplo de Helvécia, Juerana, Volta Miúda e outras.

Localizada no Extremo Sul da Bahia, a 884 Km da capital do Estado, a cidade de Teixeira de Freitas, formada inicialmente por famílias afro-descendentes, ora conhecida pelo nome de “Mandiocal”, ora de “Comércio dos Pretos”, não apresentava perspectivas de crescimento. A partir dos anos 60, com o grande comércio de madeira de lei, o povoado se desenvolveu bastante, o que proporcionou, assim, a imigração de comerciantes, agricultores e pecuaristas de outras regiões. Segundo relatos, ainda na década de 60, as primeiras fazendas de gado foram instaladas no povoado, sendo a mais antiga a Fazenda Cascata, **a qual constituía um ponto de referência da Região**, pertencente ao coronel Quincas Neto. (Teixeira de Freitas: terra de muitos tons. Especial de Aniversário de 23 anos de Teixeira de Freitas. Jornal Alerta, 2008, p.06 – grifos nossos).

O Jornal Alerta, em edição comemorativa publicada em 2008, faz referência à história de um dos principais municípios do Extremo Sul, Teixeira de Freitas. No texto, observamos que o autor, cujo nome não consta na matéria publicada, descreve a situação de fraco desenvolvimento da região até a década de 1960, apontando a inserção das madeiras como fator que contribuiu para o desenvolvimento local, proporcionando a migração de famílias e comerciantes para a região. Esta posição foi também compartilhada por um de nossos entrevistados, o senhor J.S atual proprietário da Fazenda Cascata em destaque no texto.

Optamos pela reportagem desse jornal, por ser um dos principais veículos de comunicação impressa na região, e por todos os anos veicular matérias comemorativas sobre o desenvolvimento regional e dos municípios, enfatizando as datas comemorativas de sua emancipação política. O que sempre nos chamou atenção nas matérias publicadas anualmente sobre o tema, é a ausência; ausência de outras histórias que não somente as das famílias tradicionais não índias, como da Fazenda Cascata.

Esta ausência se dá muito embora, a menos de 20 km ao sul desta mesma fazenda e à leste de Teixeira de Freitas, encontre-se a Aldeia Renascer, onde estão aldeadas diversas famílias da etnia Pataxó Hã Hã Hãe. Nem mesmo são considerados o(a)s Pataxó, que habitam parte considerável da região e do município de Prado a menos de 100 km. Ou mesmo os Maxakali, que mantêm sua rota de perambulação, periodicamente em boa parte dos municípios do extremo sul baiano. Vale lembrar que também já foram identificadas famílias Pataxó convivendo entre o(a)s pescadore(a)s do município de Alcobaça, em Ponta de Areia (Caravelas), nas comunidades quilombolas e tradicionais como Volta Miúda, Juerana, Helvécia, Araras, São Domingos, além de famílias Kariri Sapuyá, residente em Cachoeira do

Mato (distrito de Teixeira de Freitas e um dos mais antigos da região). Nenhuma delas costuma ser citada.

Mas, no que concerne à memória, cabe aqui à afirmação de Michel Pollak (1989) de que o lembrar e o esquecer, na verdade, resultam de escolhas, sendo as recordações e o esquecimento partes de uma única questão: para o autor, o lembrar é uma ação voluntária que expressa o que se pretende perpetuar, do mesmo modo que o esquecimento representa o esforço de olvidar o que não se deseja recordar.

A Fazenda Cascata é hoje Patrimônio Cultural do Município de Teixeira de Freitas, e recebe visitas de diversos grupos que buscam conhecer mais sobre a história da região, incluindo escolas públicas e privadas e de universidades. Atualmente a fazenda é mantida com os recursos da Fundação Quincas Neto, criada para este fim, além de preservar e divulgar a memória regional. Consideramos necessário – contudo não é nosso objetivo fazê-lo neste trabalho – uma discussão mais aprofundada sobre os usos sociais deste patrimônio, das apropriações que a sociedade faz das suas memórias e das suas histórias, para que haja reconhecimento e legitimação do mesmo que, conseqüentemente, será elemento a permear os processos educacionais (ARARIPE, 2004).

Natural do Extremo Sul da Bahia, destacamos a entrevista de um descendente dos açorianos que vieram para a região no século XVII, que deram origem aos Clãs Muniz e Medeiros. Residindo entre as vilas de Alcobaça e Caravelas, sua terceira geração representada pelo Coronel Joaquim Muniz de Almeida¹⁶, construiu uma das principais fazendas da região, a Fazenda Cascata, em destaque no trecho do jornal citado como o ponto de referência regional.

Por se tratar de uma das fazendas mais antigas (que temos referência) nos sertões ainda quase intactos da vila litorânea de Alcobaça, que buscamos esse diálogo com o atual proprietário senhor J.S; ele representa a sexta geração da família Muniz de Almeida no comando da fazenda. A narrativa rememorada pelo entrevistado indica uma memória de quatro gerações, que evidencia alguns detalhes do processo de ocupação e exploração regional.

Inicialmente, nosso objetivo à época da pesquisa monográfica, foi elaborar um panorama a partir das histórias que ele nos contasse. Algo que apontasse para a presença dos

¹⁶Informações disponíveis no site da fazenda www.fazendacascata.com.br acessado em 02 de fevereiro de 2014.

povos indígenas regionais e que evidenciassem suas relações interculturais. Surpreendeu o fato de que ao perguntarmos ao senhor J.S se conhecia ou tinha alguma memória sobre indígenas na região, sua resposta foi: “Aqui próximo, não. Tem mais na região de Aimorés, né? Maxakalis, mais pra Minas, né?”. Ao perguntar novamente se não havia nem ouvido falar de índio na região do Extremo Sul, sua resposta foi: “De índio? Não”, sendo categórico ao afirmar que: “Não. Não tinha índio aqui”.

Ao buscar os elementos indígenas na memória regional observei, como coloca Janice Theodoro (1998), que grande parte dela corresponde a ausências, perdas, exclusões, elementos que não foram registrados, ou se fizeram esquecer por algum motivo. Segundo a autora, esquecer não seria apenas apagar a lembrança dessas recordações, esquecer é também uma forma de não perpetuá-las, de não permitir que essas lembranças sobrevivam ao tempo. E, embora tenha afirmado com ênfase que não havia índios ali, a narrativa seguinte aponta uma memória para a qual não nos atentávamos durante aquela pesquisa, uma memória inscrita na paisagem que deixou ao longo dos séculos os vestígios da presença indígena naquelas terras.

Após afirmar a não existência de índios na região, nosso entrevistado narrou uma situação em que foram encontrados alguns objetos que pertenceram aos Tupi-guarani, segundo estudo realizado pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), em sítios arqueológicos da fazenda Cascata.

Nós descobrimos aqui na fazenda, nós descobrimos aqui na fazenda, umas peças [...] umas pedras, que pertenceram [...] A UESC quando soube desse material veio aqui, né? Mandou dois mestres, um antropólogo e um paleontólogo, pra fazer um estudo, então esse material pertenceu a índios da nação tupi-guarani, que passaram aqui antes do descobrimento do Brasil, passaram aqui né? Viveram nessa região, eles eram nômades né? E esse material foi achado aqui na fazenda, acharam esse material, então eles pesquisaram, fizeram umas escavações e acharam um material também de cerâmica, cacos também de cerâmica, então esse material tão aí. Mas só mesmo esse registro assim, mais não [...] ¹⁷ (J.S.F., Fazenda Cascata, 2014).

Contrapondo sua própria fala anterior, o relato acima aponta que de fato, sim, havia índios ali. O que nos permite fazer esta inferência é justamente olhar para a memória registrada em vestígios da presença desses grupos no território. Daí a opção por analisar neste trabalho uma memória marcada nas paisagens, que antes de poder ser um repouso para os

¹⁷Entrevista concedida a autora em 28 de janeiro de 2014.

sentidos, é também na concepção de Simon Schama (1996) obra da mente e “compõe-se tanto de camadas de lembranças quanto de estratos de rocha” (SCHAMA, 1996, p.17).

2.3 O NACIONAL (DES)ENVOLVIMENTO: TERRA, TERRITÓRIO, PATRIMÔNIO E CULTURAS

A imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária. As múltiplas sociedades indígenas, cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade, enquanto as centenas de remanescentes das comunidades quilombolas, espalhadas por todo território nacional, formam outro (LITTLE, 2002). Além de indígenas e quilombolas, ainda existem diversas formas fundiárias mantidas pelas comunidades de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçairas, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praiheiros, sertanejos e varjeiros (DIEGUES e ARRUDA, 2001).

Mas a terra, segundo Leonardi (1996), ainda é um dado a-histórico para muitos pesquisadores, como se ela fosse despovoada e sempre houvesse estado lá, a espera de empreendimentos mercantilistas. Para o autor é preciso devolver à ela o tipo de imprevisibilidade criativa convencionalmente reservada aos atores humanos, por isso ao tratar dos território Pataxó, apontamos a paisagem como uma categoria importante para compreendê-lo, entendendo que as paisagens e seus elementos também criaram e registraram histórias e possuem inscritas muitas memórias.

Em seu ensaio sobre a *História Social nos Sertões do Brasil*, esse autor conclui que as relações estabelecidas entre as classes dominantes e as etnias indígenas foram e ainda são de tipo colonial, um processo que está diretamente ligado à questão da terra no Brasil. Para o autor, o colonialismo não se manifestou apenas sob a forma por ele assumida na América portuguesa, ou castelhana. Pelo contrário, diante da rápida multiplicação das mercadorias e dos meios de troca, as metrópoles europeias acabaram assegurando sua hegemonia por meios os mais diferentes. “Todos eles, porém, com um mesmo conteúdo, buscando um mesmo objetivo: a subjugação das regiões economicamente interessantes” (LEONARDI, 1996, p.58).

Nesta perspectiva Carneiro da Cunha (1992) concorda que a política indigenista, e também a questão indígena no Brasil deixaram de ser essencialmente uma questão de mão-de-

obra para se tornar um problema de terras. Para a autora, nas regiões de povoamento antigo, tratou-se mesquinamente de se apoderar das terras dos aldeamentos. Nas frentes de expansão ou nas rotas fluviais a serem estabelecidas, fez-se largo uso, quando se consegue, do trabalho indígena, “mas são sem dúvida os motores do processo tanto a conquista territorial quanto a segurança dos caminhos e dos colonos”. (CUNHA, 1992, p.133)

No Extremo Sul da Bahia em seu contexto multicultural e seus diversos processos de territorialização, a luta pela terra e pelo reconhecimento da territorialidade indígena tornou-se um tema importante a ser problematizado. Uma região de colonização e de povoamento intenso recente, uma colonização dada “às avessas” do interior para o litoral¹⁸, de contexto sociogeográfico e simbólico em que os processos de produção das alteridades têm sido construídos em conjuntos discursivos que se nomeiam e se contrastam, em meio à produção das memórias e identidades regionais.

Antes de continuar a discussão sobre a região e o território indígena, é preciso compreender a ideologia territorial que sustenta estas disputas, uma concepção que surgiu nas Américas no século XIX como entidade política denominada de Estado-nação (ANDERSON, 2005). Como uma nova forma de reagrupamento social e geográfico, o Estado-nação se converteu numa forma hegemônica de controle territorial de modo que o conceito de territorialidade está diretamente vinculado as suas práticas territoriais, essas práticas tendem a ocultar outros tipos de territórios, como o território indígena que tratamos aqui.

Tal hegemonia no pensamento territorial, introduzida pelas particularidades das formas de territorialidade do Estado-nação fundamenta-se, sobretudo, em seu estabelecimento e expansão como instituição política. Dito de outro modo, sua ideologia territorial está vinculada ao fenômeno do nacionalismo, que reivindica um espaço geográfico para uso exclusivo dos “membros” de sua comunidade nacional (GELLNER, 1983 apud LITTLE, 2002). Outro aspecto é que esta ideologia está fundamentada no conceito legal de soberania, que postula a exclusividade do controle de seu território nas mãos do Estado.

Sendo assim, a existência de outros territórios dentro de um Estado-nação, sejam eles autoproclamadas “nações” ou “nacionalidades”, ou territórios sociais como os indígenas, representam um desafio para a ideologia territorial do Estado, principalmente no que diz respeito a sua noção de soberania. Para Little (2002)

¹⁸DUARTE (2002), BATISTA (2004), PARAÍSO (2009), PEREIRA (2014).

Este ponto de vista representa uma das razões pela qual o Estado brasileiro teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária. Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este (LITTLE, 2002, p.6).

Muito(a)s pesquisadore(a)s¹⁹ já evidenciaram que a tentativa de exploração do território dos povos Macro-Jê, dentre eles o(a)s Pataxó, têm ocorrido desde o período colonial²⁰, contudo é a partir do século XX, durante a segunda República, que podemos visualizar com clareza a intensificação desses processos a partir de projetos de cunho nacionalistas, sobretudo, no governo Getúlio Vargas, em torno do desenvolvimento regional, empreendidos com rigor e violência contra a população nativa que ainda resistia no litoral e interior da Mata Atlântica.

A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para manutenção do controle sobre suas áreas (LITTLE, 2002, p.5).

A partir de 1930 no Brasil, uma série de movimentos migratórios acompanhados por investimentos em infraestrutura, modificou de forma contundente as relações fundiárias existentes no país. Movimentos que se espalharam por todo o território nacional e atingiram, de uma ou outra forma, os diversos povos tradicionais. É nesse período também que os estudos sobre a construção da ideia de nação no Brasil têm maior ênfase, justamente pela construção e difusão de uma identidade nacional (BOTELHO, 2005). Foi nas primeiras décadas do século XX que o Brasil viveu um nítido processo de organização do que seria sua sociedade industrial e capitalista, isto implicou no esforço dos poderes centrais para construir

¹⁹PARAÍSO (1992, 1994); CARVALHO (1977, 2009); SAMPAIO (1992); VALLE (2000); BATISTA (2004,2010); CANCELA (2007, 2012) dentre outro(a)s.

²⁰O Vale do rio Mucuri, só veio a ser explorado e efetivamente conquistado em meados do século XIX, como esta descrito nos relatórios de Teófilo Otoni, organizados pela historiadora Regina Horta Duarte (2002). Nestes relatórios, Teófilo Otoni dá “Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri” e descreve como empreende sua conquista pelo vale do Mucuri, domando a natureza e matando aldeias, a fim de lotear as terras ocupadas por diversos grupos indígenas para colonos europeus que trariam progresso e civilização à região.

o “ser” brasileiro moderno, transformando a construção da modernidade no Brasil em projeto nacional. Para o historiador Eric Hobsbawm (1990), as nações, são:

[...] fenômenos duais, construídos essencialmente pelo alto, mas que, no entanto, não podem ser compreendidas sem ser analisadas de baixo, ou seja, em termos das suposições, esperanças, necessidades, aspirações e interesses das pessoas comuns, as quais não são necessariamente nacionais e menos ainda nacionalistas. (HOSBSBAWM, 1990, p.20).

O autor acredita não ser possível reduzir nem mesmo a “nacionalidade” a uma única dimensão, seja ela política, cultural ou qualquer outra. As culturas nacionais não devem ser pensadas como sistemas unificados, mas como sistemas constituídos por divisões profundas calcadas em diferenças, sejam elas, étnicas, sociais ou culturais (BARBOSA, 2011). No Brasil, similarmente ao registrado em outros contextos históricos, o nacionalismo que se buscava promover obliterou as culturas preexistentes, como fez com a cultura Pataxó (CARVALHO, 2009).

Além dos projetos (des)envolvimentistas, que caracteriza na verdade um não envolvimento com as culturas locais em favor de uma “cultura nacional”, foi nessa época que a sociedade brasileira assistiu ao surgimento também de muitos intelectuais preocupados com a realidade do país. Para Freire (2009), especialmente a década de 1930, parece ter criado condições para a transformação de todo um quadro de pensamento, formando uma nova ambiência intelectual. O momento ficou marcado no plano cultural por mudanças que expressaram a preocupação com a construção da modernidade. Comunga desta afirmação o historiador Carlos Guilherme Mota (1978), ao estudar a ideologia da cultura brasileira de 1933 a 1974, quando diz que...

A Revolução, se não foi suficientemente longe para romper com as formas de organização social, ao menos abalou as linhas de interpretação da realidade brasileira – já arranhada pela intelectualidade que emergiu em 1922, com a Semana de Arte Moderna, de um lado, e com a fundação do Partido Comunista, de outro (MOTA, 1978, p.27).

Paulo Todescan Lessa Mattos (2006) defende que a existência de um Estado autoritário e regulador não constitui uma novidade no Brasil, apesar da qualificação de Estado planejador ou desenvolvimentista é necessário ir além de uma explicação vinculada ao fenômeno do planejamento econômico, uma vez que a principal característica do Estado planejador no Brasil é de ordem política. A tese do autor é a de que,

[...] as características da formação do Estado regulador brasileiro, antes de se apresentarem relacionadas a disputas entre economistas neoclássicos e economistas keynesianos, estariam vinculadas a disputas entre interpretações do Brasil que tomam como foco de análise a dinâmica política da relação entre Estado e sociedade. (MATTOS, 2006, p.140)

Foi a partir do primeiro governo de Getúlio Vargas que ganhou ímpeto o processo de industrialização no país, com mecanismos de proteção do setor da economia nacional, formando uma nova burocracia estatal para regular a economia brasileira e criaram-se empresas estatais para impulsionar o desenvolvimento industrial.²¹ O período marcou uma inflexão importante na História do Brasil, pois constitui um momento significativo de um processo complexo de desenvolvimento e modernização na passagem da República Velha para a Nova.

De acordo com Mattos (2006), centralizado no Estado, o modelo de organização econômica refletiu, na época, um pensamento autoritário que, ao fazer a crítica do pensamento liberal, não rompia com as relações de poder e dominação vigentes. “[...] Estado forte e centralizado²², esse modelo acabou por internalizar no processo político a oligarquia, reproduzindo relações patrimonialistas” (MATTOS, 2006, p.142). Além disso, foi nesse período que observamos uma intervenção maior do Estado no que diz respeito ao patrimônio cultural e natural do país, seguindo a ideologia territorial e fazendo uso legal de sua soberania para expandir suas fronteiras políticas e econômicas, buscando sempre o seu ideal de nacionalidade.

A emergência do tema patrimônio deu-se a partir da discussão surgida em alguns países da Europa, inicialmente sob o conceito de monumento histórico. Pensar sobre o patrimônio coletivo foi uma necessidade para países como a França que após a revolução precisava garantir a preservação dos bens confiscados da igreja e aristocracia que passaram aos cuidados do Estado. Este patrimônio confiscado tornou-se um problema nacional, e para garantir sua manutenção foi necessário à ajuda da sociedade, o que só seria garantido atribuindo a eles um valor de nacionalidade, ou seja, aquele patrimônio agora era coletivo e, portanto, interesse de todo(a)s como expressão de sua história coletiva. Com a Revolução

²¹ COUTINHO e REICHSTUL (1977) apud MATTOS (2006, p.141).

²² Sobre a formação dos estamentos burocráticos no Brasil ver Raymundo Faoro, *Os donos do poder – Formação do patronato político brasileiro*. Rio de Janeiro, Globo, 1958.

Industrial os debates concentraram-se em torno do restauro e conservação devido as grandes transformações ocorridas no espaço geográfico. Mas, foi ao término da Primeira Guerra Mundial que esta preocupação se estendeu para os demais países europeus, que arrasados pelo confronto, buscavam restaurar seu patrimônio. Foi nesse período, por volta de 1930, que mesmo de forma incipiente iniciaram as discussões sobre patrimônio natural, começando a surgir à concepção de elementos da natureza como patrimônio cultural.

O Brasil foi um dos pioneiros em estabelecer uma legislação que se preocupasse com a história natural, o decreto-lei 25 de 1937, instituiu a proteção do patrimônio nacional através do instrumento do *tombamento*, estabelecendo que os monumentos naturais, sítios ou paisagens de feição notável, por força da natureza ou da técnica humana, também deveriam ser considerados como passíveis da preservação (SCIFONI, 2003). A autora lembra que na proposta original do decreto, elaborada por Mário de Andrade o quadro natural foi destacado apenas como suporte de atividades humanas, ou seja, sua importância estava relacionada somente aos casos em que paisagens naturais estivessem em íntima relação com grupos humanos como no caso de cidades lacustres, grutas trabalhadas ou, por exemplo, aldeamentos.

O projeto escrito por Mario de Andrade, no entanto, foi considerado inviável e inadequado ao momento que passava o país, e não agradando, a redação final foi feita por Rodrigo Melo Franco que ampliou o texto e incorporou a ele experiências de outros países onde o patrimônio natural ganhou maior importância e destaque. Ainda que inicialmente tenha sido tímida a incursão do Brasil na área de patrimônio natural, esta ideia resultou no tombamento de algumas áreas na cidade do Rio de Janeiro em 1938 (SCIFONI, 2003), e na década de 1940 iniciou o processo do tombamento do Monte Pascoal e seu entorno como área de preservação ambiental e símbolo nacional.

Nesse período, o então Presidente Getúlio Vargas promulgou a Constituição de 1937 em que pretendia assegurar unidade à nação, atribuindo-lhe um papel de institucionalizador da vida cultural, através de projetos que tinham por objetivo disseminar massivamente conteúdos nacionalistas. O Art. 134 desta Constituição atribuía à Nação, Estados e Municípios a proteção e os cuidados especiais com os monumentos históricos, artísticos e naturais, paisagens ou locais particularmente dotados pela natureza. Neste contexto, foram empreendidas na década de 1940 as primeiras tentativas de criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, que viria a ser o motor causador de intensos conflitos regionais em torno da

exploração das terras, sobretudo com a expropriação do território do(a)s Pataxó, da preservação ambiental e dos projetos de desenvolvimento regional.

A proteção e cuidados do Estado com monumentos históricos e naturais criou, assim, um acesso seletivo as paisagens como discute Luchiari (2001), num processo em que duas memórias se cruzam, a da natureza e a da história, contudo, sabe-se que este é um processo indissociável de objetos e ações, ou seja, a natureza e a sociedade são indissociáveis, e, embora a paisagem seja, como considera a autora, apenas um fragmento da configuração territorial, sua valorização, seleção ou repulsão pela sociedade também orientam o imaginário social na organização de territórios.

2.4 A CRIAÇÃO DO PARQUE NACIONAL DO MONTE PASCOAL: O “FOGO DE 51” E A DIÁSPORA PATAXÓ

[...] quando ele veio fazê a medição quem ele encontrou aqui foi os índio, não foi outra nação. Ele fez o parque inriba de nois porque ele quiseram. Como ele num fez o parque dele noto canto? (Pajé Caruncho, Aldeia Barra Velha, 2013).

A antropóloga Maria Rosário Carvalho trata do contexto do Estado Novo e da violência contra o(a)s Pataxó nesse período, no texto “O Monte Pascoal, Os Índios Pataxó e a Luta pelo Reconhecimento Étnico”. Dentre outros trabalhos da autora, o foco incide na interface demografia e antropologia, buscando relacionar as condições de vida, o deslocamento espacial e os direitos do povo indígena Pataxó. O texto apresenta uma síntese do processo de demarcação do PNMP, destacando as primeiras medições e os conflitos iniciais que culminaram no massacre de 1951. Contribui na construção do nosso problema, na medida em que destaca alguns elementos, dentre eles a memória, que relacionam o(a)s Pataxó ao Território do Monte Pascoal.

Ainda na década de 1940, o Extremo Sul da Bahia foi alvo da atenção do governo nacionalista de Getúlio Vargas, durante o Estado Novo, e de Landolfo Alves de Almeida, interventor federal da Bahia, nomeado pelo Presidente Vargas (CARVALHO 2009). Nesta região foram construídos, com recursos da cobrança de impostos das madeiras que já iniciavam a exploração da Mata Atlântica, um porto e o Parque Nacional do Monte Pascoal, cujo decreto previa 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 Cabrália”²³.

Em 1943, foi publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia, em 19 de abril, o Decreto Lei nº 12.729 que deveria criar o Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), monumento nacional, cujos objetivos eram os de rememorar o fato histórico do “descobrimento” do Brasil, preservando a fauna e a flora regional. O art. 4º deste decreto autorizava o governo do Estado a desapropriar, quando necessário, as terras e benfeitorias pertencentes a terceiros, incluídas na área demarcada²⁴.

A delimitação da área para o PNMP nesse período foi empreendida por um grupo de oito homens cujo chefe atendia pelo nome de Dr. Barros, era engenheiro, o evento ficou então marcado na memória e foi denominado pelo(a)s Pataxó, apenas de “a medição do doutor Barros”, constitui segundo Carvalho (2009) um evento crítico entre os indígenas que habitavam seu entorno, uma vez que foi criada uma situação de quebra do cotidiano, levando o grupo a se confrontar com o Estado e se constituir como ator político. Porém, o Estado, ao invés de “agir em benefício dos interesses dos atingidos, age, à semelhança do Estado brasileiro, no caso sob exame, como desencadeador da ação deletéria, ignorando, deliberadamente, a sua presença” (CARVALHO, 2009, p.509).

Em todo o processo de demarcação do Parque, analisado pela antropóloga Maria do Rosário Carvalho, não consta nenhuma referência, a presença na área delimitada, de índio(a)s Pataxó. Tal inexistência de referência, não decorreu por desconhecimento, mas de um deliberado não reconhecimento que segundo a autora está relacionado ao projeto de constituição da identidade nacional do Estado Novo, cuja valorização incidia sobre o nacional, em detrimento das expressões étnicas, de autóctones, ou de imigrantes (CARVALHO, 2009, p.508). Entretanto, à época, além da Aldeia Barra Velha em Porto Seguro, havia as aldeias de Águas Belas, Pé-da-Pedra (ou Pé-do-Monte), Imbiriba e Cumuruxatiba.

A criação do Parque do Monte Pascoal fez com que o aldeamento Bom Jardim criado no século XIX, conhecido na região e entre o(a)s Pataxó como Barra Velha, se tornasse

²³ Decreto nº 11.892 de 2 de maio de 1941. Constitui 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.

²⁴ Decreto-Lei nº 12.729 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 de abril. 1943.

assunto jornalístico, devido a sublevação, ainda hoje cercada de obscuridade para os pesquisadores, que envolveu o(a)s Pataxó. Após a “medição do Dr. Barros” apareceram na aldeia dois homens, que o(a)s índio(a)s acreditavam ser funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), pois estavam aguardando a regularização da demarcação de suas terras como consequência daquela delimitação, um deles se apresentou como engenheiro e outro como tenente, não há registros dos nomes desses homens. O(a)s Pataxó descrevem como esses homens agiram e os iludiram para que saqueassem um venda no povoado de Corumbau.

Antes de escurecer houve uma reunião com a presença de todos. Os “funcionários” explicaram muita coisa. Falaram que tinham para ajuda-los, falaram dos direitos que os índios tinham e no problema da terra. Falaram que até aquela época eles tinham vivido abandonados, mas agora o governo tomaria interesse por eles.

O tal tenente era bom falador. Começou dizendo que eles eram os primeiros brasileiros e eram os donos de tudo.

- Aquele monte que vemos ao longe, prosseguiu, recebeu o nome de Monte Pascoal, porque na semana da páscoa que o avistaram. Foi esse monte que atraiu os portugueses para cá. Vocês são os donos da terra, e não vão deixar ninguém tomá-la de vocês. E nós vamos garantir essa terra. Vamos fazer a demarcação para que todos saibam que essa terra é de vocês. [...]

O engenheiro perguntou onde ficava o comerciante mais próximo. E a resposta foi bem rápida – No Corumbau. O Teodomiro Souza, dono da serraria, tinha uma casa de comércio também.

- Então nós vamos até lá amanhã pedir uma ajuda. [...] (OLIVEIRA, 1985, p.18).

No outro dia quando chegaram ao Corumbau, os dois homens renderam o comerciante, e incitaram os índios a saquearem o local “pode chegar, gente. O homem já está amarrado. Vamos abrir a venda e apanhar tudo. Não é pra deixar nada. Vamos levar tudo pra aldeia” (OLIVEIRA, 1985, p.19), alguns não concordavam com o que estava acontecendo e argumentaram com o próprio Teodomiro que estava como refém “eu sei que isso não está direito. São esses homens que estão iludindo a gente. Eu vou solta o senhor, mas é pro senhor ir embora, não fica por aqui não” (Idem). O atentado contra Teodomiro também foi noticia no Jornal “A tarde” que trata do ocorrido como revolta dos caboclos.

A “revolta dos caboclos de Porto Seguro” (A Tarde, 30/05/1951) revelou a existência de pessoas em “lastimável estado de miséria, todos passando fome e alguns doentes” (30/05/1951), que teriam sido insuflados por dois indivíduos que o capitão da época conhecera no Rio de Janeiro, e que lhe teriam prometido dirigir-se à aldeia para realizar a medição de suas terras. Os dois, identificados como “engenheiro” e “tenente” (A Tarde,

08/06/1951), pretextando ser isso necessário para a consecução de seus objetivos, indispueram os índios contra a população não índia dos arredores, notadamente a de Corumbau, onde teve lugar um assalto a um comerciante. Da dura repressão resultou a morte dos dois líderes não-índios, a prisão do “capitão” e de mais dez índios, homens e mulheres, e a dispersão dos demais, sob completo desespero (CARVALHO, 2009, p.513).

Este evento acabou suscitando uma desproporcional reação das policias de Prado e Porto Seguro (BA), que além, de danos físicos e emocionais, provocou a desorganização da população lá estabelecida, o fato ficou conhecido pela tradição oral Pataxó como “Fogo de 51”, o conflito desorganizou o grupo ali aldeado e espalhou o(a)s Pataxó para várias partes da região Extremo Sul como observou Batista (2010). O fogo a que se referem foram os tiros disparados contra o grupo que se encontrava na aldeia.

O que se ouviu então foi um barulhão tremendo. Parecia até trovoadas. O fogo dos fuzis chegava a clarear a escuridão. Dentro das casas os índios se jogavam 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 vindo do outro lado também e compreenderam que estavam cercados (OLIVEIRA, 1985, p.21).

Carvalho (2009) acredita que o movimento contra o(a)s índio(a)s de Barra Velha tenha sido de caráter social e quem agiu estava de certo modo ligado às populações rurais e seus interesses em explorar economicamente a região. O fato de terem sido cortados os fios da linha telegráfica, corrobora, segundo a autora, a suposição de que “não se trataria de um simples assalto, seguido da fuga e morte dos líderes, mas de uma ação que pretendia maior alcance” (CARVALHO, 2009, p.514). Considero que essa hipótese pode ser comprovada quando comparamos e cruzamos os dados e os mapas em destaque nas páginas seguintes, que mostram o intenso processo de desmatamento e exploração da Mata Atlântica, na segunda metade do século XX. Além disso, dos 21 municípios que formam hoje, o que chamamos de região Extremo Sul, 14 foram criados durante e após a década de 1950²⁵. Sua criação (de acordo com a figura 3) corresponde com o intenso processo de desmatamento para implantação dos projetos de ocupação e exploração regional.

²⁵ Durante e após a década de 1950 foram criados os municípios de Itapebi (1958), Itanhém (1958), Medeiros Neto (1958), Itamaraju (1961), Guaratinga (1961), Itagimirim (1962), Lajedão (1962), Ibirapuã (1962), Nova Viçosa (1962), Teixeira de Freitas (1985), Eunápolis (1988), Jucuruçu (1989), Vereda (1989), Itabela (1989). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1> Acessado em 09 de abril de 2014.

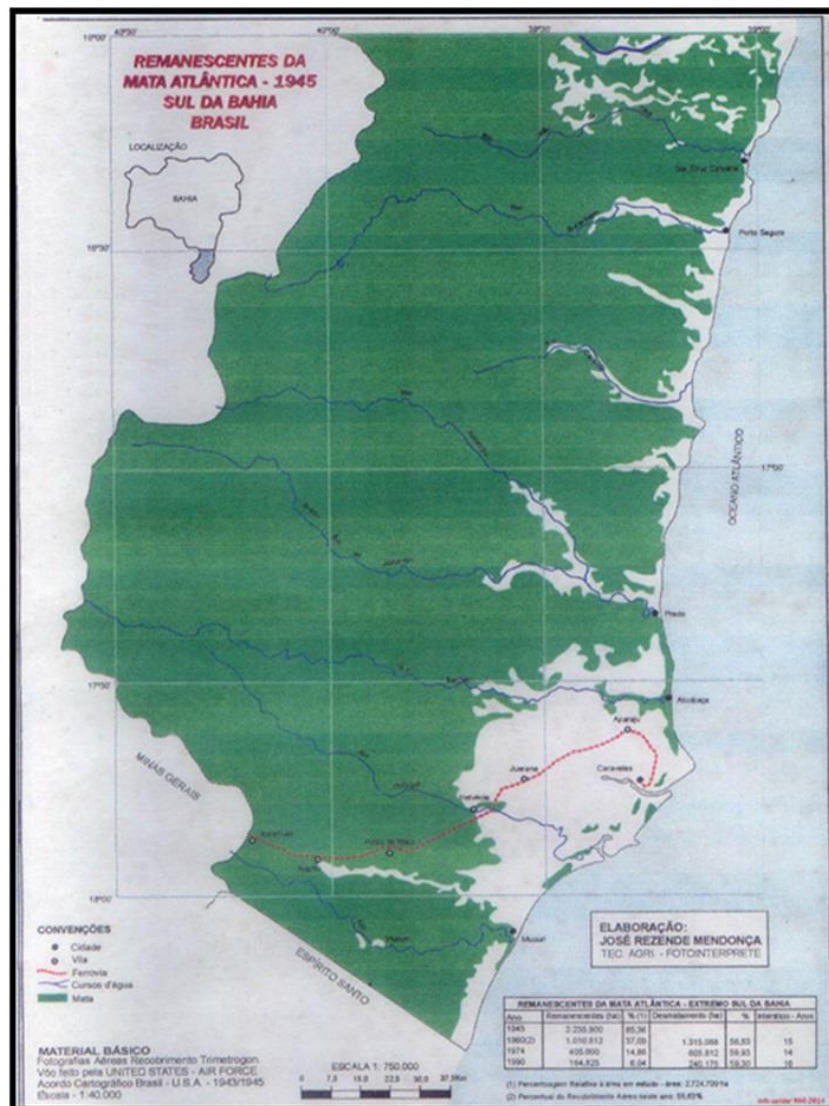


Figura 2. O Extremo Sul da Bahia, em 1945. (In: BATISTA. Projeto PUTXOP/UNEB/CNPQ/FAPESB, 2012).

Segundo Koopmans (2005), vários fatores contribuíram com as mudanças ocorridas no Extremo Sul da Bahia, após a década de 1950. Dentre eles estão às atividades iniciais do Banco do Nordeste em 1952, a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e do Departamento de Estradas e Rodovias da Bahia (DERBA), que para o autor foram os sinais iniciais de que o Governo Federal e Estadual queriam investir na região.

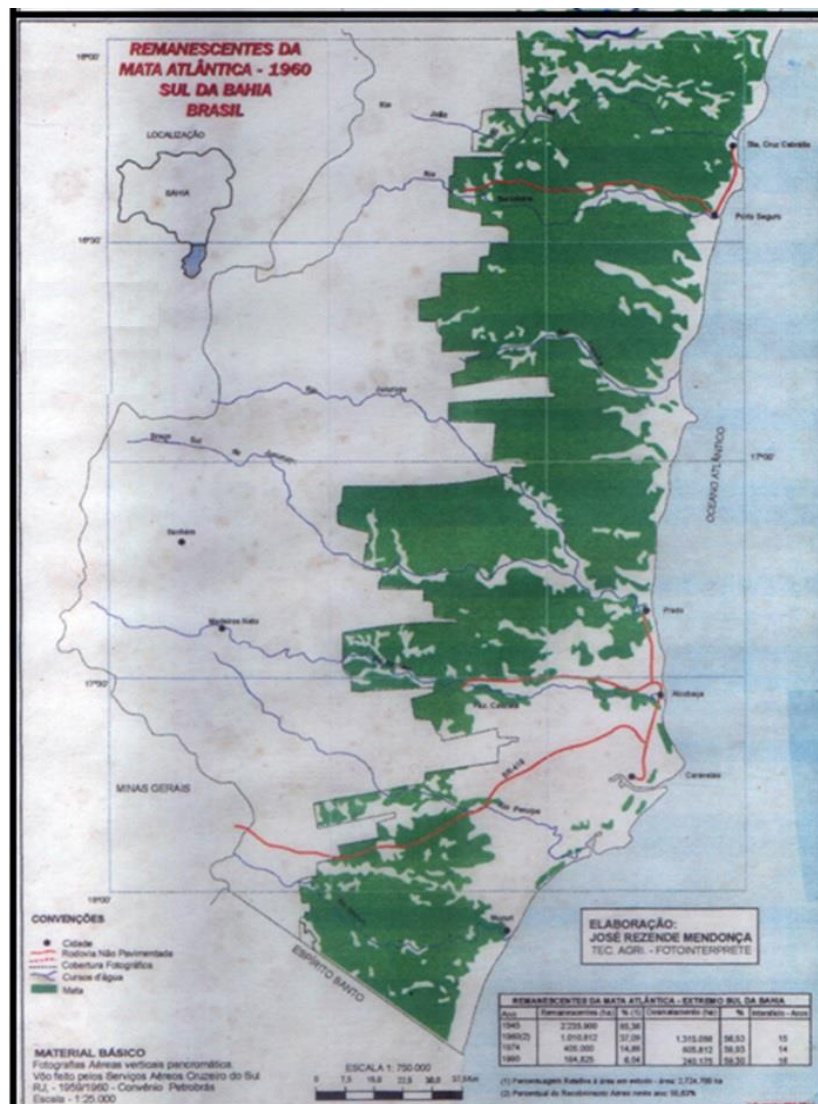


Figura 3. O Extremo Sul da Bahia, em 1960. (In: BATISTA. Projeto PUTXOP/UNEB/CNPQ/FAPESEB, 2012).

Vale considerar ainda que em 1940, habitavam o Extremo Sul da Bahia de acordo com o CENSO/IBGE cerca de 23.555 pessoas, esse número não discrimina a população indígena, por isso não é possível afirmar aqui um número exato de pessoas e etnias que habitavam o Território do Monte Pascoal nesse período. A questão é que dez anos depois, esse número chegou a 130.038, surpreende o aumento no número de pessoas e ao mesmo tempo justifica o rápido processo de urbanização do Extremo Sul a partir da década de 1950, e o desmatamento como consequência dos diversos interesses voltados para a região no século XX.

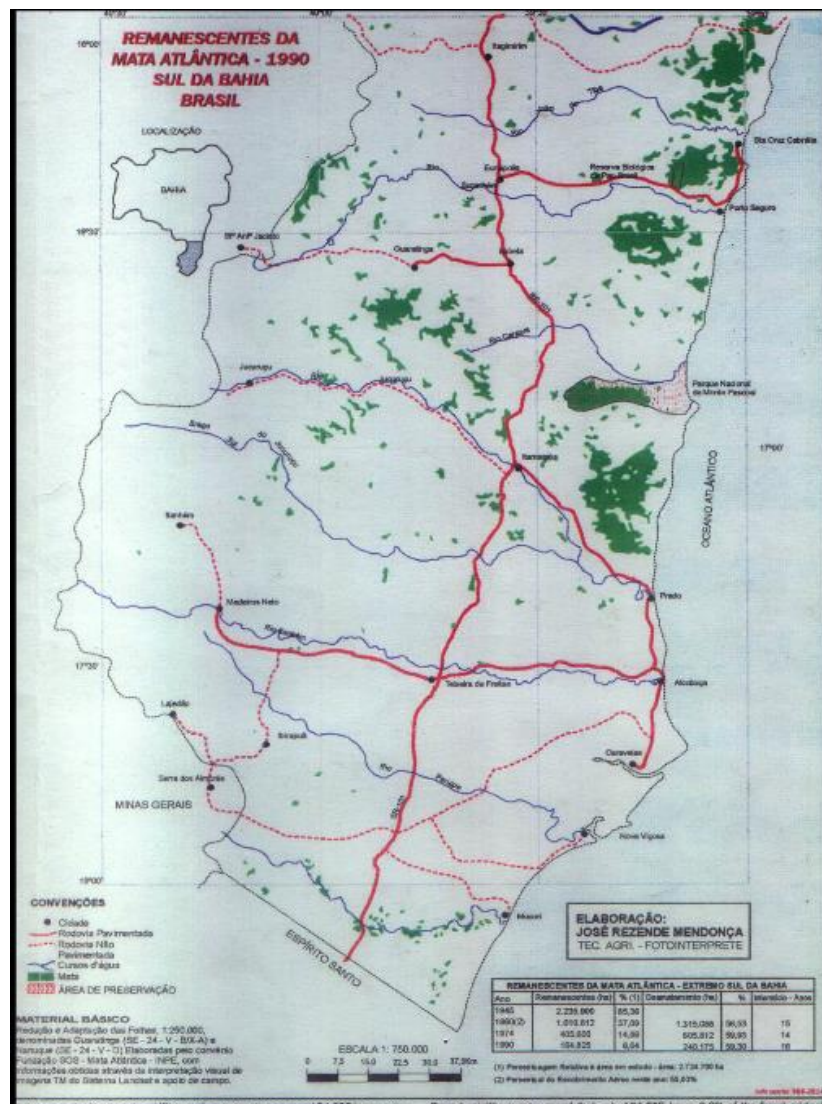


Figura 4. O Extremo Sul da Bahia, em 1990. (In: BATISTA. Projeto PUTXOP/UNEB/CNPQ/FAPESB, 2012).

A população indígena no Brasil, atualmente, de acordo com o censo demográfico de 2010, corresponde a 896,9 mil pessoas, sendo contabilizadas 274 línguas nativas faladas em todo território nacional. Desse grupo de indígenas, segundo os dados do censo, 57, 7% residem em terras indígenas e 42,3% fora delas. O(a)s Pataxó aparecem como o 10º povo entre as 15 etnias mais numerosas do país, com 13.588 índios, sendo o 7º povo com população vivendo fora de seus territórios tradicionais, 6.381 índios.

Além da exploração da madeira em consórcios internacionais como o Brasil-Holanda (BRALANDA), tem-se ainda a construção de grandes obras que colocaram a Bahia no circuito nacional do comércio, garantindo a integração total desta região a outras partes do

país como a BR-101, mas para que isso fosse possível ainda restava aos colonizadores um obstáculo: a saber, os grupos indígenas que ainda resistiam e permaneciam naquele território.

O resultado desse intenso processo de exploração foi à ocupação e a fabricação do Extremo Sul como uma das principais regiões da Bahia na atualidade e a destruição quase que total da Mata Atlântica (figura 4). Depois de desmatada, a região conta hoje com duas áreas de proteção ambiental (Figura 5), o PNMP e o Parque Nacional do Descobrimento (PND), parques que sobrepondo o território tradicionalmente ocupado pelo(a)s têm sido foco de intensas disputas. Contudo, mais que um patrimônio da sociedade nacional não índia, o Monte Pascoal e todo o seu território é patrimônio do povo Pataxó, um patrimônio que o(a)s representa e compõe sua identidade étnica.

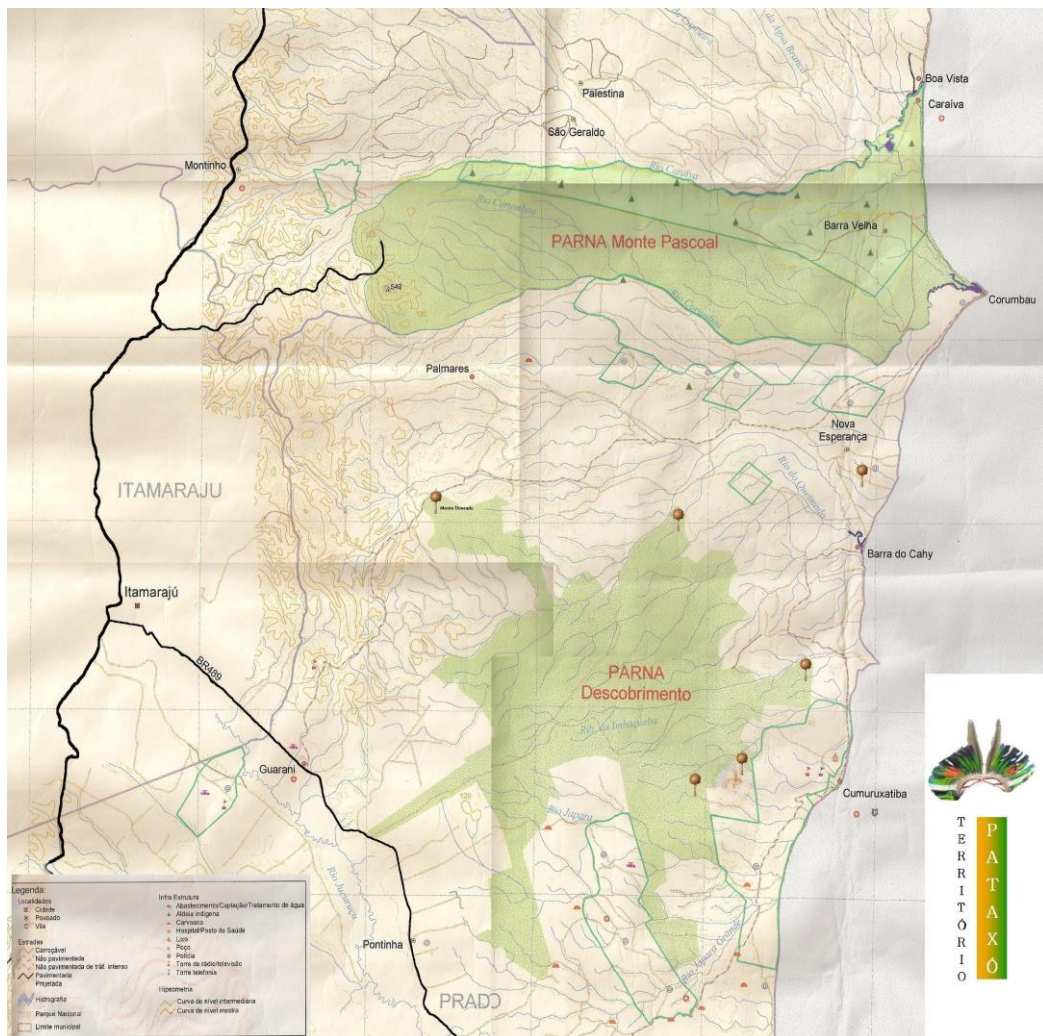


Figura 5. Unidades de Conservação (UCs): Parque Nacional do Descobrimento e Parque Nacional do Monte Pascoal.

Para Olga Molano, parte da identidade de um grupo social está dada por seu patrimônio, que é a expressão de sua origem, estilo de vida, desenvolvimento, transformações de sua cultura e de sua memória. “El patrimonio es la identidad cultural de una comunidad y es uno dos ingredientes que puede generar desarrollo en un territorio, permitiendo equilibrio y cohesión social”. (MOLANO, 2008, p.76)

É fundamental que vejamos, nesse sentido, o patrimônio como parte integrante da comunidade em que está inserido, numa representação das manifestações sociais que marcam ou marcaram suas vidas, conquistas sonhos, realizações e a possibilidade de olhar esse patrimônio como memória social (ARARIPE, 2004). Mas, a criação de um Parque Nacional de Preservação, como no caso em análise, contraria esta concepção, uma vez que remete ao discurso ambientalista que separa o homem da natureza, com objetivo de que esta se mantenha “intacta” sem intervenção humana, o que não converge com os modos de vida das culturas tradicionais²⁶.

Para Simon Schama (1996), trata-se de cobrir lugares antigos com o adubo da modernidade, transformando a floresta em “parque da natureza selvagem”, por isso em muitos contextos é difícil discernir a antiguidade dos mitos em sua essência. Mas, de qualquer modo, ela está ali. De acordo com Luchiari (2001), “O acesso seletivo às paisagens naturais preservadas e valorizadas (litorais, montanhas, florestas) ganhou atributo de distinção social e tem contribuído para o fortalecimento das desigualdades socioespaciais” (LUCHIARI, 2001, p.10). Ainda, segundo a autora, esta emergência da concepção de meio ambiente se debate entre a ideia de natureza, tomando-a por externalidade, e a ideia de paisagem, que traz em si natureza e sociedade, objetividade e simbolismo (LUCHIARI, 2001, p.9).

Em síntese, o que podemos depreender da análise apresentada, é que o movimento do Estado em torno da garantia de preservação da Mata Atlântica através de um parque, tendo em vista o valor da área tombada para o Estado como símbolo de uma identidade nacional que se pretendia naquele momento, foi de forma clara uma tentativa de obliterar principalmente os grupos indígenas que se construíram social e culturalmente naquele espaço. Contudo, o(a)s Pataxó resistiram, permaneceram no entorno do Monte Pascoal e se organizaram enquanto

²⁶ Sobre o tema ler “O Mito Moderno da Natureza Intocada”, onde o professor Antônio Carlos Diegues (USP) promove interessante reflexão sobre o surgimento do movimento para a criação de áreas naturais protegidas nos Estados Unidos e suas bases ideológicas. Um modelo transplantado para o Brasil que causa grandes conflitos entre a legislação ambiental e a legislação que deveria assegurar a demarcação dos territórios das populações tradicionais brasileiras. DIEGUES, A.C. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. Editora HUCITEC, 3ª Ed., São Paulo, 2001.

grupo político para lutar pela garantia de permanência e demarcação de seu território, essa organização se deu sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, até esse momento muito(a)s Pataxó viviam dispersos pela região Extremo Sul e outros estados do país, o(a)s que permaneceram na região, viveram muitos anos sob o etnônimo de “caboclo”, trabalhando nas cidades e vilas do litoral e principalmente nas fazendas onde se abrigaram depois do fogo para sobreviverem. Outro grupo retornou a Barra Velha e reconstruíram a aldeia mais de uma vez, sobreviveram por muitos anos da mariscagem, comendo caranguejos e o que conseguiam pescar no mar e coletar no mangue. Após o fogo a fiscalização do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) foi intensa na área e não permitiam que o(a)s Pataxó fizessem roças ou colhessem produtos comercializáveis da mata, como a piaçava que vendiam em Caraíva e Porto Seguro, quando plantavam as roças os fiscais as queimavam, mas ele(a)s teimavam e plantavam de novo, e de novo (OLIVEIRA, 1985).

Muitas famílias deixaram Barra Velha nesse período e se reorganizaram social e culturalmente em outras partes do território, como em Cumuruxatiba, no Território Kaí-Pequi, que trataremos no próximo capítulo, desenvolveram diferentes formas de sobreviverem e de algum modo de cultivarem seus modos de vida, mesmo em meio às restrições territoriais e de seus costumes étnicos. E como poderá ser observado, os grupos que se organizaram em torno do movimento político de retomadas e reivindicação da demarcação de suas terras, no fim da década de 1990, têm passado por questões que continuam a envolver a sobreposição de Unidade de Conservação de proteção integral aos seus territórios. Neste sentido, passaremos a partir deste contexto, a nos ater ao processo de etnogênese porque passaram o(a)s Pataxó do território do Monte Pascoal, especialmente o(a)s Pataxó de Cumuruxatiba em seu movimento de reorganização territorial, social e cultural, destacando ainda a dimensão afetiva da memória apresentada por membros grupo através de suas narrativas.

3 DE ÍNDIO A CABOCLO E DE CABOCLO A ÍNDIO: OS PROCESSOS DE ETNOGENESE NO EXTREMO SUL DA BAHIA

Eu nasci no pé do Monte Ará (Monte Pascoal). Nós, eu e meus irmão com meu pai e minha mãe, ainda falava a língua dos antigos. A minha vontade é de morar novamente na mata, de vive, de falar como antes. Tinha muita fartura, tinha caça, tinha peixe, tinha aipim, muita fruta da mata: mucugê, goti... . Sei que esses tempo num volta mais. Meu pai e minha mãe falavam que nós era índio. Mas, tinha pessoas que dizia que não. Diziam que nós num era índio porque num existia mais índio, não. **Como poderia num existir mais índio, se nós tava lá?** Eu, meu pai, minha mãe, meus irmãos, nossos outros parentes que viviam espalhados pela mata, nós tava todo mundo lá! E eu falava: **Morro, mas sou índia, índia Pataxó!** Quem quiser pensar que nós num existe, que eu não existo, que pense! Só sei que tô aqui...! (Dona Zabelê, abril de 2000. In: BATISTA, 2004 – grifos nossos).

A dispersão do(a)s Pataxó como consequência do “Fogo de 51” germinou realidades diferentes no contexto regional, a reorganização social e territorial incluiu a criação de aldeias Pataxó em Minas Gerais, nos municípios de Carmésia e Araçuaí, além da difusão dos costumes indígenas e da recepção dos costumes de outros grupos não indígenas nas cidades onde passaram a conviver. Assim a etnogênese se mostra como um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade.

Os povos nativos sempre estiveram presentes, mas não como fosseis, e sim como sociedades com sujeito(a)s dotado(a)s de dinâmicas próprias que transcendem as percepções estáticas do(a)s que acreditam nos “índios de verdade” e em sua pureza étnica. O crescimento das populações indígenas, principalmente na região Nordeste e a visibilidade política conquistada por esses grupos nas últimas décadas, faz com que processos como a etnogênese pelos quais ele(a)s passam se tornem objeto de reflexão.

Isso ocorre porque sua afirmação étnica contraria principalmente a perspectiva de homogeneização cultural ratificada pelos Estado-nação, na tentativa de forjar uma memória única, que através do nacionalismo buscava forjar também além da memória uma “identidade nacional”. A presença indígena nesse contexto pode ser observada como um componente dessa identidade, mas como um elemento exótico, folclórico.

Neste capítulo, continuaremos a discutir a territorialização do(a)s Pataxó, mas centraremos nossas análises ao Território Kaí-Pequi/Terra Indígena Comexatiba. Aqui a

memória será discutida, sobretudo em sua dimensão afetiva, na relação dessas pessoas com seu lugar de produção simbólica. Apontaremos ainda o processo que é entendido aqui como etnogênese, ou seja, do reconhecimento da diferença étnica, o contexto das retomadas bem como das estratégias desenvolvidas para sua reorganização social na região.

Entre as diferentes estratégias de sobrevivência está o fato que o(a)s indígenas regionais passaram a ser vistos não mais como índios, mas como caboclos, resultado do processo de exploração econômica e política, que durante muito tempo, fez com que o(a)s Pataxó precisassem se manter como caboclos para a manutenção da própria vida, ser índio após o Fogo de 51 havia se tornado perigoso, e não ser índio(a), ser caboclo(a), era uma via de aceitação, talvez a única, do(a)s mesmo(a)s em meio a sociedade não índia. Mas, uma vez que sempre estiveram lá, como sintetiza a fala de dona Zabelê no início deste capítulo, o(a)s Pataxó se reorganizaram e retomaram não apenas as terras, mas um território que marcou sobretudo suas fronteiras étnicas em relação o(a)s outro(a)s, o(a)s não indígenas.

Batista (2004), cujo trabalho realizado em meio ao processo da etnogênese Pataxó em Cumuruxatiba, acompanhando os primeiros movimentos de retomada e reorganização do grupo, observou neste contexto, as relações entre o brincar o corpo e o território no imaginário sociocultural Pataxó, apontando, por exemplo, a Festa do Mastro de São Sebastião que ocorre em Cumuruxatiba no mês de janeiro, como um espaço utilizado pelo(a)s caboclo(a)s da vila para “brincarem de índio”, no dia da festa, em público, dançavam o *Awê* com seus enfeites confeccionados com as sementes coletadas na mata, se organizavam com seus maracás, arcs, flechas e burdunas, pintado(a)s com urucum e jenipapo.

Os pataxó de Cumuruxatiba aprenderam com seus antepassados que se recusaram a serem catequizados, que é o nome do santo que lhes assegura o consentimento para “Brincar-de-índio” e saírem com seu cordão no dia 20 de janeiro. Os Pataxó consideram que não é a autoridade eclesiástica que tem o poder de autorizá-los ou de proibi-los de participar desde jogo-ritual (BATISTA, 2004, 285).

A Festa do Mastro em Cumuruxatiba pode ser observada sob três perspectivas, a religiosa, que ocorre na igreja da vila com celebração da missa em homenagem ao Santo Católico, que ainda é considerada pela igreja, autoridade eclesiástica como a “festa oficial”, a do(a)s Pataxó que se distinguem por seus ornamentos, cantos e práticas que foram incorporadas e revitalizadas e embora não precisem exclusivamente deste único espaço no ano para afirmarem sua “indianidade”, hoje existem outros espaços como as próprias aldeias,

a escola indígena, a utilização de seus nomes indígenas, mesmo assim ele(a)s continuam a brincar durante a Festa.

Além disso, existe ainda a festa do “pau de Bastião” que atrai turistas e o(a)s moradores da vila, incluindo também o(a)s Pataxó, nesse viés profano das comemorações o “pau de Bastião” é carregado pela rua principal da vila, parando em lugares/casas onde tradicionalmente o(a)s participantes recebem bebidas, após a parada o cortejo segue ao som dos tambores e cantos, as primeiras festas que participei ainda em 2011 e 2012 havia a presença de carros de som, seguindo o cortejo, nos últimos anos em que estive presente 2014 e 2015, o(a)s moradores seguiram ao som de tambores e maracás.²⁷ Batista (2004) definiu em seu trabalho naquele contexto que o “brincar-de-índio” era mais uma âncora manejada pelo(a)s Pataxó para se indianizarem como desejavam.

Um aspecto que considero interessante, no que diz respeito à memória e suas marcas, é a bandeira que todos os anos é pintada e colocada no mastro, no encerramento da festa em frente à igreja, trata-se da imagem de São Sebastião amarrado a uma árvore com o corpo perfurado por flechas. Segundo consta na história deste santo católico, ele teria nascido na França, no final do século III D.C. e ainda pequeno se mudou com a família para Milão, onde cresceu e foi educado, nesse período a região era governada pelo Imperador Diocleciano, que perseguia o(a)s cristãos, pois o(a)s considerava inimigo(a)s do Estado. Quando se tornou jovem, se alistou ao exército romano, e ganhou fama de benfeitor do(a)s cristãos por ajudá-los a enfrentar o martírio da morte. Como era cristão e não renunciava sua fé, ele foi condenado à morte, pelo imperador. Acusado de traição, os soldados que serviam a Diocleciano o alvejaram com flechadas e a mando dele deveriam deixar Sebastião sangrar até morrer, é daí que viria a imagem do santo, amarrado a um tronco e com o corpo flechado (figura). A devoção ao santo chegou ao Brasil com o(a)s portugueses e sobreviveu aos séculos sendo reinventada pelos nativos que ainda hoje realizam a festa no mês de janeiro, tradicionalmente ela ocorre no Sul e Extremo Sul da Bahia, nos territórios Pataxó e Tupinambá, cada comunidade tem suas formas específicas de comemoração ao santo.

Na bandeira que é pintada em Cumuruxatiba, o elemento mar foi acrescentado, ao contrário da imagem comum do santo flechado na árvore com uma cidade ao fundo, a

²⁷ Para uma maior discussão sobre a Festa do Mastro em Cumuruxatiba, ver Braga (2008) e Batista (2008).

bandeira do(a)s Pataxó tem o mar de fundo, o mar que faz parte da composição imagética de sua memória.



Figura 6. Bandeira de São Sebastião carregada pelo(a)s Pataxó durante a Festa do Mastro de 2010 em Cumuruxatiba. Foto: Karen Amorin, Acervo: projeto A Academia vai à Aldeia.

Os estudos antropológicos das últimas décadas têm recorrido ao conceito de etnogênese para descrever tal desenvolvimento dos grupos humanos denominados grupos étnicos, que se percebem diferentes de outros em relação ao seu patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, “o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (BARTOLOMÉ, 2006, p.39).

Qualifica-se de etnogênese o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente “miscigenados” ou “definitivamente aculturados”, que reapareceram no cenário social demandando reconhecimento e lutando pela obtenção de seus direitos. Refere-se principalmente ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica (BARTOLOMÉ, 2006).

Entendendo que é a etnogênese é um processo histórico, Bartolomé (2006) conclui que todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa. Em síntese, a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo da humanidade e não só um dado presente, até porque desde as independências na América Latina e durante o processo de construção dos Estados nacionais de inspiração europeia, registraram-se processos de etnogênese. Sendo assim, é equivocada toda e qualquer ideia de pureza étnica ou cultural.

Este conceito é importante para pensar o contexto dos povos indígenas no Nordeste, que atualmente se configuram como um domínio específico dentro do campo da antropologia. Por se tratar de um campo científico, podemos pensar a antropologia a partir da noção de campo proposta por Bourdieu (2004), a partir do pressuposto de que ele se estrutura por meio de interesses conflitantes ou de disputadas entre diferentes, o que gera uma ordem hierárquica na maioria das vezes desigual, definindo assim os temas e as pesquisas dominantes no campo científico, onde a interferência e a funcionalidade do poder e da política podem ser fatores preponderantes e intrínsecos ao meio. Bourdieu ressalta ainda que, no campo científico, os temas e pesquisas se relacionam com as competências e os critérios reconhecidos na concorrência e no embate, e que cada campo tem sua especificidade.

Em meio aos embates neste campo científico vimos trabalhos sobre os povos do Nordeste que acreditavam que estes se encontravam plenamente integrados a sociedade nacional, dentre eles talvez o mais expressivo seja o do antropólogo Darcy Ribeiro (1986) que ao se referir aos povos indígenas no Nordeste, fala em resíduos de suas populações. Recordando com tristeza que os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação. Para Darcy Ribeiro, ainda, todos os caminhos do Nordeste já se encontravam pacificamente possuídos pela sociedade nacional, logo os ‘remanescentes’ tribais, só teriam significado como acontecimentos locais, imponderáveis. Neste contexto, enquanto “remanescentes tribais” o(a)s índio(a)s do Nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos (PACHECO de OLIVEIRA, 1998, p.50).

No entanto, as sociedades indígenas são complexas e suas culturas heterogêneas e diversificadas, não são, portanto, culturas coextensivas aos diversos grupos humanos não indígenas que compõe o que chamamos de sociedade nacional, isso por si só não nos

permitiria descrever e/ou analisar os acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogênea, desconsiderando os diferentes processos que passaram estas comunidades em relação.

É neste sentido que a antropologia histórica de João Pacheco de Oliveira (1998) tornou-se um subsídio importante para analisar o contexto de colonização da região, discutindo entre outros aspectos como o patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, entre eles o(a)s Pataxó, foi sendo afetado em processos denominados pelo autor de territorialização que vem ocorrendo há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, marcados por diferentes fluxos e tradições culturais (BARTH, 1998).

Pacheco de Oliveira (1998) conceitua territorialização, como movimento pelo qual um objeto político-administrativo, no Brasil, as comunidades indígenas vêm a se transformar em uma coletividade, formulando uma identidade própria, e instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, reestruturando assim suas formas culturais. É a partir dos processos de territorialização que o autor conduz suas reflexões sobre os povos indígenas no Nordeste e suas demarcações de fronteiras, não apenas territoriais em seu movimento de reorganização, mas marcando, sobretudo suas diferenças étnicas, onde as misturas e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessas situações de contato.

Mas, a grande questão que envolve a demarcação de fronteiras étnicas é a relação que se estabelece com o Estado-nação enquanto instituição política, sobretudo nos direitos territoriais, a questão territorial caracteriza hoje o grande entrave à incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação. Isto porque da perspectiva das organizações estatais, das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definindo limites e demarcando fronteiras político-administrativas (BOURDIEU, 1980 apud PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

Acontece que a gestão de um território nacional deve incluir o reconhecimento de seus muitos outros territórios e categorias fundiárias específicas, quando não são respeitadas ou reconhecidas estas especificidades, o jogo de interesses econômico e político se sobrepõem a elas, o que tem gerado grandes conflitos. A gestão de áreas ambientais tem sido um grande entrave a esse reconhecimento, não apenas no que cabe ao ativismo preservacionista, mas também o que envolve a noção de cultura e de patrimônio no âmbito internacional, que vem

interferindo nos modos de viver e mesmo de revitalização das culturas locais na região da Costa do Descobrimento.

3.1 A CRIAÇÃO DO PARQUE NACIONAL DO DESCOBRIMENTO

No fim dos anos 1990 foi criado por decreto federal no dia 20 de abril de 1999²⁸ o Parque Nacional do Descobrimento (figura 5), no Município de Prado, no Extremo Sul da Bahia. A área demarcada inicialmente foi de 21.129 hectares, sendo ampliada em 2012²⁹ para 22.693 hectares e 97 ares. Em 19 de julho de 2000 foi a vez do Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, ser criado pela Lei 9.985 com o objetivo de definir e regular as UCs brasileiras. O SNUC separa as UCs em dois grupos: as de proteção integral e as de uso sustentável. As de proteção integral, como é o caso do PND, têm como objetivo básico preservar a natureza, livrando-a, quando possível da interferência humana.

Na análise sobre os territórios indígenas no Brasil como já sinalizamos no capítulo anterior, é preciso considerar um fator que no século XX principalmente na segunda metade modificou de forma considerável a dinâmica territorial no país. Trata-se do crescimento e consolidação do movimento ambientalista, movimento este que é composto por várias vertentes muitas vezes contraditórias entre si. Duas delas são fundamentais para a discussão dos territórios indígenas, o preservacionismo e o socioambientalismo³⁰, cada uma produz impactos diferenciados e interação de formas distintas com os povos tradicionais.

O preservacionismo surgiu no século XIX paralelamente nos Estados Unidos e Grã Bretanha, mas foi nos EUA que a noção de preservação da *wilderness*, natureza em estado selvagem, conseguiu se estabelecer de forma mais significativa.

O estabelecimento de áreas protegidas a partir de 1864 na Califórnia (Yosemite Valley e Mariposa Grove), seguido pela criação do Parque Nacional de Yellowstone em 1872, na Cordilheira dos Grand Tetons, deu a essa vertente do ambientalismo uma clara dimensão territorial, na qual o valor da apreciação da natureza no seu estado “intocado” foi consagrado. No século e meio seguinte, a modalidade de áreas protegidas se expandiu por

²⁸ BRASÍLIA, Decreto de 20 de abril de 1999. Cria o Parque Nacional do Descobrimento, no Município de Prado, no Estado da Bahia.

²⁹ BRASÍLIA, Decreto de 05 de junho de 2012. Dispõe sobre a criação e a ampliação do Parque Nacional do Descobrimento.

³⁰ Na região Extremo Sul da Bahia, além das Unidades de Conservação Integral existem as Reservas Extrativistas Marinhas do Corumbau, que compreende a área entre Prado e Corumbau e Cassurubá em Caravelas, ambas são Reservas Extrativistas Marinhas de uso sustentável.

todas partes do mundo, sendo que o primeiro Parque Nacional no Brasil – Itatiaia – foi estabelecido em 1937 (LITTLE, 2002, p.16).

Paul Little chama tais processos de demarcação de Parques Nacionais de preservacionismo territorializante devido à centralização do controle total sobre extensas áreas geográficas na atuação de seus militantes. Muitos trabalhos nas ciências sociais vêm chamando a atenção para esses territórios, e ao contrário de áreas “naturais”, como preconiza a visão preservacionista, as áreas protegidas nada mais são que construções humanas. Em primeiro lugar, porque a grande maioria delas já foi habitada por diferentes grupos humanos, e são ou estão sendo habitadas e reivindicadas por comunidades tradicionais que mantem com estes espaços uma relação afetiva que reproduzem em seus modos de vida. Além disso, elas são criadas pelo Estado mediante decretos e leis, conformando parte das terras da União, tornando-se terras públicas. Ademais, a criação dessas áreas inclui sofisticadas pesquisas científicas envolvendo um grande leque de especialistas, mostrando o alto grau de conhecimento humano implicado nelas. Depois, elas estabelecem planos de manejo que especificam com minuciosos detalhes as atividades permitidas e proscritas dentro destes territórios. Em suma, as áreas protegidas representam uma vertente desenvolvimentista baseada nas noções de controle e planejamento (LITTLE, 1992).

A partir da década de 1970, no Brasil, o “milagre econômico” empreendido pelo governo militar veio acompanhado de um crescimento extraordinário de novas áreas protegidas, uma frente preservacionista que produziu um grande impacto fundiário no país devido ao alto índice de sobreposição dessas Unidades de Conservação com os territórios sociais dos povos indígenas, quilombolas e comunidades extrativistas. Entre 1975 e 1989, foram criados no Brasil 17 Parques Nacionais, 21 Estações Ecológicas e 22 Reservas Biológicas. Como as Unidades de Conservação Integral não permitem a presença de populações humanas, a solução inicialmente proposta pelos preservacionistas foi à expulsão dos habitantes de “seus” novos territórios, por indenização ou reassentamento compulsório, tal como se faz com as barragens e outros grandes projetos de desenvolvimento (LITTLE, 2002).

Esta vertente do movimento ambientalista categorizou as populações que já habitavam ou retomaram áreas sobrepostas pelas UCs como “populações residentes”, nomenclatura que ignorou nos processos de demarcação e tombamento das áreas, a existência prévia de regimes comuns de propriedade, relações afetivas e suas memórias sobre esses mesmos espaços. Isso

fica muito claro no trecho abaixo, extraído do Plano de Manejo do PND onde diz que “as Unidades de Conservação, de um modo geral, enfrentam sérios problemas que comprometem a sua efetividade, entre eles a indefinição fundiária, a caça, as queimadas predatórias, as invasões, a presença de populações humanas” (Plano de Manejo, PND, 2014, p.23).

No início dos anos 2000, o Monte Pascoal foi apontado como um dos principais focos de disputa territorial envolvendo sobreposição por área de Conservação, na última década foi inserido nesta disputa o Parque do Descobrimento, também reivindicado pelo(a)s Pataxó. Tais reivindicações desde o início como foi discutido no processo de criação do PNMP, colocaram os órgãos ambientais do Estado contra os povos indígenas, impedindo-os de realizarem suas atividades habituais de uso do meio biofísico para subsistência, inicialmente o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), depois o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e mais recentemente o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) tornou-se o símbolo do poder opressor do Estado, criando obstáculos para o uso tradicional dos recursos naturais dos territórios indígenas.

Sobre a ocupação indígena na região, o Plano de Manejo do PND divulgado pelo Ministério do Meio Ambiente e ICMBio em 2014, dedica uma página para tratar do(a)s Pataxó como grupo nômade, que junto a outras etnias foram aldeados em Belo Jardim em 1861, atualmente aldeia Barra Velha. Afirmam no documento que com esse aldeamento, “os Pataxós consolidaram sua ocupação em uma área que corresponde à base do Monte Pascoal, a oeste, até o litoral, e do rio Caraíva, ao norte, até o rio Corumbau, ao Sul” (p.70). Citam ainda o “Fogo de 51” como momento marcante da degradação da aldeia e de dispersão de diversos grupos de índios pela região. De acordo com o documento foi a partir desse contexto que

[...] os índios, junto com ONGs, igreja e entidades de proteção aos índios se organizaram para reconhecimento e a demarcação de diversas terras indígenas, se valendo de momentos oportunos como os do festejo em comemoração aos 500 anos do descobrimento do Brasil. Nesta ocasião, assim como no ano da promulgação da Constituição Federal (1988), não havia registro da presença de indígenas na área que viria a se tornar o Parque Nacional do Descobrimento, criado em 1999. Tais aspectos são fundamentais para o entendimento da questão indígena no entorno do Parque, pois **foi esta dispersão e os movimentos de retomada das terras nascidos na década de 2000 que são responsáveis por guiar as invasões e as ocupações irregulares na unidade** (Plano de Manejo PND, Diagnóstico, 2014, p.71 – grifos nossos).

Tratar as retomadas do Território Kaí-Pequi como invasões e ocupações irregulares desconsiderando todo o processo por que passaram o(a)s Pataxó, é um equívoco. Não admitir a existência de grupos indígenas na região do município do Prado à época da demarcação do PND representa uma clara disputa pela memória que se quer manter e reproduzir, isso incluiu a declaração da Costa do Descobrimento como um patrimônio da humanidade, também no momento oportuno dos festejos em comemoração aos 500 anos do descobrimento. A questão que se coloca é de que humanidade se quer recordar e que tipos de relações estabelecem com este lugar que se tornou patrimônio, e nesse jogo não só a disputa pelos territórios se tornou evidente, mas também a disputa pelas memórias que se quer preservar como patrimônio.

3.1.1 Patrimônio e Cultura: A Costa Do Descobrimento e o PND Como Patrimônio da Humanidade

Criada em 1946 e ligada a Organização das Nações Unidas (ONU), a UNESCO é encarregada de gerir as questões relativas à educação e cultura no mundo, trata-se de uma das instituições, talvez a mais importante delas, que vem capitaneando nas últimas décadas as discussões realizadas em âmbito mundial no que diz respeito a um conjunto de ações e propostas de regulamentação, definição e normatização da categoria cultura em face das transformações ocorridas no final do século XX (ALVES, 2010). Nas últimas duas décadas, por exemplo, observamos um crescimento de ações que visam preservar e promover as diferenças culturais, neste processo destaca-se a atenção especial dada às chamadas identidades culturais locais, tais ações se ancoram no valor atribuído às diferenças e a diversidade cultural.

Em defesa da diferença, foram criadas inúmeras instituições culturais e políticas (organizações ligadas à sociedade civil, governamentais e não governamentais) que se empenharam na luta e defesa das diversas formas de reconhecimento identitário, como o sexual, étnico e racial. Neste contexto, destacam-se ainda as chamadas “coalizações” que agem com o objetivo de criar condições políticas que assegurem, principalmente que os direitos e que as resoluções estabelecidas pela ONU, especialmente pela UNESCO sejam cumpridas no âmbito nacional.

Segundo Alves (2010), os apelos à diversidade e a promoção das identidades locais foram potencializados nos territórios da América Latina, contextualmente marcados pela heterogeneidade de línguas, crenças, costumes e tradições. Isso fez com que organizações

ligadas ao tema da cultura se juntassem a movimentos sociais, assumindo a tarefa de pressionar os governos a promover a defesa das identidades. Nestes mesmos rastros, a luta pela diversidade cultural na América Latina deu ao tema da identidade um poder mobilizador e político muito eficaz segundo Manuel de Castells (2000).

A oficialização do conceito de cultura no âmbito da UNESCO deu-se na década de 1980, após amplas discussões geradas por demandas políticas, econômicas e simbólicas que surgiram nestas últimas décadas do século XX, as conferências de cultura realizadas nas décadas de 1970 e 1980 são resultado dessa demanda, e culminaram na Conferência Mundial sobre Políticas Culturais em 1982.

Todas essas ações tiveram, claro, um efeito prático o que permitiu de acordo com as análises de Alves (2010) além da dilatação do conceito de cultura, que esta temática penetrasse o conceito e a temática do desenvolvimento. A relação entre cultura e desenvolvimento está evidenciada nas convenções para proteção dos patrimônios culturais imateriais de 2003 e proteção e promoção da diversidade de expressões culturais. Neste sentido, a preservação do patrimônio, seja ele material ou imaterial, está ligada a proteção e promoção da diversidade de registros materiais e imateriais da cultura. Vieira (2009) sintetiza esse processo de produção do conceito e categoria de cultura quando afirma que...

[...] no início a cultura era vista como caminho para a cooperação e diálogo intercultural com vistas à promoção da paz entre os povos, a partir da década de 70, deflagra-se uma espécie de virada epistemológica, quando a organização dilata o conceito de cultura, conferindo-lhe uma acepção antropológica que privilegia os modos de vida, tradições e valores dos diferentes povos ao tempo que lhe articula com a noção de desenvolvimento (VIEIRA, 2009, p.68).

A preocupação com a preservação de patrimônios culturais ganhou ênfase na década de 1970 com a realização de uma Conferência em Paris, a ideia de patrimônio mundial surgiu nesta conferência em 1972, e o documento final intitulado *Convenção do Patrimônio Mundial* estabeleceu os princípios para a atuação nesta área, definindo como patrimônio mundial – tanto no caso do patrimônio mundial como do cultural – objetos e lugares de valor excepcional ou monumental (SCIFONI, 2003).

Mas, somente em 1977 que a UNESCO elaborou um documento de Diretrizes operacionais para a implementação do patrimônio mundial, contendo definições e critérios precisos de identificação do valor universal dos bens para sua inclusão na lista do patrimônio

mundial. No caso do patrimônio natural, a área a ser reconhecida como de valor universal deve corresponder a critérios estéticos, ecológicos e/ou científicos.

Além disso, estar na lista do Patrimônio Mundial significa contar com *status* internacional, prestígio e reconhecimento o que é fundamental para o marketing do turismo (SCIFONI, 2003). Este é o caso da Costa do Descobrimento no Extremo Sul da Bahia que foi reconhecida pela UNESCO em 1999 como Patrimônio Mundial “devido ao seu excepcional valor do ponto de vista da ciência e da preservação de ecossistema de interesse universal” (Plano de Manejo - PND, 2014, p.31).

3.2 AS RETOMADAS E A LUTA PELA DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS PATAXÓ NO EXTREMO SUL DA BAHIA

Com o fim da ditadura militar em 1985 e a instalação de governos civis abriram-se novos espaços para a atuação política dos povos tradicionais, que com o apoio de diferentes organizações não governamentais (ONGs) fizeram surgir nas décadas de 1970 e 1980, movimentos sociais que conquistaram a consolidação de novas categorias fundiárias. A Constituinte de 1987-8, resultado de uma década de mobilizações de diversos segmentos sociais representa um marco importante dessa conquista, pois incorporou na nova Constituição além de novos direitos, questões sociais e ambientais, incluindo o estabelecimento e formalização de distintas modalidades territoriais como nos casos das terras indígenas e dos remanescentes de quilombos. (LITTLE, 2002)

O contexto atual difere em alguns aspectos do século XX, na primeira metade principalmente, a mais importante diferença, talvez seja na noção de direito dos povos. Nas últimas décadas a nível internacional ocorreu um movimento preocupado em garantir que os Estados-nação reconheçam e respeitem os direitos dos povos indígenas e/ou tradicionais. Um dos instrumentos importantes nesta luta foi a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre “Povos indígenas e tribais em países independentes” realizada em 1989. Ela dedicou especial atenção à relação dos povos indígenas e tribais com o território que ocupam ou utilizam de alguma forma, principalmente aos aspectos coletivos dessa relação, reconhecendo o direito de posse e propriedade desses povos.

O termo “povos” foi adotado pela OIT a partir de então, pois ao contrário de “populações”, povos “caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (Convenção 169, 1989,

p.8). Além disso, a Convenção estabeleceu no artigo II que os governantes devem ter a responsabilidade de “proteger os direitos desses povos e garantir o respeito à sua integridade” (p.16). Contudo, a reivindicação do movimento indígena para a adoção dessa convenção só foi atendida em 2002, entrando em vigor somente em julho de 2003.

A luta pelo reconhecimento territorial Pataxó não é recente, desde que iniciou processo de demarcação do PNMP que esta atuação política junto ao Estado brasileiro tem sido registrada. Na década de 1960, por exemplo, durante o governo João Goulart, dois índios de Barra Velha decidiram ir a Brasília, pois a situação com o IBDF já estava insuportável, o chefe do instituto na época tenente Siguara “dizia sempre que eles poderiam ir até o inferno que não encontrariam direitos para permanecer na área” (OLIVEIRA, 1985, p.56). Luís e Alfredo contaram ao antropólogo Cornélio de Oliveira que botaram os sacos nas costas e saíram de Barra Velha ainda com escuro, conseguiram arrecadar sete contos para custear a viagem, chegaram a Itamaraju ao anoitecer e na madrugada seguinte já seguiam para a Patioba, próximo a Medeiros Neto³¹, em Patioba compraram um quilo de carne e fizeram uma farofa, de lá tomaram um ônibus para Nenuque (Nanuque – MG) de onde seguiram para Teófilo Otoni e com essa farofa chegaram até Brasília.

Na capital, Luís e Alfredo conseguiram falar com um funcionário do SPI:

- nós viemos aqui, porque não estamos tendo o direito de trabalhar em nossa terra e viemos procurar esse direito. Dizem que o índio é o primeiro brasileiro, mas nós somos os primeiros é em padecimento, falou Alfredo.
- Por que vocês não podem trabalhar? (Funcionário do SPI)
- Porque mediram as nossas terras dizendo que é um parque Florestal e encheram de guardas. Agora vivem embargando nosso serviço. Por isso estamos procurando nossos direitos (OLIVEIRA, 1985, p.58).

Após um mês em Brasília, os dois retornaram a Bahia, mas foram informados que o processo deles estava sendo tratado em Recife – PE, por que a região reivindicada pertencia a Inspetoria de Recife. Essas viagens foram constantes, segundo Oliveira (1985) só Luís esteve 8 vezes em Brasília, 4 vezes em Recife e 2 vezes no Rio de Janeiro. A TI Barra Velha só foi homologada em 1991, pelo decreto 396 de 24 de dezembro de 1991, esta demarcação compreendia as aldeias Barra Velha, Boca da Mata e Meio da Mata, uma área de 8.627 hectares.

³¹ Todo esse percurso até a região de Medeiros Neto já próximo a divisa com Minas Gerais foi feito a pé, um caminho conhecido pela ligação que tinham com o(a)s Maxakali, que ainda mantem suas aldeias entre Minas e Bahia, e comum fazerem esse percurso de perambulação entre esses municípios.

Esta área, contudo, não correspondia à totalidade do território tradicionalmente ocupado, grande parte estava sobreposto pelo PNMP que suprimiu as áreas de manguezais, onde tradicionalmente o(a)s Pataxó exercem atividade de mariscagem. Segundo Agostinho (1972) foi graças aos mangues e arrecifes que o(a)s Pataxó conseguiram sobreviver durante os anos em que estiveram impedidos de cultivar as roças, complementando a dieta com a troca, com não índios, de farinha por excedentes de caranguejos, e também destes por produtos industrializados (AGOSTINHO, 1972, p.23).

“A minha escola que eu sei é o cavador de cavar caranguejo e o samburá”, me disse numa entrevista o Pajé da Aldeia Barra Velha. Conheci a aldeia durante uma atividade de Tempo Comunidade realizada com o(a)s estudantes da LICEEI da TI Barra Velha e TI Comexatiba e entrevistei o Pajé Caruncho, que foi como ele se apresentou para mim, para Osmar Pataxó e para Domingos Pataxó, ambos professores nas escolas de suas aldeias e estudantes da LICEEI, Osmar é de Cumuruxatiba e Domingos mora em Barra Velha.

Durante a entrevista o Pajé nos contou muitas histórias, ele disse que sabia muitas histórias e poderia passar semanas contando elas pra gente, mas as recordações de suas histórias (de como surgiu à escola, do nome da aldeia) estavam sempre marcadas pelo impedimento de cultivar e permanecer em seu território, “antigamente não podia botar escola, porque área de parque não pode ter nada”, “Siquara dizia que nois era invasor da terra dele e nois dizia que invasor era ele. Vei Firmo e vea Josefa que dizia que morria por causa da terra”.

Em uma carta encaminhada ao presidente João Figueiredo no ano de 1980 o(a)s Pataxó contestam a demarcação alegando que:

Essa demarcação nós não estamos aceitando porque essa área não dá pra nós sobreviver dentro dela, a metade desta sendo areia branca, campo nativo, brejo e lagoa, nós somos uma comunidade de mais de 1000 pessoas e essa terra mal medida como foi, não dá pra nós e nossos filhos. Dessa forma, dentro de pouco tempo não haverá mais a nação Pataxó, nós índios morreremos de desgosto e de fome. (ANAI – Associação Nacional de Apoio aos Índios, 1980).

Pressionados pela expansão da pecuária e de outras atividades econômicas no fim da década de 1980, decidiram se unir em torno da reconquista do território, começaram com encontros para discutir as propostas que culminaram na “Marcha das Retomadas” realizada em 1992. Em 1993 ocorreu a primeira retomada da Aldeia Velha, em Arraial D’ajuda, mas só

conseguiram se fixar no local do antigo assentamento indígena em 1998. A acumulação de todas essas experiências resultou na criação do Conselho de Caciques em 1995, que reuniu representantes Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe.

Além das já citadas acima, outras retomadas ocorreram na região no fim dos 1990 e 2000, começando com as do território das aldeias Corumbalzinho, Guaxuma, Pé do Monte e Parque Nacional de Monte Pascoal em 19 de agosto de 1999, quando o(a)s Pataxó ocuparam a guarita do Parque expulsaram a chefia do IBAMA. Na ocasião, o(a)s Pataxó produziram um documento endereçado a sociedade não índia em que diziam,

[...] conscientes de que o Parque Nacional está dentro dos limites de nossa terra, conforme a história de nossos anciãos, decidimos imediatamente RETOMAR o nosso território, neste dia 19 de agosto de 1999, protegidos pela memória dos antepassados, protegidos pelo direito constitucional [...] pretendemos transformar o que as autoridades chamam de Parque Nacional do Monte Pascoal em Parque Indígena, terra dos Pataxó, para preservá-lo e recuperá-lo da situação que hoje o governo deixou a nossa terra, depois de anos na mão do IBDF, atual IBAMA, que nada fez a não ser reprimir os índios e desrespeitar nossos direitos. Queremos deixar claro para a sociedade brasileira, para os ambientalistas, para as demais autoridades que não somos destruidores da floresta, como tem sido proclamado [...] Vamos celebrar os 500 anos em nossa terra, receberemos os nossos parentes de todo o Brasil aqui, no Monte Pascoal, único local possível para construirmos o futuro com dignidade [...]” (Carta do Povo Pataxó, 1999).³²

Quem visita o PNMP hoje, encontra logo na entrada da área, a aldeia Pé do Monte e uma placa (figura) que demarca material e simbolicamente aquele espaço, indicando tratar-se de uma terra que pertence ao Povo Indígena Pataxó e como ele(a)s mesmo afirmam, à todo(a)s os povos indígenas do Brasil. Além da placa, a alguns metros da entrada principal (guarita) está um monumento dedicado ao povos indígenas brasileiros, nele estão inscritos os nomes de mais de duas centenas de etnias. Segundo os moradores do Pé do Monte, aquele monumento foi criado para ficar em Santa Cruz Cabrália, mas devido aos protestos nas comemorações dos 500 anos, o trouxeram para o Monte Pascoal.

³² CARTA do Povo Pataxó às autoridades brasileiras. Aldeia de Monte Pascoal. Porto Seguro, 19 de agosto de 1999. In: CARAVLHO, 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.



Figura 7. Aldeia Pataxó Pé do Monte (Posto de apoio do Parque Nacional do Monte Pascoal), fevereiro/2015. Foto: Tamires Pereira.

Não é nossa intenção nos debruçar aqui sobre a retomada do Monte Pascoal, mas vale ressaltar que além de reconquistar seu território o(a)s Pataxó também tinham o objetivo de denunciar a má gestão do Parque, a exploração dos recursos naturais que ocorriam indiscriminadamente, inicialmente se estabeleceu um regime cogestão da área mas, atualmente o processo de revisão da TI Barra Velha, destacado no mapa na cor roxa, além da autonomia da gestão do território, questiona entre outros pontos os limites sul onde se encontra com o Território Kaí-Pequi, formando um território único como pode ser observado no etnomapa (figura 8) referenciado pelo(a)s Pataxó com indicações marcadas pelos cocas, das aldeias da TI Barra Velha e TI Comexatiba. Foi solicitada ainda a inclusão da Juacema, localizada a norte de Barra Velha e considerada território sagrado.



Figura 8. Mapa do Território Único Pataxó, georreferenciado nos relatórios de identificação e delimitação das TIs Barra Velha e Comexatiba.

3.3 O(A)S PATAXÓ DO TERRITÓRIO KAÍ-PEQUI/TERRA INDÍGENA COMEXATIBÁ

No estado da Bahia o(a)s Pataxó encontram-se distribuído(a)s em 6 terras indígenas³³ localizadas na região do extremo sul do Estado, nos municípios de Prado, Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, são elas: Barra Velha, Coroa Vermelha, Mata Medonha, Imbiriba, Aldeia Velha e Comexatibá que ocupam aproximadamente 75 mil hectares da área dos municípios, que somam 5.434.264 km quadrados.

A presença Pataxó na região foi registrada pelo príncipe Maximilian que no século XIX o(a)s descreveu como semelhantes aos Puris e aos Machacaris, com a diferença de serem

³³ “Terras indígenas” é uma categoria jurídica que originalmente foi estabelecida pelo Estado brasileiro para lidar com povos indígenas dentro do marco da tutela. De todos os povos tradicionais, os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais, mesmo que tal reconhecimento tenha sido efetivado por meio de processos que, em muitos casos, prejudicaram seus direitos (LITTLE, 2002).

um pouco mais altos, usavam os cabelos naturalmente soltos, apenas cortados no pescoço e na testa (WIED, 1989, p.214-5). Diz ainda que

[...] os Patachós são, entre todas [as tribos], os mais desconfiados e reservados; o olhar é sempre feio e carrancudo, sendo muito raro permitirem que os filhos se criem entre os brancos [...]. Vagueiam pelas matas, e as suas hordas surgem, alternadamente, no Alcobaça, no Prado, em Comechatiba, Trancoso, etc. Chegando a qualquer lugar, os moradores lhes dão algo para comer, trocando com eles miudezas por cera e outros produtos da mata. (WIED, 1989, p.216)

Um dos muitos cantos, também chamados de chulas, entoados pelo(a)s Pataxó nas rodas de *Awê* em que estive presente, marcam esse hábito andante do grupo, nele o(a)s Pataxó cantam “*eu moro na mata, mas ando pela chapada, eu moro na mata, mas ando pela chapada, ô rameia cabôco... na chapada, ô rameia cabôco... na chapada!*”. Este é um traço da territorialidade Pataxó, as famílias que habitam o interior, deslocam-se periodicamente até a Costa, na foz dos rios, e observa-se também o processo inverso, onde as famílias que habitam a Costa se deslocam e também mantêm seus lugares junto aos parentes no interior, na mata. Esses lugares são conectados por trilhas e caminhos que provavelmente resultaram nas atuais estradas da região, bem como as que ligam as aldeias Tibá, Pequi, Kaí e Gurita a vila de Cumuruxatiba.

Há muitos séculos que o(a)s cabôco(a)s rameiam por entre as matas desta região, além de Maximilian de Wied-Newied, outros viajantes³⁴ também atestaram a presença deles. Mas nos atentaremos aqui para o(a)s Pataxó que, em 1861, foram aldeados nas margens do rio Corumbau. Como outros tantos, o aldeamento Belo Jardim foi implementado com o objetivo de amansar e catequizar o(a)s “índio(a)s brav(a)s” e livrar o(a)s “nacionais” da presença indígena, liberando as vilas para o desenvolvimento econômico.

Além do(a)s Pataxó, o aldeamento também abrigou outras etnias, a saber – Maxacali, vindos do interior, Botocudos, Tupinikim de Trancoso e Vila Verde e Kamakãs-Meniã, prevaleceu o etnônimo Pataxó por serem um grupo maior. O fato de outras etnias terem sido aldeadas no mesmo espaço explicaria em parte à composição do Patxorã que é considerada a língua Pataxó, pertencente ao tronco linguístico Macro-jê e à família Maxakali. Trata-se de uma combinação da língua Maxakali com palavras lembradas pelo(a)s idoso(a)s, além de

³⁴ Saint-Hilaire, Spix e Martius, Moniz Barreto, Pohl, Seider e Feldner. In: Relatório de Identificação da Terra Indígena Comexatibá (2015).

influências do Tupi. Mas atualmente a primeira língua falada pelo(a)s Pataxó é a língua portuguesa do Brasil.

Após o Fogo de 51, muitas famílias Pataxó se deslocaram da região da TI Barra Velha para a TI Comexatibá, dona Zabelê e o sr. Jonga, ambos da aldeia Tibá, trazem em suas memórias, recordações dessa migração.

Eu fui judiada e maltratada... ainda quando meus pais morava em Barra véa, fui pro Curumbau...depois já vim pra qui fui pro rio do peixe... fizemos nossa roça... tiraru nós de lá... saino de lá vim pra rua. Se eu num gostasse de ficá num meio de gente de ficá junto... Aí eu chamei meus fios..., vamo fazer um barraco fora daqui? lá pra dento do mato? Aí eles... Eu sô fia de Barra véa, mais num tenho vontade de vortá pra Barra véa porque já sofri em Barra Véa , cum meu pai e mia mãe....num tenho vontade de voltá prá Barra Véa ... eu morro qui mermo, mais num é por tá me jurgando de vortá prá lá , é queu num tenho coração de chegá lá e morá lá. Eu fico me alembrandu de meus pais o qui fizero cum ele e cum mia mãe, eu num quero ficá mais ali, to puraqui até o dia qui Deus quizé. Agora tamus aqui, é o qui venho ensinando as mias fias, pra onde é qui nois vamo? Aí depois foi tudo pra Barra Véa , mais eu num vô não, fico morando na praia mais num vô não, mais num é purquê to me jurgando , é pur causu qui já sofri lá cum meus pai e mia mãe, num tenho mais amizade não, ficamo aqui até o dia qui Deus quizé. (Entrevista e transcrição realizada pelos discentes da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena - UNEB durante aula de campo na Aldeia Tibá).

Dona Zabelê (Luciana Ferreira) nasceu na aldeia Barra Velha, e como tanto(a)s outro(a)s Pataxó deixou a aldeia depois do Fogo de 51, migrou para a vila de Cumuruxatiba, onde viveu com seus parentes por mais de cinquenta anos. Ela foi reconhecida como uma importante liderança Pataxó e ainda hoje é uma das referências da cultura, com dedicação e persistência Dona Zabelê fez questão de manter e ensinar cantos, histórias, práticas como rituais, brincadeiras e palavras em Patxorã aos filho(a)s, neto(a)s e aos outro(a)s parentes. Nos últimos anos sua casa na aldeia Tibá se tornou um grande centro de referência da cultura Pataxó, onde ela recebia além de seus parentes, diversos pesquisadore(a)s e outro(a)s estudantes.



Figura 9. Dona Zabelê em uma roda de conversa na aldeia Tibá, com seus filho(a)s, Neto(a)s e o(a)s estudantes da LICEEI. Acervo: projeto Putxop/FAPESB/CNPq.

De acordo com Lévi-Strauss (1996), recordar-se é uma grande volúpia para o homem, mas não na medida em que a memória se mostra literal, porque poucos aceitariam viver novamente as labutas e os sofrimentos que, no entanto, gostam de rememorar. Afirma o antropólogo francês que a recordação é a própria vida, mas com outra qualidade. Não diria propriamente que gostam de rememorar suas labutas e sofrimentos, no entanto elas nos apontam alguns elementos importantes desses momentos recordados.

A narrativa de dona Zabelê, por exemplo, revela uma experiência traumática, de memórias que foram gravadas em seu interior sob pressão e violência, não apenas a violência de ser expulsa de suas terras, mas também de uma violência física, que deixou marcas nos corpos, e quando se trata de descrevê-las, a estrutura material da memória desempenha papel essencial. Para Assman (2011), “o que é gravado no interior, vale como inapagável, porque é inalienável” (p.260), um trauma neste sentido, seria uma escrita duradoura no corpo, e desse modo, o próprio corpo torna-se suporte material para tais recordações.

A narrativa do sr. Jonga também recorda a violência física empreendida no Fogo de 51, ele conta:

Pegaram meu avô, espancaram e bateram muito nele. Foi onde a gente saiu fugido daí do Rio Corumbau pra Vila de Cumuru (Cumuruxatiba). Porque aqui a gente tinha parente. Aqui em Cumuru já morava parente da gente. Então, ..., na hora, que a gente fomos massacrado. Lá, aí num teve jeito. O jeito foi nós abri fora mesmo. E e vinhamo corrido pra aqui, prá Cumuru (reitera). Então, chegando aqui em Cumuru, um bocado acomodou aqui. Como eu e o meu avô. Mas, o resto que veio fugido de lá, achou que aqui estava perto demais dos que nos perseguiram. E, correrio mais prá frente, muitos foram pará em Caravelas. E aí, e aí é que dividimo o Povo todo (Jonga, liderança da Aldeia Tibá, in: OLIVEIRA, 2011).

Embora as narrativas remontem a experiências ocorridas na juventude (dona Zabelê) e infância (seu Jonga), temos uma recordação da qualidade dos acontecimentos, não a recordação do contexto em que esses acontecimentos se deram, mas ainda assim, localizadas no tempo e no espaço, sentimentos que foram armazenados em uma dimensão sensório-motora que estão marcadas no tempo em que viveram na “Barra vêa” ou no rio Corumbau, onde o povo ainda não tinha sido “divido”, e sem o sofrimento dos maus tratos ocorridos no Fogo de 51.

A crescente expansão das fronteiras e o avanço sobre as terras dos antigos aldeamentos da região que hoje compreende os municípios de Prado e Porto Seguro, fizeram com o(a)s indígenas que ocupavam o litoral entre o rio das Ostras e o rio Caí, incluindo Cumuruxatiba, procurassem refúgio nas matas onde atualmente está localizado o PND, esse fato tem dificultado a recuperação da posse plena da terra ocupada tradicionalmente pelo(a)s Pataxó.

Além da sobreposição da UC há ainda um conflito na legislação que por um lado estabelece na Constituição Federal em seus artigos 231 e 232 o reconhecimento e garantia das terras tradicionalmente ocupadas, e mais recentemente o Decreto 6.040/07 que pretende garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica, tudo isso vai de encontro a legislação ambiental das áreas de Proteção Integral que não admitem a presença de populações humanas e o acesso aos recursos naturais.

Anterior ao PND, empreendimentos como a madeireira BRALANDA (Sociedade Anônima Brasil-Holanda Indústria) já violentavam essas pessoas, devido à extração da madeira, os grandes proprietários retiravam as famílias indígenas dos locais que habitavam, sendo obrigados a assinar a venda da posse por valores irrisórios, quando não concordavam eram ameaçados de morte, todos esses elementos são recordados pelo(a)s Pataxó.

Após a intensa exploração madeireira e forte especulação imobiliária, nos anos 1980 surgiu uma atividade econômica que com práticas semelhantes se espalhou pela região ganhando forte impulso na década de 1990, a produção de celulose a partir grandes plantações de monocultura de eucalipto. Estima-se que a área atualmente ocupada pela monocultura do eucalipto esteja em quase um milhão de hectares plantados³⁵.

Além de alterar o clima, fazendo com que diversas nascentes de água tenham secado, essas empresas vêm desrespeitando por vezes os limites impostos inclusive pela legislação ambiental, entendendo-se até o PND. Todos esses processos e projetos econômicos e ambientalistas, exigiram que o(a)s Pataxó se reorganizassem tanto do ponto de vista social como territorial.

Uma dessas tentativas de reorganização foi durante a década de 1980, quando o movimento da reforma agrária chegou a Cumuruxatiba, como aponta o laudo de identificação e delimitação da TI Comexatibá:

A participação dos índios Pataxó no Movimento da Reforma Agrária de Cumuruxatiba reflete uma estratégia de manutenção e/ou de recuperação de suas terras expropriadas nas décadas de 1950, 1960 e 1970 pelos grandes exploradores de madeira e areia monazítica e pelos criadores de gado. Entretanto, a maioria das famílias indígenas abandonaram os assentamentos, pois não se adaptaram ao módulo de distribuição de terra adotado pelo Incra, que limita o terreno a um loteamento, dificultando o acesso aos recursos naturais. Essa forma de ocupação não contempla a lógica da organização social dos Pataxó, rompe com corredores ecológicos naturais e com a cadeia alimentar, isolando as águas, critérios fundamentais da territorialidade para os Pataxó, conforme seus usos, costumes e tradições (SOTTO-MAIOR, 2015, p.3).

Como citado por SOTTO-MAIOR, as concepções de terra (categoria fundiária) adotadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) não dão conta da organização social do(a)s Pataxó, uma vez que o acesso aos recursos naturais é parte fundamental de sua reprodução física e cultural. Em meio à instabilidade e violação de seus direitos fundamentais, com as restrições ao uso do território para reprodução de seus modos de vida como assevera dona Zabelê em sua fala, expressando sua vontade de “botar roça”, de voltar pra “dento do mato”, foi que o(a)s Pataxó de Cumuruxatiba decidiram se aliar aos Pataxó do entorno do Monte Pascoal, aderindo a “Frente de Resistência e Luta Pataxó” no fim

³⁵ Para mais dados sobre o agronegócio da celulose no Extremo Sul da Bahia, ver Marcelo Duncan A. Guimarães, pesquisa de doutoramento- CPDA, 2009.

dos anos 1990, buscando junto ao Estado brasileiro o reconhecimento de suas terras tradicionalmente ocupadas. O movimento que pode ser compreendido na perspectiva da etnogênese proposta por Bartolomé (2006).

Um dos líderes do movimento indígena na TI Comexatiba é o cacique Zé Fragoso, da aldeia Tibá, o conheci em Cumuruxatiba em 2011 quando estive em sua casa para conversar sobre atividades dos projetos do qual fazia parte naquele período, ele tinha acabado de retornar de Brasília onde junto com outros caciques reivindicavam os encaminhamentos e soluções necessárias à demarcação das Terras Pataxó na região. Nas conversas que tivemos a partir de então, o seu Zé Fragoso nos contou que a virada do ano 2000 foi o momento oportuno para “fortalecer a luta pelos direitos e pela retomada de nossas terras”, esse período, especialmente o mês de abril foi marcado por intensas manifestações dos Povos Indígenas de todo o país, que se reuniram em Porto Seguro, em protesto contra as comemorações pelos 500 anos do descobrimento.

Importante ressaltar que as retomadas estão fundamentadas na lógica tradicional de ocupação da região que reivindicam. Desse modo, é equivoco o termo “invasão” empregado comumente pelos órgãos ambientais do Estado como ICMBio e pelo(a)s não indígenas, fazendeiros e pousadeiros e INCRA que disputam com os Pataxó o seu território. Uma das primeiras retomadas feitas pelo grupo foi a Fazenda Boa Vista na Barra do Caí, em 04 de abril de 2000. Em 2003 retomaram a área sobreposta pelo Parque Nacional do Descobrimento, onde estão situadas as aldeias Tibá, Caí, Pequi, Gurita, Alegria Nova e Monte Dourado.

Foi na Barra do Caí que, em 18 de abril de 2000, o(a)s Pataxó sofreram um violento ataque e foram expulsos por pistoleiros, o ataque aconteceu enquanto grande parte do grupo se encontrava em Porto Seguro nas manifestações, nessa retomada haviam ficado em sua maioria mulheres, crianças e idosos, como descreveu dona Maria Pataxó, na narrativa abaixo:

Estava eu e as crianças lá na Barra do Caí, e eu via os homens para lá e para cá, correndo e arrumando as coisas. E eu pensava! Aí tem alguma coisa, para estes homens estarem arrumando estas coisas. Os outros homens estavam tudo lá para Porto Seguro, na comemoração dos 500 anos. E eu perguntava aos homens e eles dizia que num era nada não. Jovita tinha saído com Zé Chico para Cumuruxatiba e com Xossiane pequenininha...começou a anoitecer e a lua estava clara, já tinha ido um monte de homem embora, e já se dizia que a polícia ia lá para tirar a gente. Mas eu dizia que de lá eu não saia, só morta!

Foi aí que a gente viu piscar lá em cima o farol dos carro e a luz apagou. Valei-me Deus! Eram eles, e o tiro começou, eles de lá e os homens escondido atrás dos pé de coisa e nós com as crianças dentro das barracas. Eu só imaginava Jovita com Zé Chico e Cabocla que estava vindo. Foi então que ouvi mais tiro e pensei: é Jovita e Zé Chico, estão atirando neles e pulei para o terreiro, deixaram Zé Chico sair com Xossiane no pescoço e atiraram em Jovita, mas nenhuma bala pegou. Foi então que resolvemos correr para dentro da mata na noite a dentro. Passamos a noite toda dentro duma lagoa, em tempo de ser picado por cobra de depois quando o dia amanheceu fomos andando até Águas Belas, quando a gente ouvia um barulho de carro corria e se escondia nos matos, quando chegamos não aguentávamos mais de cansaço. E a notícia que estava em Cumuruxatiba é que a gente tinha morrido, meus pés estava que fazia medo de tanto andar (Relato de Dona Maria em Novembro de 2010 In: OLIVEIRA, 2011).

Após terem sido expulsos da fazenda Boa Vista, liderados pelo cacique Timborana, o(a)s Pataxó retomaram a área do PND em 2003, formando a aldeia Tibá. Por conta de conflitos internos, Timborana, dona Jovita e outras famílias se deslocaram para uma área próxima ao curso do rio Imbassuaba, de acordo com Cristiane Oliveira, Jandaia Pataxó, filha de dona Jovita e atual secretária da Escola Estadual Indígena Kijetxawê Zabelê, a área pertencia aos índios Manoel Valadão e Antônio Cabeludo que foram expulsos de lá pela BRALANDA. A partir de então deram início ao processo que reivindica a demarcação deste território.

A responsabilidade sobre a demarcação de Terras Indígenas é da Fundação Nacional de Apoio ao Índio – FUNAI, que está vinculada ao Ministério da Justiça. São diversas etapas até a conclusão do processo, entre elas estão a Identificação da área reivindicada, a Contestação que oportuniza aos que não estão de acordo, propor a impugnação administrativa do processo, o prazo para contestar o relatório de identificação emitido pela FUNAI é de 90 dias. Após declaração oficial dos limites da área ocorre a demarcação física das terras, nesta etapa cabe ao INCRA reassentar o(a)s eventuais ocupantes não indígenas. Após a demarcação física, o processo é submetido à apreciação da presidência da República que deverá ratificá-lo e homologá-lo, seu último estágio. No entanto esse processo pode levar anos tramitando, no caso da TI Comexatibá ainda ocorre a sobreposição por outra área da União, o PND, desse modo os órgãos responsáveis pela área devem ser consultados ainda na fase de identificação, contudo, como já discutimos aqui o entendimento desses órgãos, de que a área deve ser desabitada têm dificultado o processo.

Já dura mais de uma década o empasse a respeito da demarcação da TI Comexatibá, o primeiro relatório foi publicado no final de 2005 denominado, “Estudos de Fundamentação Antropológica necessários à identificação e delimitação da Terra Indígena Comexatiba (Kay-Pequi)”, onde a antropóloga Leila Sotto-Maior concluiu pela demarcação de um território associado à população Pataxó do município de Prado, definido entre o Riacho das Ostras, ao sul e a aldeia Tawá, ao norte.

Nesta delimitação o relatório apontou a sobreposição do PND ao território indígena, os órgãos ambientais, à época IBAMA e depois o ICMBio contestaram esta delimitação, o que fez o processo ficar parado por cerca de 3 anos. Apenas em janeiro de 2013 que o ICMBio reconheceu a presença Pataxó na área, após novos estudos de campo que contou com a participação de analistas do Instituto. Antes os administradores do Parque agiam com truculência, exigiam as chaves das aldeias, quando não afirmavam que poderiam quebrá-las para vitorias surpresa na área.

O órgão ambiental impediu, principalmente, o acesso do(a)s indígena ao atendimento de políticas, por conta do embargo o(a)s Pataxó não puderam construir casas, escola ou posto de saúde de alvenaria, quando tentavam construir, ou empreender qualquer manejo que contribuísse no cultivo de suas roças, eram criminalizados, acusados de danos ambientais ao patrimônio natural da União, mas vale ressaltar que quando retomaram a área, grande parte dela estava devastada, devido as queimadas e exploração ilegal de madeira, o(a)s Pataxó realizaram desde 2003 um intenso trabalho de reflorestamento, isso é visivelmente comprovado se comparadas imagens do início dos anos 2000 e imagens recentes das aldeias, foram plantadas árvores frutíferas e outras utilizadas na confecção de artesanato, plantaram Pau Brasil, Tento, Sombreiro, Matapasto, Tingui, Buri, Ouricuri dentre outras. Segundo seu Zé Frágoso (cacique da aldeia Tibá) “eles tentaram vencer a gente pelo sofrimento”, mas ele(a)s resistiram, uma vez que a justiça garantiu o direito de permanência até que fosse concluído o processo de identificação e delimitação da área.

Após o reconhecimento da presença e permanência Pataxó no PND, o(a)s Pataxó passaram a fazer parte do Conselho do Parque e foram convidados também a participar do conselho do Mosaico. Eles ganharam maior espaço nas discussões ambientais do órgão. Não participavam antes porque a FUNAI não participava ativamente dos conselhos deliberativos do parque, tendo apenas uma cadeira para todas as aldeias, em 2013 tinham 4 cadeiras no conselho gestor do PND. Essa participação foi narrada pelo seu Zé Frágoso, em entrevista a

revista Terra Viva, que como bom contador de histórias que é, usou uma de suas metáforas para falar dessa participação, associando o Mosaico as matas ligadas do território Pataxó.

Fomos convidados a participar do conselho do Mosaico. Depois das explicações dos técnicos, lembrei da história da festa no céu, quando o Jabuti pegou carona escondido na bolsa do Urubu. Quando o Urubu descobre joga o Jabuti lá de cima, que cai em um lajedo e se quebra todo. Deus juntou os pedaços e formou o mosaico que é o casco do Jaboti. Assim enxerguei as matas do território todas ligadas uma na outra, tudo parte uma da outra. (Zé Fragoso, Revista Terra Vista, 2013).

Quase 10 anos após a publicação do primeiro relatório no fim de 2005, foi finalmente publicado no dia 27 de julho de 2015 o “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Comexatiba”, o texto foi aprovado pelo presidente da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa, que reconheceu os estudos de identificação e delimitação do território, como ocupação tradicional do povo indígena Pataxó. O relatório concluiu que além das ocupações particulares, estão sobrepondo a TI 19,6% do PND, 93,95% do Assentamento Fazenda Cumuruxatiba e 30,37% do Assentamento Fazenda Reunidas Corumbau.

A última vez que estive em Cumuruxatiba foi em novembro de 2015, e é importante ressaltar aqui que desde a publicação do relatório, já correndo o prazo para a contestação do(a)s interessado(a), que o(a)s Pataxó vêm sendo alvo de ações violentas e intimidadoras. Dentre elas está à invasão da aldeia Kaí por homens armados que incendiaram o centro cultural da aldeia, isso ocorreu em agosto de 2015. No centro cultural (figura) havia objetos de uso tradicional e religioso da comunidade. Em setembro mais uma vez sofreram intimidação e violência, quando novamente homens armados em uma das estradas que dá acesso a mesma aldeia, atiraram contra o carro do cacique Timborana. No mesmo mês, uma Kombi que fazia o transporte escolar indígena foi emboscada e além de tiros, o veículo foi incendiado.

Os conflitos que vem ocorrendo têm gerado preocupação e revolta, uma vez que o laudo já foi publicado e a terra reconhecida como território indígena. Instituições de apoio às comunidades indígenas tem procurado alertar as autoridades e Ministério Público a fim de garantir a proteção e segurança das pessoas que habitam as aldeias da TI Comexatibá. Atualmente tramitam na Justiça Federal de Teixeira de Freitas – BA, mais de dez ações de reintegração de posse contra o(a)s Pataxó, das quais 4 são de autoria do ICMBio e 6 do

INCRA, as quais já foram contestas pelo Ministério Público e aguardam decisão da Justiça Federal.



Figura 10. Centro cultural da Aldeia Kaí antes e depois de incendiado em agosto de 2015.³⁶

3.3.1 Metáforas temporais das memórias Pataxó no Território Kaí-Pequi

[...] a história da formiga, eu vô contá ela, uma noite nós tava lá na aldeia, na cabana ali na varanda, aí quando veio uma formiga de lá mordeu neguinha,

³⁶ Imagem disponível no site: www.pradonoticia.com.

aí neguinha gritou: Opa! A formiga me mordeu aqui. Aí eu peguei a lanterna e saí procurando, tava preto assim no chão, aí eu fui até a casa dela, quando eu cheguei de baixo do pé do pau Brasil, aquilo chega tava estalano, chega tava preto, tinha formiguinha de todo tamanho. Aí tinha uma grande lá e eu cheguei e perguntei a ela: mas formiga! Eu plantei esse pé de árvore com tanto carinho, com tanto amor e você vem aqui cortar o que você não plantou? Aí ela virou pra mim e disse: eu tô trabalhano. Eu digo: mais que trabalho é esse que os outro plantam e você corta? Além disso, você tá errada porque você tá com um bocado de criança trabalhando de noite. Aí ela virou e disse: se eu não colocar meus filhos pra trabalhar, elas não aprende a cultura. (Zé Fragoso, informação verbal, 2014).

No início de 2014, estive no quintal³⁷ de dona Jovita, quintal amplo com muitas árvores e bichos que são criados pela família, a casa é compartilhada com seu companheiro Zé Chico, filho(a)s, neto(a)s, bisneto(a)s e outras crianças que são cuidado(a)s por ela, esse mesmo quintal serviu de abrigo para muito(a)s que foram expulso(a)s pelos pistoleiros da retomada na Barra do rio Caí.

Estiveram presentes neste encontro além dos caciques Timborana e Zé Fragoso, Dona Jovita, Cristiane e Dário (aldeia Kaí), seu Manoel Fragoso (aldeia Tibá, esposo de dona Zabelê), dona neguinha - Adelize (aldeia Tibá), Cabocla, Franciele, Xossiane, Ricardo, Cristine (aldeia Kaí), Dona Maria (aldeia Tibá), além das crianças das aldeias, sobrinho(a)s, primo(a)s, filho(a)s do(a)s filho(a)s e Neto(a)s dos caciques e de dona Jovita, entre elas estavam Rian, Lara, Andjwara, Uirã, Luna, Iuri, Tatuí, Cauê, Achilles, Naimi e Taiane.

Conheci o sr. Zé Chico (Cacique Timborana) e dona Jovita (Pajé Escorpião) também em 2011, na aldeia Kaí, depois estive com eles em outras atividades na aldeia e em Cumuruxatiba, além de algumas visitas sempre que estava na vila. A pajé Escorpião é uma mulher sábia, líder de sua comunidade, conhece os segredos das ervas da mata e das rezas, na aldeia Kaí atua na revitalização e fortalecimento da cultura a partir da etnomedicina, ensinando os saberes das curas e rituais a partir das plantas.

Compreendo, após quase dois anos de estudos sobre memória, que o que presenciei nesse dia, no terreiro de dona Jovita, e também o que tenho observado nos períodos de vivências com o(a)s Pataxó, são encontros de diferentes temporalidades, lá estavam representadas nos corpos presentes, as memórias do fogo de 51, do processo de migração da

³⁷ O encontro foi realizado com o objetivo de formalizar junto ao grupo, o(a)s Pataxó adultos e o(a)s Kitoki que seriam co-participantes na pesquisa de doutorado da professora Maria Geovanda Batista, que estuda a subjetividade das culturas de infância Pataxó, seu trabalho foi defendido em 2015.

TI Barra Velha e de outras partes do território tradicionalmente ocupado, das lutas pela reorganização sócio-territorial, das retomadas do ano 2000, e da expulsão da Barra Kaí, marcada pela violência, como recorda a narrativa de dona Maria muito(a)s do(a)s que estavam ali presentes no terreiro, como Cabocla, Xossiane e Ricardo eram crianças quando ocorreu o ataque.



Figura 11. Dona Jovita ministrando oficina de etnomedicina, aldeia Kaí. Acervo: PUTXOP/FABESB/CNPq.

A história contada por seu Zé Fragoso nesse dia, citada na epígrafe deste tópico, traduziu em sua metáfora duas questões fundamentais a respeito da memória. Primeiro a relação entre as gerações e o valor dado pelo(a)s Pataxó a elas. Depois, a respeito da cultura, seus modos de viver no território foram rememorados e destacados, os saberes e a relação com o território e a liberdade que ele permitia quando a terra era de uso comum. Isso ficou muito evidente na fala de dona Neguinha (Adelice Pataxó), ela é da aldeia Tibá, uma das líderes do movimento das mulheres indígenas, é irmã de seu Zé Fragoso, filha de seu Manoel e dona Zabelê. Ao rememorar seus tempos de criança ela disse que “eram tempos felizes, porque eram livres”.

[...] a gente era feliz, porque a gente era livre, a gente podia fazer nossa roça onde a gente queria. Quando nós chegamo praqui, que viemo de Corumbau praqui, nós tinha liberdade de fazer nossa roça ni qualquer lugar, meu pai fazia roça e num faltava nada pra nois dento de casa e nois era umas criança feliz por isso. Num tinha assim como hoje a gente tem, mas a gente era tudo feliz, porque tinha o alimentozinho da gente, tirava tudo da roça, a gente podia pescar, meu pai podia botar mundéu pra pegar as caça pra gente cumê, a gente podia fazer nossa roça onde a gente queria e hoje a gente num tem mais isso, então hoje a gente tá criando nossas criança assim, num outro modo de viver, num era como a gente vivia antes. (Adelice Pataxó, informação verbal, 2014).



Figura 12. Zé Fragoso e Dona Neguinha. Intercâmbio com as comunidades tradicionais do Vale do Jequitinhonha, aldeia Tiba. Acervo: Putxop/FAPESB/CNPq.

“As crianças são nossas raízes, as crianças que cresceram, os adultos devem ensinar tudo que é do mato, erva, madeira... aprender tudo que os velhos ensinaram” afirmou o cacique Timborana, ressaltando ainda a importância que é dada as crianças da comunidade, para que elas possam aprender com o(a)s velho(a)s, mas não só com esse(a)s, mas também “com as crianças que cresceram”, o(a)s adulto(a)s de hoje que tiveram a experiência de outro presente de luta. Além disso, destacou a importância dos registros, e neste sentido observamos

a memória a serviço do conhecimento que aprendido, ensinado e aprendido de novo, “quando eu tiver velho, tem um que vai ficar, tocar o serviço pra frente.”

Dona Jovita também falou da “importância de passar para as novas gerações o sofrimento da luta que passaram, para que pudessem chegar até ali”. Naquele dia ela disse com satisfação, ao lembrar-se do episódio ocorrido na Barra do Caí que “hoje nós temos as leis que corre atrás da gente pra não deixar a gente ficar sofrendo aqueles massacres, daquela época, eu mesma tomei muito tiro mais Zé Chico”, afirmando que “se não fosse a respeito dessas crianças [apontado para as que brincavam no quintal e para o(a)s jovens que estavam ali, que foram crianças que cresceram], nós não tava com nossa luta tão longe, e a respeito dos velho [citando seu Manoel ali presente, dona Zabelê, dona Bernarda, dona Buru, sua mãe]”. Enquanto rememorava e acentuava a importância dos acontecimentos ocorridos no começo do movimento em Cumuruxatiba, dona Jovita jogou em volta dela um saco de balas, como estratégia para “ajuntar” todas as crianças, sua intenção era que elas ouvissem as histórias do(a)s jovens que estavam ali.

Ricardo e Cabocla eram crianças ainda pequenas quando foram expulsos da área retomada e contaram aos *Kitoki*³⁸ suas memórias desses tempos de criança. As lembranças de Cabocla incidem principalmente sobre o episódio da Barra do Caí, “eu lembro pouca coisa, que os pistoleiro vivia aqui no quintal da minha mãe, fazendo fogo na gente. E a nossa infância não foi muito boa não por causa disso, desde quando nos viemo da barra do kaí, que eles fazia fogo na gente, a gente ficava tudo queto dentro de casa”. Já Ricardo lembrou que:

Apesar de ser um tempo tumultuado, apesar do massacre, foi de aprendizado, entendemos o que era a luta Pataxó, das divisões do grupo, importante passar sobre o movimento, quem deu a experiência pros Pataxó de Cumuru, [...] Felicidade de um lado, pelo movimento, da união do grupo. Tristeza pelos conflitos, sair da Barra do Kaí, onde queríamos que fosse a aldeia, perto do rio Caí, a perda dos parentes como Zabelê. A luta tem que continuar, ninguém tem que abaixar a cabeça. Nosso maior bem é a nossa cultura. (Ricardo Pataxó, informação verbal, 2014).

Atualmente Ricardo é professor da Escola Estadual Indígena Kijetxawê Zabelê e enfatizou também a importância da escola indígena nesse processo de aprendizados sobre a cultura Pataxó e sobre o movimento que deu origem a reivindicação do território. Atualmente

³⁸ Nome dado às crianças na língua Patxorã.

estão funcionando duas escolas estaduais indígenas na TI Comexatiba a Kijetxawê Zabelê e a Tanara Pataxó Pequi Gurita, atendem a mais de 500 aluno(a)s entre 2 e 15 anos.

Como tenho observado no processo de construção das etapas da LICEEI, a educação tem sido um importante instrumento de luta política para as comunidades indígenas, para o(a)s professore(a)s e lideranças indígenas que estão se graduando é importante dominar os códigos do espaço acadêmico e de suas múltiplas linguagens, e com isso não deixarão de ser quem são, pelo contrário, buscam o fortalecimento da ação política em suas organizações próprias, na luta pela demarcação de seus territórios e garantias de seus direitos, como o de uma educação intercultural e diferenciada.

No campo da Educação Escolar Indígena e suas relações entre conhecimentos científicos e conhecimento tradicional, em sua etnografia realizada na Escola Indígena Kijetxawê Zabelê, Silva (2014, p.149) discute como as propostas para a EEI vem sendo construídas no Brasil para responder as políticas identitárias que tem se fortalecido com os movimentos negro e indígena, contudo, como aponta o autor essa aderência a política identitária está muito mais no campo do discurso, do que naquilo que é realmente construído com e para as escolas indígenas. Um dos principais empecilhos tem sido segundo suas análises, o diálogo, ou melhor, a falta dele, com a Secretaria de Educação do Estado da Bahia, que impõe uma matriz curricular de base comum, sendo as aulas de cultura, o único momento específico de uma educação indígena pautada nos conhecimentos tradicionais Pataxó.

Retornando a metáfora da formiga, contada por seu Zé Frágoso, o processo de aprender a cultura requer que as crianças estejam ali, vivenciando as práticas, e para tanto o território é parte fundamental e indissociável, ainda que por força da territorialização como apontado por Pacheco de Oliveira (1998) ele(a)s tenham que se reorganizar enquanto grupo social e desse modo revitalizar suas práticas culturais.

Seu Zé Frágoso concluiu a história da formiga, dizendo que:

[...] quando foi no outro dia de manhã chegou a galera, a meninada lá, aí eu contei a história pra eles, da formiga, e com isso nois tava com as muda de café morreno, as muda de café tava morrendo, que o motor tinha quebrado e num tinha água pra molhar. Eu tô precisando pegar essas muda de café pra levar lá pra o ribeiro, pra salvar elas, ceis vão me ajudar? Todo mundo pegou, e o que não aguentava com duas sacolas levava uma, antes de meio dia nós colocamo as muda de café tudo na beira do rio e salvamo as muda de café. A formiga deu o exemplo né, eu fui reclamar ela não gostou. Nós tamo lá e eles estão junto, eles vão aprender também (Zé Frágoso, informação verbal, 2014).

Dito isso, é importante considerar a partir de todas estas falas e metáforas as especificidades dos tempos da memória, embora meu olhar como pesquisadora encontre marcas cronológicas em muitas narrativas apresentadas neste trabalho, não são elas que importam, não é delas que tratam as memórias Pataxó. Importam os seus aspectos afetivos, pois são como se sustentam, importam ausências e presenças, importa o que permanece. É neste sentido, que se pode compreender o tempo específico da memória como o da duração da afetividade, da subjetividade, portanto, que não está sujeito a provas, porque é sentido, embebido de emoção. Tempo denso e extremamente ritualizado (FARIAS, 2012). E uma vez que é duração, está sempre presente.

Nesta perspectiva o trabalho do filósofo francês Henri Bergson, que conferiu um estatuto epistemológico à memória, nos ajuda a compreendê-la neste contexto, em que o conhecimento está em obediência a uma condição vital, que é a vida, ou seja, a memória é a condição do conhecimento. Bergson (1999) também compreende que o corpo é a presença atuante, uma presença que evoca outras presenças, sendo o corpo o instrumento da ação de um ser vivo, é a memória quem mensura a ação desse ser sobre as coisas. Desde que há antigas técnicas mnemônicas – aquele conjunto de ensinamentos que muniu com uma memória artificial e confiável a memória natural notoriamente não confiável – existe uma ligação inseparável entre memória e espaço. O cerne da *ars memorativa* consiste segundo Assman (2011) em *images*, a codificação de conteúdos da memória em fórmulas imagéticas impactantes, e neste sentido a atribuição dessas imagens a locais específicos de um espaço estruturado. A partir dessa qualidade topológica se está a apenas um passo de considerar complexos arquitetônicos como corporificações da memória. “É o passo que vai de considerar espaços como meios mnemônicos a considerar prédios como símbolos da memória” (ASSMAN, 2011, p.170).

Aleida Assman traz uma perspectiva interessante ao tratar da memória dos locais, primeiro porque uma memória que se recorda dos locais, está por si só situada neles, e porque aponta a possibilidade de que os locais possam tornar-se sujeitos, portanto, portadores de recordação. E “mesmo quando os locais não têm em si uma memória imanente, ainda assim fazem parte da construção de espaços culturais da recordação muito significativos” (ASSMAN, 2011, p.318). Isso porque solidificam e validam a recordação, na medida em que

a ancoram no chão, mas também por corporificarem uma continuidade da duração que supera a recordação de indivíduos, épocas e culturas, que está materialmente concretizada em artefatos.

Além disso, a força simbólica que os atores sociais conferem aos locais parece ter algo a ver com a memória. No caso Pataxó, os locais corporificam para o observador uma memória de que ele na verdade participa como indivíduo, mas que o transcende amplamente. Nesses locais, amplia-se o indivíduo na direção das memórias da família, e aqui se cruza a esfera de vida do indivíduo com as memórias dos outros indivíduos que a integram.

Em nossa interpretação o nexos memória e espaço para o(a)s Pataxó está relacionado sobretudo as narrativas míticas, já discutimos no capítulo anterior o território em análise como um lugar de paisagem míticas, no próximo capítulo essa dimensão voltará a ser discutida, pois durante uma visita ao Monte Pascoal, pude observar que grande parte do território Pataxó encontra-se povoada de lendas e mitos, e que essas narrativas fazem parte da tradição cultural do grupo e que esse pensamento mítico é uma forma de explicarem aspectos essenciais de sua realidade. Nessa perspectiva, a dimensão simbólica da cultura Pataxó será abordada como uma linguagem ritual a partir do ritual do *Awê*, em que se atualizam performances e práticas que recordam a presença Pataxó nesse espaço e seu movimento de territorialidade, principalmente após o Fogo de 51, com memórias que estão escritas nos corpos, em suas pinturas corporais e na arte Pataxó como um todo que compõe sua cosmologia.

4 MEMÓRIAS CORP(O)RAIS: ARTE E *PERFORMANCE* NA PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES PATAXÓ NO TERRITÓRIO TRADICIONAL DO MONTE PASCOAL

O corpo é fonte de produção do saber-sabor, das potências e das ciências produzidas pelas sensações, pela intuição, pela razão, pela emoção e pela imaginação. É fonte que nos liga, desliga e religa ao Outro, às coisas, aos seres e aos objetos. Terra das percepções e das marcas assinadas pela vida. É espaço-tempo vastamente explorado por nossos sistemas “incorporados” nos territórios nômades das nossas lembranças e memórias ancestrais indígenas e africanas, que nunca esqueceram de cultivarem seus corpos (BATISTA, 2004, p.220).

De acordo com Pierre Bourdieu (1996), o ser social é aquilo que foi; mas aquilo que uma vez foi, ficou para sempre inscrito não só na história, o que é óbvio, mas também nas coisas e nos corpos, é neste sentido que concluímos o percurso da pesquisa aqui apresentada. Este capítulo traz a discussão que finaliza, ao menos nesta etapa, o que pensávamos inicialmente como hipótese de pesquisa, ou seja, interpreta e analisa o papel da memória na produção das identidades indígenas Pataxó no Território Tradicional do Monte Pascoal, principalmente no Território Kai-Pequi em Cumuruxatiba, na dimensão de simbólica da cultura em diálogo com linguagem, nas pinturas, nos corpos e nos rituais.

Como apresentado nos capítulos anteriores, todo o caminho que percorremos até aqui, buscou elucidar como a memória está entrelaçada às histórias oficiais em disputa que emergem ora como esquecimento ou não reconhecimento principalmente à questão territorial das culturas locais, e quando abordada a partir das histórias indígenas, se mostra inscrita nas paisagens, nos lugares sagrados de emergência do Povo Pataxó, daí a sua relação com este território e as lutas empreendidas pela garantia da posse das terras que tradicionalmente ocupam na região Extremo Sul da Bahia.

Como indicamos no capítulo anterior esta memória não se apresenta apenas sob a forma de um Patrimônio material, territorial, seja ele evocado e reivindicado pelo Estado-nação ou pelo(a)s próprio(a)s indígenas, e além das paisagens e de seus geosímbolos, podemos inferir que esta memória está presente sobretudo nos seus modos de viver, na expressão da própria cosmologia Pataxó, nos cantos, nas danças, em suas metáforas como forma de aprender e ensinar a cultura e nos corpos, nas pinturas, nos colares que carregam, nas penas, tudo é expressão e marcas de pertencimento a um espaço de produção simbólica, daí o título deste capítulo, “Memórias CorpOrais”, pois não se trata apenas de uma

interpretação da memória a partir do oral para o escrito, mas uma interpretação que passa pela observação do corpo, e das escritas nele – suas memórias incorporadas, suas *performances* e pela oralidade – pelos cantos, pela fala, para depois se tornar escrita.

Para dar conta da discussão pretendida, seguiremos à concepção de uma abordagem ritual numa perspectiva etnográfica, como apontada por Mariza Peirano em *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Primeiro pelo entendimento de que a antropologia se desenvolve por meio do diálogo entre teoria e etnografia, um procedimento que tem por base a relação que o(a) pesquisado(a)r estabelece com seus dados, nos tipos de eventos de que participa ou que reconhece como significativos. Vários autores foram e ainda têm sido referência para trabalhos etnográficos, nos quais Marcel Mauss, Malinowski, Lévi-Strauss e Clifford Geertz são citados como base para o entendimento do que é etnografia. É preciso salientar que ainda que tenhamos tomado como inspiração metodológica a obra de Clifford Geertz, nosso trabalho não se trata de uma etnografia nos termos clássicos antropológicos, pois não se trata de uma imersão em campo para uma descrição densa de uma cultura, em uma análise microscópica como sugere o próprio Geertz (1989, p.15), mas trata-se de uma interpretação de uma dimensão simbólica da cultura Pataxó que é a memória. Uma reflexão feita a partir da análise de documentos e das observações realizadas entre 2010 e 2015, desde os trabalhos desenvolvidos na graduação até esta fase de conclusão do mestrado.

Peirano (2001) entende que os rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, isto porque há uma ordem que os estrutura e um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes. Segundo a autora

Em razão da ênfase na perspectiva etnográfica é preciso salientar que não compete aos antropólogos definir o que são rituais. “Rituais”, “eventos especiais”, “eventos comunicativos” ou “eventos críticos” são demarcados em termos etnográficos e sua definição só pode ser relativa – nunca absoluta ou *a priori*; ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (PEIRANO, 2001, p.9).

Desse modo, focalizar rituais é dar conta de uma ação social, uma ação que se realiza em contextos de visões de mundo, cosmologias em que se comunicam os indivíduos, seres humanos, humanos e natureza, humanos e outros espíritos. Neste sentido, é importante considerar que os eventos e rituais são tomados não como objetos em si, pois o foco é a memória, mas como uma abordagem, um instrumento de análise, uma vez que eles põem em

relevo e justificam o que já é de algum modo usual em uma cultura, em um grupo social, e se torna uma ferramenta analítica interessante na medida em que possibilita identificar agentes e práticas socioculturais que os constituem.

Além disso, foi a partir desta concepção que pudemos depreender de que maneiras a linguagem se torna e é parte da cultura, esta intersecção se dá de acordo com Peirano (2001) na medida em que a linguagem demonstra que é possível agir e fazer coisas com palavras, ou seja, a fala é um ato de sociedade tanto quanto o ritual (PEIRANO, 2001). A consequência desta constatação é que a antropologia em suas diferentes correntes e modos de interpretar e descrever culturas sempre incorporou, de forma explícita ou implícita, uma teoria da linguagem.

A teoria da linguagem dominante foi por muito tempo a de Ferdinand de Saussure, que enfatizou à estrutura e à arbitrariedade do signo linguístico como definidoras da linguística, estabelecendo assim o caráter social da língua, permitindo analogias entre códigos. Mas, o paradigma Saussuriano tornou-se restrito em relação aos rituais, uma vez que neles a dimensão da ação é visto como o mais importante. As implicações desta teoria, segundo Peirano (2001, p.28), podem ser percebidas em Lévi-Strauss, que adotando a abordagem estruturalista seguiu as ideias de Saussure ao considerar como especular a relação entre gramática (linguagem) e a cultura.

A dimensão da ação à linguagem veio com o filósofo Charles Peirce, isto na medida em que, em suas discussões, elegeu como foco análise a *performance* dos signos, portanto priorizou a dimensão pragmática das trocas de sentido. Além dele destaca-se também o linguista Jakobson que enfatiza a linguagem enquanto *uso*. É preciso considerar, porém, que este último se insere no esquema fonológico herdado de Saussure, enfatizando a dimensão sistêmica-estruturante, ou seja, a sintaxe. Mas foi John L. Austin (1990) que conferiu à ação na linguagem um lugar central às discussões. Perseguindo os rastros da teoria do significado como uso legada da filosofia da linguagem de Wittgenstein, o autor britânico rejeita a ideia de que os enunciados apenas “descrevem” situações. Para ele, as palavras são atos e podem ser referenciais.

A partir desta compreensão é que focalizamos nosso interesse na ação, nas diferentes *performances* e na linguagem com tal, por concordar que “o ato e o processo têm uma dimensão teórico-política que nasce da temporalidade do evento, da criatividade do vivido, da perda e do ganho inevitáveis do instante histórico” (PEIRANO, 2001, p.10). Entendendo que

ao pesquisador deve caber apenas a sensibilidade de detectar o que são e quais são os eventos especiais para os nativos (PEIRANO, 2001) é que destacamos das observações que fizemos alguns momentos e eventos que consideramos passíveis de nossa interpretação a partir da abordagem proposta.

Consideramos importante para esta análise a visita que fizemos ao Monte Pascoal na companhia do(a)s Pataxó, onde foi possível observar *performances* e práticas rituais como o *Awê*, parte fundamental da cosmologia Pataxó interpretada aqui como uma linguagem ritual. Estas observações não se resumiram em descrições de como as ações expressivas humanas acontecem simplesmente, mas nos atentamos, sobretudo, às representações e proposições que fizeram e fazem com que estas ações aconteçam.

Este capítulo passa ainda pela discussão da arte Pataxó, e da cultura como patrimônio imaterial. O foco da discussão de memória incide principalmente sobre as escritas do corpo, o corpo como expressão das histórias e memórias Pataxó, analisando principalmente as pinturas corporais e a partir delas apontar, por exemplo, a relação dos membros do grupo com seu território e o movimento de territorialização como consequência do Fogo de 51.

A arte tem sido uma das áreas muito exploradas pela antropologia ao lado de estudos sobre cosmologias e xamanismo, ela possibilita segundo Vivas (2010) a compreensão da construção social e individual das sociedades indígenas, sendo possível entender a partir dela como cada grupo expressa sua visão de mundo e de si mesmo nesse mundo. Esta discussão, contudo, implica um ponto delicado a ser destacado pela autora. Trata-se da ideia de obra de arte, um conceito ocidental das sociedades industriais que estão distantes das realidades indígenas. No entanto, Vidal (2000, p.283) afirma que o processo estético não é inerente ao objeto, mas está ancorado, sobretudo na ação humana, para a autora qualquer manifestação artística possui em sua essência a qualidade de obra de arte. Neste sentido, enquanto ação humana, as manifestações culturais indígenas podem ser consideradas arte em sua qualidade, esta noção está presente também nas ideias de Berta Ribeiro (1989).

A arte indígena Pataxó, presente em seu cotidiano, comunica esteticamente ao mesmo tempo em que reflete sua identidade como poderá ser observado neste capítulo. Analisamos aqui a dimensão da arte Pataxó no diz respeito ao seu ritual e principalmente nas pinturas corporais, escritas do e no corpo de suas memórias sociais.

Para dar conta dessa proposta, nos debruçamos sobre o material produzido durante as atividades desenvolvidas no Território Tradicional do Monte Pascoal pelos projetos A

academia vai à aldeia, Putxop/FAPESB/CNPq e LICEEI. São relatos etnográficos e observações desenvolvidas no período que corresponde aos anos de 2010 a 2015: intercâmbios interculturais, seminários e oficinas de Educação Escolar Indígena, Direitos Territoriais, *Mãgute* – culinária tradicional Pataxó, *Hãmyá* – as rodas de *Awê*, Etnomapeamento, aulas de campo da LICEEI em Cumuruxatiba e no Monte Pascoal, além dos acervos fotográficos dos projetos citados.

4.1 IDENTIDADE E *PERFORMANCE*: AS MEMÓRIAS CORPORAIS E O PATRIMÔNIO IMATERIAL

A cultura em seu sentido antropológico transcendeu a noção de refinamento intelectual (aquela “cultura” que tem como adjetivo “culto” e não “cultural” e que ainda é uma acepção comum do termo) da qual descende, sendo igualmente capaz e se afastar das ideias progressivistas de “civilização” a que já esteve tão ligada (SAHLINS, 1997, p.41). Para Sahlins é somente a partir do estudo da cultura que podemos compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue, ou seja, a organização da experiência da ação humana por meio de sistemas simbólicos. Sahlins afirma ainda que as pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significado, significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas.

[...] um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada, pois não há diferença, quimicamente falando. Nenhum outro animal, tampouco, organiza os fundamentos afetivos, as atrações e repulsões de suas estratégias reprodutivas a partir de significados, [...]. Essa ordenação (e desordenação) do mundo em termos simbólicos, essa cultura é a capacidade singular da espécie humana (SAHLINS, 1997, p.41).

Neste sentido é que consideramos que o patrimônio cultural indígena no Extremo Sul da Bahia não se limita ao seu aspecto material, no que diz respeito às terras indígenas em disputa na região. Há, sobretudo, uma dimensão da produção não material e estritamente simbólica da cultura Pataxó no Território Tradicional do Monte Pascoal, que foi evidenciada neste trabalho pelo uso da linguagem: a tradição oral, os mitos, os cantos, a cosmologia e principalmente os saberes. À luz dessa mesma prerrogativa Bessa Freire (1998) propõe uma

reflexão sobre patrimônio cultural que esteja relacionada com a questão da memória e da identidade.

As dimensões que estabeleceram o que deve ser considerado como patrimônio imaterial, foram criadas no ano de 2000, pelo decreto federal 3551³⁹, são elas as celebrações, os saberes, as formas de expressão e os lugares expressivos das diferentes identidades conformadoras da diversidade cultural do país. A institucionalização das dimensões imateriais das culturas dá margem para que não apenas os ícones de uma cultura oficial, católica e etnocêntrica, sejam declarados patrimônio cultural de um Estado ou nação, mas possibilita que toda uma gama de fatos culturais de diferentes tradições se tornem potencialmente patrimonializáveis (VIANNA E TEIXEIRA, 2008, p.2).

Larraín (2009) chama de patrimonialização o fenômeno de reconhecimento institucionalizado de elementos, objetos, manifestações ou práticas no marco dos discursos emitidos desde instâncias legitimadas como a UNESCO ou os ministérios de cultura de diferentes países, assim como suas repercussões e atividades derivadas na esfera das políticas públicas (LARRAÍN, 2009, p.210).

As manifestações artísticas indígenas, que se expressam através de artefatos e grafismos, têm sido alvo, no Brasil, de algumas iniciativas positivas, em um contexto mais amplo de proteção dos patrimônios culturais indígenas, embora permaneçam incompreendidas e desvalorizadas pela maioria dos brasileiros. De acordo com Velthen (2010) não é possível uma definição homogênea para arte indígena, uma vez que a dimensão simbólica da arte nas diferentes culturas indígenas é partilhada com outros componentes culturais, devemos falar, portanto em artes indígenas produzidas em diferentes contextos e por diferentes etnias. Nessas sociedades, os enunciados estéticos vêm sancionar determinada visão de mundo que, em contextos variados, participa da definição das pessoas, assim como de suas relações e produções. A elaboração do corpo passa pela pintura com tintas de base vegetal, adornos plumários e de outros materiais e também pelo corte de cabelo.

³⁹ O decreto federal institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro. Este registro se fará em 4 livros, a saber: Livro I de registro dos Saberes, onde deverão ser inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro II é de registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; Livro III de registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas e o Livro IV de registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

Bessa Freire (1998) considera como patrimônio cultural indígena além da dimensão simbólica da linguagem, também os seus grafismos e desenhos, os diferentes adornos como a arte plumária, as pinturas corporais, cestaria e outros artefatos utilizados pelos diferentes povos indígenas brasileiros em seu cotidiano. Para discutir esta dimensão simbólica da cultura Pataxó como patrimônio, nos atentando para a relação estabelecida nesta dimensão entre a memória e a produção de sua identidade étnica é que se torna possível no caminho traçado até aqui, apontar a performatividade como um acontecimento que desloca a ênfase da identidade como descrição, ou seja, como aquilo que é ou já está determinado, para a ideia de “tornar-se”, uma concepção que considera a identidade como movimento e transformação (Silva, 2005). É desse modo, que o conceito de *performance* não se limita a descrever como as ações expressivas humanas acontecem, mas atenta, sobretudo, as representações e proposições que fazem com que elas aconteçam.

Na perspectiva de Richard Bauman, a *performance* oferece um enquadre que convida a reflexão crítica dos processos comunicativos, pois uma dada *performance* pode estar ligada a vários eventos de fala que a precedem e sucedem como: performances passadas, leituras de textos, negociações, ensaios, fofoca, relatos, críticas, desafios, performances subsequentes, e similares. Segundo o autor, uma análise adequada de uma única *performance* requer estudos etnográficos sensíveis a como sua forma e significado são índices de uma gama mais ampla de tipos de discursos, alguns dos quais não são enquadrados como *performance*. Contudo, esta pesquisa não está centrada especificamente nos estudos da *performance*, desse modo não farei aqui uma exegese do conceito do ponto de vista socioantropológico, apenas ressaltar alguns de seus aspectos relevantes principalmente no que tange a questão da identidade.

Destaco que esse movimento da *performance* pode ser observado por exemplo nos usos dos nomes indígenas, o(a)s Pataxó geralmente possuem um nome em português e um nome indígena, atualmente é comum o uso e registro civil apenas do nome indígena, mas são também muito comuns os usos dos nomes em português, o registro civil somente de nomes em português pode estar ligado segundo Silva (2014) ao fato de que encontraram dificuldades de se registrar e fazer uso de nomes indígenas nas crianças Pataxó após o Fogo de 51.

Atualmente no Território Kaí-Pequi em Cumuruxatiba, os usos de nomes indígenas e não indígenas estão ligados a um processo de negociação entre o grupo étnico em sua relação com a sociedade regional não índia. Se declarar índio(a) Pataxó e utilizar o nome indígena é uma questão de negociações que

[...] acontece geralmente nos momentos de retomadas dos territórios, na relação com os turistas; bem como na cobrança de políticas públicas frente ao Estado. Tendo plena consciência da hora de recuar-se e adotar o nome português, na relação com o fazendeiro, o pousadeiro, aquele não muito sensível a tais questões étnicas (SILVA, 2014, p.129).

Como o(a)s Pataxó se movimentam em suas teias de relações, internas e externas, podemos considerar que terem um nome “indígena” e um “português” se constitui um tipo de *performance*, na qual o “tornar-se” Pataxó no momento da afirmação do nome indígena diante do Estado e da sociedade não índia, caracteriza também a produção de sua identidade indígena no *aqui e agora*.

Para Vianna e Teixeira (2008), a dimensão imaterial da cultura é inapreensível a não ser na fugacidade de seu acontecimento. Ou seja, toda e qualquer autenticidade só pode estar fincada no *aqui e agora* de cada *performance* realizada. O que é autêntico, desse ponto de vista, seria o real materializado ou concretizado num dado momento. Neste sentido, compreendem o(a)s autore(a)s que embora o fato cultural denominado patrimônio imaterial possa ser entendido enquanto sistema de práticas tradicionais reconhecidas e transmitidas entre as gerações ao longo de um tempo, desempenhando um papel na produção de suas identidades, sua autenticidade não está na origem bem localizada ou apenas conjectural, mas está em cada recriação singular e expressiva de um *aqui e agora* vivido pelos membros do grupo em cada *performance*.

4.2 “ÍNDIO PATAXÓ O QUE VEIO FAZER AQUI? EU VIM SUBIR O MONTE, NA TERRA QUE EU NASCI!”

De cima daquele Monte, lá do alto avista o mar. A baliza do Brasil é o Monte Pascoal, a baliza do Brasil é o Monte Pascoal. (Chula Pataxó)

Simon Schama (1996), em suas análises sobre a relação entre paisagem e memória, concluiu que a nossa tradição ocidental de paisagem é o produto de uma cultura comum, uma tradição que segundo ele foi construída a partir de um rico depósito de mitos, lembranças e muitas obsessões. Acontece que não costumamos nos atentar a eles, ou não nos importamos

por que se tratam de cultos de outras culturas como as nativas, tratamos de construir outros mitos que representem determinados lugares, sagrados para alguns e para outro(a)s nem tanto.

Considero o Monte Pascoal um desses espaços, onde lugares sagrados foram cobertos com o adubo da modernidade que transforma uma floresta, por exemplo, em um “parque da natureza selvagem”. Em uma passagem de seu texto, Schama afirma constar aos historiadores a preocupação de chegar ao passado através de textos, às vezes de imagens, “coisas que colhem, sem nenhum risco, na redoma das convenções acadêmicas; devem olhar, mas não tocar” (SCHAMA, 1996, p.33).

Considerando a importância dos textos, e também das imagens, mas principalmente a necessidade de “vivenciar o local”, e usar “o arquivo dos pés” como apontou Schama (1996), foi com esta perspectiva que pude vivenciar a experiência de subir o Monte Pascoal ouvindo do(a)s Pataxó as histórias sobre ele, desde a parte da estrada onde o asfalto sempre rompe, formando um desvio no meio do caminho, onde habitam encantados que não permitem que o asfalto se mantenha sem esse desvio, até o “oco” da montanha que é também habitada por encantados, por isso o som emitido quando pisamos com força em sua superfície.

A visita ocorreu em fevereiro de 2015, e foi organizada no contexto de uma semana de aulas da LICEEI. Saímos numa manhã de domingo de Teixeira de Freitas, onde se localiza o Campus X da UNEB, um dos polos do curso, o(a)s estudantes, monitores(a)s (Zina, Yasmin, Quétine, Vanessa), secretário(a)s (Lúcia e Raoni) e 4 professore(a)s, (prof. Silvio, prof.^a. Regina, prof. Wilson) e o professor de geografia, Gileno, que tinha interesse especial na atividade, porque durante a semana havia trabalhado com a turma da área de ciências humanas questões morfológicas do solo, vegetação, relevo, formações rochosas e etc. A subida ao Monte Pascoal seria uma espécie de aula prática, onde poderiam ser observados na natureza daquele ambiente as características físicas trabalhadas em sala na disciplina de geografia.

Além do(a)s Pataxó dos territórios de Coroa Vermelha, Barra Velha e Comexatiba, haviam ainda estudantes das etnias Tuxá, Pankaru, Pankararé, Cantaruré, Kiriri, Xukuru, Kaimbé, Tupinambá e Pataxó Hã Hã Hãe. Algum(a)s estudantes optaram por não participarem das atividades por motivos diversos, principalmente as mulheres que estavam com crianças pequenas.

O dia estava nublado, saímos logo ao amanhecer, o PNMP está localizado a uma distância de pouco mais de 100 km de Teixeira, a viagem não foi tão longa, paramos a meio

caminho para tomar café e logo seguimos novamente pela BR 101, próximo a Itabela entramos direita numa área que já é parte do Território Pataxó, assim eles afirmaram logo que saímos da BR e entramos por um caminho estreito de asfalto. Juliana Pataxó, filha de um dos sobreviventes do Fogo de 51, e um dos líderes Pataxó que ajudaram a construir a aldeia Boca da Mata no território de Barra Velha, ainda dentro do ônibus, nos contou algumas histórias sobre aquele território, para muito(a)s estudantes ali, era a primeira vez que visitavam aquela região principalmente para as etnias do norte da Bahia e também era a primeira que subiriam o monte, assim como para mim.

Quando passamos por um trecho da estrada estreita, notamos um pequeno desvio, o asfalto se interrompeu dando lugar a uma pequena área de vegetação, o asfalto foi obrigado a contornar para continuar a estrada. Segundo Juliana, trata-se de um lugar encantado, habitado por espíritos, que não permitem que o asfalto se mantenha, “eles fazem o asfalto, ele quebra, e só quebra nesse trecho, meu pai conta que isso é um aviso, que aqui é uma terra encantada e o asfalto não vai ficar aqui”. O professor de geografia, deu uma explicação geomorfológica para o asfalto não se manter firme naquele trecho, o(a)s Pataxó sorriram ao ouvir sua explicação, e Juliana continuou a contar suas histórias⁴⁰.

Quando chegamos na entrada do PNMP, na guarita do parque, por volta de 8:00 horas da manhã, encontramos a aldeia Pé do Monte, algumas casas a beira da Guarita, onde moram algumas famílias Pataxó, que comercializam seus artesanatos e também atuam como guias, conduzem o(a)s visitantes pelas trilhas até o topo do monte, e contam as histórias Pataxó naquele local. Edimarcos Pataxó que também mora em Boca da Mata havia avisado aos seus parentes que iríamos, então alguns Pataxó da aldeia Pé do Monte já nos aguardavam e nos recepcionaram, além deles os funcionários do Parque que também são indígenas.

Após o desembarque de todo(a)s e enquanto aguardávamos na entrada da guarita, Edimarcos chamou a mim e ao secretário da LICEEI em Teixeira, Raoni, para colocar uma questão, é que a entrada no PNMP é paga, uma taxa de R\$ 20,00 cobrada pelo ICMBio para a manutenção da área. Não sabia da cobrança desse valor, e como já havíamos informado ao pessoal da aldeia sobre a visita, acreditamos estar tudo certo para a visita, logo nem eu nem Edimarcos havíamos comunicado a nenhum do(a)s estudantes que deveríamos pagar algum

⁴⁰ É importante ressaltar que a explicação dada pelo professor não tinha como objetivo desconsiderar a explicação mítica apresentada pelo(a)s Pataxó, mas como a proposta era uma aula de campo no Monte, cabia a ele estas explicações em diálogo com o conteúdo ministrado durante a semana.

valor para entrar ou para subir o Monte, Edi (como costumamos chamá-lo) então decidiu argumentar com o(a)s funcionários que fazem esta recepção dizendo: “somos todos professores aqui, somos todos indígenas, essa área é dos Pataxó e de todos os parentes, não vamos pagar para entrar em nosso território”. Podemos assinalar aqui uma análise possível de uma *performance* a partir do que afirma Bauman sobre os diferentes discursos produzidos em processos comunicativos.

Observei esta fala e a anotei, esse foi um dos momentos que considerei importante registrar, pois naquele espaço e diante de mim e do secretário da LICEEI, Raoni, estavam no processo de negociação dois indígenas, mas de lados diferentes enquanto um estava cumprindo o papel de agente do Estado, como funcionário do Parque Nacional, logo cobrando a taxa de manutenção de índios que moravam nas aldeias daquele território, e o outro se afirmava professor indígena e como tal não poderia pagar para entrar num área que pertence ao seu povo.

Conversamos por mais algum tempo, informamos da cobrança da taxa a outro(a)s estudantes que se posicionaram da mesma forma, que não pagariam para entrar no Território do Monte Pascoal. Após essas conversas os guardas do Parque concordaram que não pagaríamos a taxa cobrada pelo ICMBio. Fomos acompanhados na visita por um dos Pataxó que nos recepcionou quando chegamos, como ele trabalha como guia levando visitantes ao topo do monte, e nesse dia se dispôs a nos acompanhar, arrecadamos entre todos o(a)s que estavam presentes uma quantia simbólica e lhe demos como contrapartida. Edi nos contou que além da venda do artesanato ele fazia o serviço de guia para complementar a renda da família.

Resolvido o problema da taxa, assinamos o livro de registros de entrada e do lado de dentro, o(a)s Pataxó junto aos outro(a)s parentes das outras etnias da Bahia se organizaram para dançar o *Awê*, um ritual antes de iniciarmos a caminhada, nós monitorea(s) e professores(a)s também fomos convidados a participar. Desde o início de minhas experiências com o(a)s Pataxó que aprendi a respeitar a roda do *Awê* como um momento sagrado, e que deveria participar dele apenas quando fosse convidada, fui aos poucos entendo como funciona, algumas vezes pessoas que não são do grupo são convidadas a entrar da roda no início, ainda no momento da oração, outras vezes após os primeiros cantos quando a roda já está em movimento.



Figura 13. Ritual do Awê antes da subida ao Monte Pascoal em fevereiro de 2015. Acervo: LICEEI.

Esse Awê foi especialmente importante e simbólico, primeiro porque se tratava da presença da maioria das etnias indígenas da Bahia com pelo menos um representante ali no Território do Monte Pascoal, e também porque ainda que aquela região tenha sido retomada, e mesmo que tenham sido o(a)s Pataxó que nos receberam, na condição de funcionários do parque ou representando a aldeia, as marcas do Estado estavam ali também, e o poder que ele exerce sobre aquele território, por mantê-lo na condição ainda de tombamento como Parque Nacional de preservação, e pela *performance* dos Pataxó que trabalham como funcionários.

Logo que foi formado o círculo, todos se agacharam para a oração inicial, uma referência ao lugar de pertencimento, a aldeia e uma saudação a Tupã. Em seguida, o círculo começou a se movimentar no sentido anti-horário como mostra a figura, ao som dos maracás, um instrumento feito de “cabaça” que levam nas mãos enquanto marcam o ritmo e o passo na dança, neste dia o(a)s Pataxó começaram a dança, cantando uma chula com a pergunta que dizia “Índio Pataxó o que veio fazer aqui? A resposta a pergunta: **Eu vim subir o monte na terra que eu nasci!**”. E continuaram

Índio Pataxó o que veio fazer aqui? Eu vim subir o monte na terra que eu nasci! De cima daquele monte lá do alto avista o mar, de cima lá daquele

monte lá do alto avista o mar, a baliza do Brasil é o Monte Pascoal, a baliza do Brasil é o Monte Pascoal! (Chula Pataxó, Ritual do Awê – Monte Pascoal, 2014).

Esse primeiro momento do ritual, foi marcado de uma forma intensa, a batida do maracá, a marcação do passo, e esse primeiro canto principalmente, soaram para mim como uma afirmação de quem eram, ou a que lugar ele(a)s pertenciam, do que foram fazer ali naquele espaço, nas palavras e na dança ele(a)s cantavam e dançavam seus antepassados, as memórias atualizadas naquele presente, incorporadas no seu costume cultural de cantar e celebrar seus territórios de paisagens míticas e dos corpos.

As chulas que cantaram em seguida diziam dessa celebração, uma delas muito animada, onde todo(a)s o(a)s que participavam da roda giravam o corpo no círculo enquanto dançavam *“passarinho tá cantando, oh passarinho tá cantando! Com seu canto bonito oh lê lê, com seu canto bonito oh lá lá, chama rá rá oh lê lê, chama rá rá oh lá lá...”* nessa chula os homens cantaram a primeira parte e as mulheres cantaram a segunda, enquanto cantavam a segunda parte, giravam os corpos na roda fazendo um movimento com os braços para cima e para baixo em forma de asas, como se fossem pássaros.

Tal observação nos leva a considerar como no ritual apresentado pelo(a)s Pataxó (e demais etnias ali presentes – mas quem comandou o ritual e os cantos foram em sua maioria Pataxó) – a simbiose homem/natureza/espiritualidade, mundo natural e mundo espiritual é completa e não compartimentada como nas sociedades capitalistas urbanas (VALLE, 2000), cantar e dançar como pássaros no território do Monte Pascoal é um indicio dessa relação. A explicação para esta relação simbiótica estaria numa aproximação étnica entre Pataxó e Maxakali, é a partir de dados etnográficos sobre os Maxakali que podemos pensar também a origem da palavra que dá nome ao grupo aqui em destaque. Como já citamos Pataxó e Maxakali pertencem ao mesmo tronco e família linguista, tal aproximação foi indicada por Valle (2000) que concluiu que muitos termos em Patxorã são correlatos a termos na língua Maxakali, indicando diferenças de ondem fonética ou fonológica, como por exemplo, Txôpai, o criador para o(a)s Pataxó, e Topá, o criador Maxakali.

Segundo Alvares (1992), o termo Maxakali *yãmiyxop* designa um panteão de espíritos, todo um além da cosmologia Maxakali que determina os ciclos cerimoniais do calendário do grupo. Numa tradução literal *yãmiy* quer dizer espíritos e *xop* grupo, nesse sentido, além de um grupo de espíritos os *yãmiyxop* são também espíritos do grupo, ou ainda os próprios

rituais. Na interpretação da autora, no momento da realização dos *yãmiyxop* existe felicidade e paz para todos, *yãmiy* ou humanos, as entidades espirituais relacionam-se com os animais, principalmente com os pássaros, mas não possuem aspecto animal, apenas tem uma natureza canora. Os cantos são abertos e fechados por assovios de pássaros, papagaios e araras (ALVARES, 1992, p.106).

Os *yãmiy* estão divididos em catorze grupos de *yãmiyxop* parentes e cada um possui um nome, os *putuxop* são um desses grupos de espíritos estudados pela autora. De acordo ela, os *putuxop* são pássaros da família dos periquitos, papagaios e araras. Valle (2000) afirma que aí estaria a relação, nos *putuxop* estaria a indicação da origem do nome Pataxó, Paraíso (1998) também estabelece esta relação. Neste sentido, além dos elementos fundamentais como água e terra, o(a)s Pataxó também se apresentam como um povo ligado espiritualmente ao ar, uma vez que os *yãmiy putuxop* são pássaros, cantores por natureza (VALLE, 2000, p.130).

Após terem cantado e dançado mais algumas chulas, desfez-se o círculo e o professor que acompanhava a turma da área de ciências humanas juntou o seu grupo para algumas instruções do que deveriam observar a partir dos conteúdos que haviam trabalhado em sala, enquanto ele instruída o(a)s estudantes, ficamos conversando com um grupo de estudantes e algumas monitoras, nessa conversa Awoy de Coroa Vermelha, dizia como se localizavam na mata, das marcas nas árvores que deveriam ser observadas, nas trilhas, na posição do Sol.

Após essa conversa inicial, seguimos em direção ao monumento da resistência construído pelo(a)s Pataxó, está localizado a alguns metros da entrada principal, o contorno do mapa do Brasil no centro, ao redor estão 5 hastes de metal que formam arcos sobre o mapa, no centro está uma árvore. Nele estão inscritos os nomes de mais de 200 etnias indígenas, representa estas as que resistem ainda hoje e as inúmeras outras etnias que foram extintas como consequência dos processos violentos de colonização. De acordo com o(a)s Pataxó, esse monumento foi construído para ser colocado em Santa Cruz Cabralia onde todos os anos ocorrem as comemorações do “descobrimento”, mas não deu certo de ficar lá e então foi levado para o Monte Pascoal.



Figura 14. Monumento de resistência e em memória dos povos indígenas brasileiros que foram extintos. Foto: Tamires Pereira.

Depois de passarmos pelo monumento da resistência, seguimos em direção ao topo do monte, a trilha é estreita, chovia um pouco e havia muitas folhas secas no chão, às quais ficavam escorregadias à medida que molhavam, tornando o percurso um pouco complicado, mas seguimos mesmo assim, subindo aos poucos, parando para descansar e para ouvir histórias. Quando pisamos firme na superfície do Monte ouvimos um som oco dentro da montanha. Esse som seria porque no monte habitam os encantados da natureza, em seu centro não há outra matéria se não os espíritos que habitam o monte.

Na metade do caminho as nuvens começaram a se deslocar, permitindo que víssemos a mata no entorno do monte, ainda chovia, mas continuamos a subida, que se tornava cada vez mais íngreme, em alguns pontos de observação da para ver uma área não tão distante com

plantações de monocultura de eucalipto, da para observar os rios e a leste o mar, há uma parte no topo do monte onde é possível avistá-lo, longe. No topo tem uma área plana rodeada por árvores que permite que quem suba possa descansar, e toda superfície é coberta pela mata atlântica, do início da subida até o topo.

Depois de um tempo lá em cima, admirando cada canto daquela paisagem e partilhando com o(a)s índio(a)s do norte da Bahia o fascínio daquelas matas, descemos com o(a)s indígenas do norte, Tuxá, Kiriri e Kaimbé da região de Rodelas, Paulo Afonso e outros municípios convivem com outras paisagens, convivem com o sertão, onde aprenderam outros modos de se relacionar com seu território e de praticarem suas culturas.

A decida foi um pouco mais difícil, as folhas mais molhadas e a lama tonaram o percurso mais escorregadio, mas chegamos lá embaixo sem maiores problemas, depois que todo(a)s desceram, comemos junto(a)s, almoçamos e em seguida o cacique da Aldeia Pé do Monte, Braga, se juntou ao grupo e contou um pouco de sua história, sobre as retomadas na região, em sua fala citou a relação do(a)s Pataxó com o(a)s Maxakali, que se encontravam ali no monte e trocavam produtos, e não só produtos pois como já citamos o Patxorã, língua Pataxó reúne muitas palavras da língua Maxakali.

Nessa roda de conversa, Braga apontou principalmente a questão territorial, a necessidade de demarcação, o relatório de revisão da TI Barra Velha já foi aprovado e aguarda os julgamentos das contestações e homologação, com uma população de quase 5.000 índio(a)s a área reivindicada é de 44.121 ha.

4.2.1 Uma Linguagem Ritual: O Awê

O Heruê, também conhecido como Awê, para nós, Pataxó, significa o amor, a união e a espiritualidade da natureza. Cantar e dançar não é apenas uma diversão, pois quando falamos em cantar e dançar o nosso Awê, pensamos em entrar em harmonia com o ambiente e com o sagrado. O awê nos traz segurança; a dança e o canto são instrumentos de comunhão entre nós, pois o canto é a voz dos espíritos, é mensagem entre as pessoas e que nos faz viajar nas histórias, mergulhar em sonhos, viajar por mundos distantes, conhecidos ou não. Na dança, transpiramos energias e adquirimos novas energias da terra, do ar, da água, do fogo e de todas as energias positivas que formam a natureza. A dança e o canto do Pataxó buscam a harmonia do canto dos pássaros, o barulho das águas, o movimento das nuvens, o silêncio das pedras, o ruído dos ventos, o calor do sol e a pureza da lua... é assim que celebramos e revivemos com nossos antepassados tudo aquilo que somos. Buscamos neles a força para continuar lutando e enfrentando os desafios de

nossas vidas. (Professores Pataxó no livro *Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas Escolas*, Salvador – MEC/SEC, 2005).

“Maré encheu, tornou vazá, de longe muito longe eu avistei Ará! No meu kijeme coberto de sapé, meu arco minha flecha, minha cabeça de mé!”
(Chula Pataxó).

O *Awê* pode ser lido como uma representação ritual, cosmológica da condição étnica Pataxó, englobando sua vida múltipla, uma condição que não lhes é nova e é possível pensar que, guardadas as devidas proporções de sua organização social e muitas reorganizações sociais, territoriais e culturais, eles sempre viveram assim, pois evoca principalmente o movimento, movimento da organização-desorganização-reorganização, movimento da territorialidade, do caminhar entre as matas e o mar, do movimento de reivindicação das terras tradicionalmente ocupadas.

Em nossa compreensão, o *Awê* expressa não só uma marca da cultura Pataxó, que o(a)s diferencia, mas expressa sobretudo uma força, que em círculo, marcado pelo passo e pelo ritmo dos cantos (chulas), que movimenta um translado ao centro, contraindo-se e dilatando-se, indo e voltando a depender das guinadas que o canto proporcione. Individualmente, membros da roda giram, pulam, cantam, agacham-se e se ajoelham, cada um responsável por executar pessoalmente uma *performance* que tem um ritmo, numa experiência pessoal performática que é também coletiva, em que se atualizam memórias aprendidas e incorporadas ao longo de sua construção cultural.

As rodas de *Awê* em que estive presente como observadora apenas, ou como participante, sempre ocorreram nos momentos de abertura de atividades como os intercâmbios que fizemos com as comunidades tradicionais (extrativistas e quilombolas) no Vale do Jequitinhonha, celebração de conquistas, início das etapas da LICEEI, nas aldeias Tibá, Kaí e Pequi em Cumuruxatiba durante intercâmbios, durante as comemorações da Festa do Mastro de São Sebastião, também em Cumuruxatiba e na visita ao Monte Pascoal em 2015.

O ritual do *Awê* é iniciado com um canto/oração, a mais comum e que sempre presenciei entre o(a)s Pataxó diz: *“Na minha aldeia tem beleza sem igual, eu tenho arco eu tenho a flecha, tenho raiz para curar. Viva Tupã, viva Tupã que nos vem (ele vem) trazer a luz”*. Reconhece-se nesse canto as marcas de um auto reconhecimento étnico, que o(a)s

diferencia ao mesmo tempo que reporta seu pertencimento a uma aldeia, e a objetos materiais como arco e flecha além da cura a partir de elementos encontrados na natureza.



Figura 15. Início do ritual Awê, aldeia Tibá, durante o intercâmbio com as comunidades tradicionais do Vale do Jequitinhonha. Acervo: projeto Putxop/FAPESB/CNPq.

De acordo com Silva (2008), ser Pataxó neste sentido é pertencer a uma aldeia, saber fazer e utilizar um arco e uma flecha ter vivido sem utilizar os remédios da medicina dos não indígenas. O canto traz em si uma explicação nativa sobre as pessoas que se reconhecem como Pataxó. Para o autor citado, é importante considerar ainda neste contexto de análise ritual, o ponto de vista dos que performam a etnicidade, e também nós, os outros, os observadores que conscientemente atualizamos a identidade étnica das pessoas que observamos. Neste sentido, devemos ter o cuidado de perceber que determinadas práticas não devem ser apontadas como características centrais na definição das pessoas, uma vez que “podem ser infinitas as possibilidades de comportamentos a serem considerados como diferenciadores étnicos, e nenhum deles pode ser considerado como de maior ou menor pureza étnica” (SILVA, 2008, p.306).

Sidorova (2000) afirma que os rituais são ações pensadas e pensamentos atuados, e nessa complexa teia de ações é importante observarmos os modos de comunicação, a

linguagem. Na reflexão da autora, a linguagem é o que diz respeito à comunicação verbal que se estabelece em contextos de ritos e cerimônias. Ela atenta também ao que afirma Tambiah (1985), quando diz que a maioria dos rituais podem mostrar diferenças distintas na proporção das palavras aos atos⁴¹ (tradução nossa). Ou seja, é preciso entender que a relação entre palavras e ações varia a depender do rito e da comunidade. Enfim, concordando com o autor, não cabe a nós a afirmativa aqui de que o ritual do Awê acontece sempre e da mesma forma em todas as comunidades Pataxó da região, mas é possível afirmar que o(a)s Pataxó do Território Tradicional do Monte Pascoal têm o ritual do Awê como um diferenciador étnico, um dos elementos que compõe sua cultura e portanto sua memória, e que os diferencia enquanto grupo étnico. Nas rodas de Awê em que estive presente nos últimos anos, percebi que não há uma sequência exata a ser seguida, existem cantos (chulas) que se repetem e se atualizam no rito à medida que o(a)s membros do grupo consideram importante fazê-lo.

Como este ritual é composto principalmente por cantos, nos atentamos às leituras que consideram que as palavras proferidas durante um ritual podem ser tanto pronunciadas como cantadas, o fato de serem cantadas não priva sua capacidade de transmitir mensagens significativas, portanto, o estudo dos cantos pode proporcionar dados valiosos à compreensão dos ritos. De acordo com Sidorova (2000), os antropólogos que buscavam o estudo dessa força mágica das palavras, o fizeram a partir da teoria da ação proposta por John L. Austin (1990) que divide as palavras em duas classes de enunciados, as descritivas e as que realizam (performativas). De acordo com esta teoria, as palavras correspondem a enunciados realizativos ilocucionários, ou seja, dizer são formas de fazer coisas. Dito de outro modo, consisti em fazer algo pelo ato de dizer algo. Por esta interpretação, os rituais e eventos podem ser vistos como um complexo de palavras e ações. Neste sentido, não se trata mais de observar as palavras como algo em separado dos ritos. O pronunciamento das palavras é em si mesmo um ritual (TAMBIAH, 1985, p.17 apud SIDOROVA, 2000, p.49).

O Awê é também chamado de *hãmyá* pelo(a)s Pataxó, não há uma tradução literal que corresponda ao português, mas é parte da cosmologia do grupo, *hãmyá* é uma maneira de agir e interagir com os diferentes mundos, com os encantados da natureza, com seus antepassados. “É na sua caosmose que atualizam o passado no presente” (BATISTA, 2004, p.204), a autora descreve a roda do Awê como um jogo-ritual, dança étnica e sagrada que distingue o(a)s

⁴¹ “most rituals fall in between, yet may show distinct differences in the proportion of words to acts” (TAMBIAH, 1985, p.18 apud SIDOROVA, 2000)

Pataxó dentre os demais índios brasileiros. Em seu interior nos encontramos com a imagem positiva de um dispositivo organizador da dança, dos cantos sagrados e da dinâmica social.

Em sua reflexão sobre este ritual, ela afirma ainda que o *Awê* “é espaço-tempo de criação, de sonhos, de protestos, de encontro virtual com o trabalho, a terra, a água, o fogo, o ar, os encantados, os seus mortos, antepassados, ancestrais” (Idem). Portanto, podemos acrescentar ainda que no *Awê* “las palabras rituales constituyen una fuerza única capaz de reunir los mundos de los vivos y los muertos, de los seres transcendentales y los seres humanos” (SIDOROVA, 2000, p.97).

Esta força pode ser observada quando o(a)s Pataxó vão por exemplo, para uma retomada, quando pintam o corpo com a tinta preta do jenipapo e com o vermelho do urucum colhidos na mata, quando dançam o *Awê* e convocam seus parentes para a luta, esta cena é ilustrada na chula “*tava lá na mata, oh fraquejando, índio guerreiro passou me chamando. Tava lá na mata, h fraquejando, índio guerreiro passou me chamando*” e também na chula composta por Jerry Matalawê “*Pataxó muká, mukaú, muká mukaú. Pataxó mayõ werimehe, mayõ werimehe. Hetõ, hetõ, hetõ Pataxó. Kotê kawi suniatá Heruê. heruê – hê – hê, heruê, heruê*”. “Pataxó unir, reunir, unir, reunir [...] Pataxó beber cauim e cantar *awê*”.

Após o Fogo de 51 o(a)s Pataxó ficaram impedidos de expressar seus costumes culturais, sua língua, cantos e rituais, e ainda recaía sobre eles ainda a acusação de não serem índios, justamente porque não falavam mais uma língua materna, o que levou a população regional a questionar suas origens étnicas, contudo é preciso ressaltar que por muito tempo leis imperiais proibiram os usos de língua materna nativa, ou seja, o que no passado foram proibidos de falar no presente foram também cobrados, acusados de não serem mais índios por não expressarem os traços de uma cultura indígena considerada autêntica.

O que garantiu segundo Valle (2000) a atualização dessas práticas, tanto os rituais como as palavras na língua materna, foi o contato com o(a)s Maxakali. Em entrevista a autora em 1998 quando ainda morava no rio do peixe em Cumuruxatiba, dona Zabelê contou que esteve lá com o(a)s Maxakali quando ainda era mocinha, que são todo(a)s parentes, são todo(a)s do “pé da serra”, do Monte Pascoal e com ele(a)s aprenderam muitas palavras que enriqueceram o vocabulário da língua Pataxó. E de algum modo, podemos inferir que garantiu também as memórias das práticas rituais que mesmo com a dispersão do grupo pelo território e outros estados, ainda se mantêm e se atualiza a medida que o(a)s Pataxó se organizam e reorganizam culturalmente. Atualizações que podem ser observadas também nos corpos,

pintados para o ritual, na forma como dançam e cantam como pássaros o território ao qual fazem parte.

4.3 ESCRITAS DO/NO CORPO: A ARTE E AS PINTURAS CORPORAIS DO(A)S PATAXÓ

As pernas e os braços, estão cheios de lembranças embotadas. (Marcel Proust, 2013).

No caminho de uma reflexão sobre a memória em suas escritas corporais, tomamos a temática do corpo individual como assinala Marcel Mauss, entrevendo-o como interface das representações coletivas da cultura do(a)s Pataxó e das técnicas sociais que foram arroladas intergeracionalmente, as quais facultam que o biológico contracene com o social, ou melhor, de específico do social que fornecem as produções de imagens e concepções muito peculiares de pessoa a uma grupo (FARIAS, 2012).

Segundo o autor, a noção de técnica em Mauss se resolve não como a utilização de um instrumento, mas é entendido como ato coletivo em que corpo é tanto instrumento quanto sujeito, diz respeito, portanto a maneira como as pessoas se servem do corpo em distintas sociedades. Neste sentido, afirma Farias (2012) que se as “montagens físeo-psico-sociológicas de séries de atos” são vividas de modo natural, tais maneiras dizem respeito a construções históricas, são *habitus*, “dispositivos que, advindos do saber incorporado, propiciam aos sujeitos atualizarem no e o corpo na especificidade das situações, com isto extensionando um sistema interpretativo” (MAUSS, 1974, p.371-84). As ideias de Marcel Mauss sobre a dimensão inconsciente incitam tanto o entendimento da existência de dispositivos mnemônicos, que atuariam na seleção, estando portando em contato com as propriedades que conformam o material específico trabalhado por uma mentalidade no gesto, nas técnicas operatórias de um corpo em dada situação.

Para Farias (2012), o conceito de *habitus* encerraria assim um fator de ajustes entre lembranças e esquecimentos que se trazem a cena o papel estruturante desempenhado pelos sistemas simbólicos, as tradições; por outro lado, coloca em tela os deslocamentos e criações possíveis nas conjunturas interpessoais historicamente definidas, esta é a questão em torno da memória.

Neste rastro de interpretação de uma dimensão simbólica da cultura Pataxó que é a memória, a pintura corporal tem grande representatividade para os membros do grupo, pois representa segundo ele(a)s a história, os sentimentos do cotidiano, os bens e o sagrado. Existem pinturas para o rosto, para os braços, costas e para as pernas, no livro elaborado por professore(a)s Pataxó intitulado *Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas Escolas* ele(a)s discriminam que as pinturas são específicas para os *Kakusu* (homens), as *Jokanas* (mulheres) e para o(a)s *Kitoki* (crianças), são diversas em tamanhos e significados, os homens e as mulheres casado(a)s trazem em suas pinturas um traço que o(a)s identifica enquanto tais.

As tintas que pintam o(a)s corpos Pataxó são produzidas a partir de elementos da mata como o *mikaré* (jenipapo), *tap'oke* (urucum), *tawá* (carvão) e *eoató* e *txiãgá* (barros vermelho e branco). A tinta vermelha simboliza a guerra, a preta de jenipapo simboliza o luto de parente e a branca simboliza paz. As pinturas mais comuns aos Pataxó das aldeias do Território do Monte Pascoal são as dos braços e do rosto, as outras partes do corpo são livres a outras pinturas desde que se respeite os braços e as cores tradicionais, e o estado de espírito de quem está pintando, que deve ser sempre um(a) Pataxó e de quem está sendo pintado, podendo ser não índio desde que um(a) Pataxó lhe conceda esta pintura, depois de pintados os corpos, a tinta só deverá retirar a pintura depois de suar o corpo, a tinta de jenipapo costuma sair naturalmente em 15 dias.



Figura 16. Pintura corporal feita durante um intercâmbio intercultural entre comunidades tradicionais, em Araçuaí – MG, maio/2011. Na foto Taiwã Pataxó (Aldeia Pequii). Acervo: Projeto Putxop/FAPESB/CNPq.

Atentarei, aqui, para as pinturas que são específicas para o *kakusu* e a *jokana*, ambas apresentam traços que representam os símbolos feminino de equilíbrio, amor e proteção (*kakusu*) e origem (*jokana*), e também os símbolos masculinos da força, união e proteção (*kakusu*) que tem o mesmo significado nos traços feitos na pintura da *jokana*.

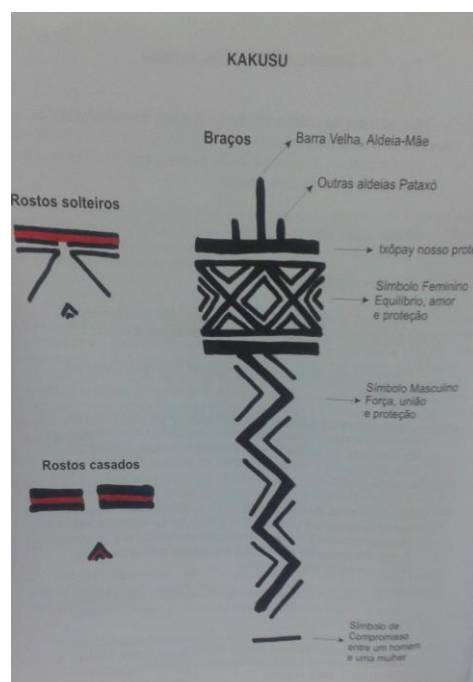


Figura 17. Pintura corporal para *jokana***Figura 18.** Pintura corporal para *kakusu*.⁴²

Além destes símbolos representados por gênero masculino e feminino, há ainda um traço horizontal, no início da pintura que representa o criador e protetor Txôpai, este é comum as duas pinturas, nas pinturas do *kakusu* há três traços verticais sobre o traço do criador Txôpai, dois traços pequenos e um maior no meio destes, o maior representa a aldeia Barra Velha, também conhecida entre o(a)s Pataxó como “aldeia mãe”, isso porque a grande maioria das aldeias na região Extremo Sul da Bahia e mesmo no Norte de Minas Gerais, foram formadas por famílias que foram expulsas de Barra Velha no Fogo de 51, ou mesmo aquelas que permaneceram e que por conflitos internos decidiram se deslocar para outras partes do território dando origem a novas aldeias. Os traços menores representam estas outras aldeias Pataxó no território. As pinturas das *jokanas* não possuem estes traços, segundo o(a)s Pataxó os traços não colocados, pois as mulheres representam a origem da vida.

Durante os períodos em que estive com o(a)s Pataxó observei que diferentes membros do grupo, principalmente o(a)s Pataxó do território Kaí-Pequi, rompem com esta classificação de gênero, de pinturas específicas para homens e para mulheres onde traços da pintura masculina não estariam presentes na pintura feminina. Esta observação pode ser discutida em relação aos conceitos de tradição e de cultura, em que ambos não são estáticos, mas se atualizam e são reinventados na medida em que se dão os processos históricos, nos movimentos dinâmicos próprios de cada cultura. Mas, apesar das profundas transformações pelas quais passaram e ainda passam, a pintura corporal é um dos aspectos culturais que não perderam o lugar neste novo momento da história do(a)s Pataxó, o que confirma sua potência e importância enquanto elemento constitutivo de reprodução desta sociedade.



⁴² Imagens disponíveis no livro: Leituras Pataxó – Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas Escolas, pgs.90 e 91.

Figura 19. Pinturas corporais Pataxó com traços semelhantes em homens e mulheres. Acervo: projeto Putxop/FAPESB/CNPq.

Para Ribeiro (1989) existe um intrínseca relação entre as expressões culturais gráficas e a mitologia dos grupos, a iconografia seria um instrumento através do qual o(a)s índios concebem suas visões de mundo, é neste sentido que cada desenho narra uma história e, portanto, representa um documento etnográfico de grande valor. Mas, as pinturas não apenas sinalizam a organização social de um grupo, através das distribuições entre posição social, sexo e idade, elas são também marcas de identidade e de manutenção e construção da memória coletiva, em complemento às tradições orais e rituais do grupo (VIVAS, 2010).

Podemos sintetizar com o que o conclui Vidal (2000, p.283) de que a arte indígena enquanto um sistema de comunicação visual permite o exercício da memória social ao revelar-se como exercício de repetição de motivos e estilos definidores de cada cultura em especial, e como campo fértil de expressão da criatividade individual da incorporação de temas, motivos, materiais, técnicas, significados e dimensões que compartilham visões de mundo, produzindo suas cosmologias e se mostrando como representante de determinado grupo étnico, também refletem o momento histórico vivenciado com os desafios e as acomodações que exigem a percepção individual dos processos e as bases culturais demonstradas na tradição compartilhada entre os membros do grupo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A memória é o estômago da alma. A alegria e a tristeza são como alimento, que ora é doce, ora é amargo. Quando tais emoções são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como num estômago, mas perdem o sabor [...] assim como a comida pela ruminação, sai do estômago, elas saem da memória através da lembrança. Por que então aquele que raciocina, isto é, que ruma, não sente na boca do pensamento a doçura da alegria ou o amargo da tristeza? Residirá aqui diferença dos dois fatos? (Santo Agostinho, *Confissões*, 1988).

Santo Agostinho revelou na citação acima de forma plástica o que significa refletir sobre a memória, em sua metáfora o estômago é apresentado como um lugar de passagem, de processamento e realização. O ruminar nesse processo, pode se referir não apenas a um alimento, mas também a uma ideia no que tange as formas de refletir sobre ela, e o estômago torna-se neste sentido, como apontado pelo autor, uma metáfora da memória. O processo de ruminação consiste principalmente na devolução do alimento à boca sempre que preciso para mais uma vez ser processado. É uma imagem que corresponde à memória e não apenas a ela enquanto objeto, mas se torna análogo ao próprio percurso de pesquisa que em tantos momentos solicita esta ruminação, para dar conta de processar e digerir tudo que foi produzido e refletido.

Pretendíamos, no projeto inicial, analisar as retomadas do Território Kaí-Pequi em Cumuruxatiba desde o Fogo de 51 até as retomadas do fim da década de 1990 a partir das memórias do(a)s Pataxó que participaram desses processos, depois situar sociocultural e politicamente o Território Kaí-Pequi no contexto das lutas contemporâneas pelo reconhecimento dos direitos indígenas e por fim buscamos compreender se a memória desempenhava algum papel, e, em caso positivo, de que memória se trata e qual a posição estratégica ocupa na produção da identidade indígena do(a)s Pataxó de Cumuruxatiba e sua relação de pertencimento com os territórios tradicionais, especificamente o Território Kaí-Pequi/Terra Indígena Comexatiba. Durante este percurso, muitas vezes tive que escavar, engolir e ruminar para dar conta dos objetivos e da problemática eleita nesta pesquisa.

A primeira vez que tive que fazê-lo foi logo durante as primeiras leituras propostas para este trabalho, quando percebi que a memória não se resumiria a uma categoria de análise, era ela o próprio tema/objeto da pesquisa, enquanto dimensão simbólica da cultura Pataxó. Outro aspecto foi como passei a compreender logo nas primeiras análises que não se tratava,

pelo menos não na compreensão apresentada aqui, de um território indígena fragmentado, mas de um território único Pataxó, na região Extremo Sul da Bahia, e que esta fragmentação, que hoje está representada pelas 6 Terras Indígenas, ocorreu por força de um processo de territorialização que fez com que o(a)s Pataxó migrassem e se reorganizassem social e culturalmente em outras partes do seu território. E como a questão territorial está presente em toda nossa discussão, as análises voltaram-se para as memórias inscritas no Território Tradicional do Monte Pascoal, uma vez que o motor do processo de territorialização do(a)s Pataxó foi a demarcação e tombamento do Monte Pascoal e todo seu entorno como patrimônio nacional, tornando-o uma Unidade de Conservação de proteção integral.

O(a)s Pataxó resistiram a esse processo e permaneceram no território, reivindicaram e retomaram o Monte Pascoal, e além dele outras áreas – onde muitas famílias Pataxó foram buscar refúgio após o Fogo de 51 – passaram a ser reivindicadas também, como o Território Kaí-Pequi em Cumuruxatiba, apresentado no segundo capítulo. Desde aí caminhamos na proposta de contextualizar este território nas lutas contemporâneas pelo reconhecimento dos direitos indígenas e territoriais, mas indo além, na medida em que se buscou não apenas contextualizar, mas analisar o processo de etnogênese pelo qual passaram o(a)s Pataxó de Cumuruxatiba até o momento das retomadas no fim da década de 1990. Para analisar tal processo não poderíamos negligenciar nesta pesquisa a memória em sua dimensão afetiva, a relação estabelecida entre o(a)s membros do grupo e este espaço reivindicado.

Neste rastro a memória foi apresentada neste trabalho sob dois aspectos fundamentais, primeiro como campo de disputas, uma vez que a região Extremo Sul da Bahia atualmente corresponde a diversos territórios sociais, mas destaca-se principalmente neste processo a ação do Estado em sua ideologia territorial que não dá conta da incorporação de outros territórios e outras categorias fundiárias, o que se traduz pelo “esquecimento” ou um não envolvimento de outras culturas e modos de vida.

Outro aspecto foi a sua dimensão afetiva, a relação que se estabelece entre o(a)s Pataxó e seu território, que foi apresentando não apenas como espaço a ser cultivado para a sobrevivência física mas sobretudo para sua reprodução imaterial, pois trata-se de um território de paisagens míticas, que explica a origem do povo Pataxó, por exemplo, a partir do mito *Txôpai Ithoã* ou de lugares sagrados como a Juacema e o Monte Pascoal. Foi esta dimensão da afetividade que fundamentou o último capítulo desta dissertação, acreditando ter sintetizado o nexos memória, cultura e linguagem procuramos discutir as memórias escritas

nos corpos Pataxó, a partir das pinturas, da arte, dos cantos, as memórias “CorpOrais”, interpretando o *Awê* como uma linguagem ritual que comunica e que também evoca os movimentos da territorialidade Pataxó em seu território de origem mítica e ocupação tradicional.

Por fim, considero que algumas questões podem ainda ser exploradas em trabalhos futuros, principalmente em torno do Fogo de 51, pois surpreende a forma como a região se desenvolveu economicamente e expandiu suas fronteiras, emancipando vilas e povoados para torná-los municípios que abrigassem os inúmeros migrantes que chegavam para explorar a região, obliterando as culturas nativas que foram expulsas de suas. Além disso, em relação à dimensão simbólica, cabem ainda maiores apontamentos sobre como o(a)s Pataxó reconduziram a revitalização das práticas e costumes culturais como a língua, seus rituais e sua arte após o episódio do Fogo de 51.

REFERÊNCIAS

ALVARES, Myriam Martins. **Yãmi, os espíritos do canto**. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Campinas, 1992.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a propagação do nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, 2005.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas, SP: Unicamp, 2011.

ARARIPE, Fátima Maria Alencar. Do patrimônio cultural e seus significados. **Transformação**, Campinas, p.111-122, maio/agosto 2004.

AUSTIN, John L. **Quando o dizer é fazer**. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre, Artes médicas, 1990.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/ Museu Nacional, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos, ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BATISTA, Maria Geovanda. **Nos rizomas da alegria vamos todos Hãmiyá: as múltiplas relações entre o corpo e o território no imaginário sociocultural Pataxó**. Dissertação (Mestrado). UQAC/UNEB, Chicoutimi/Salvador, 2004.

_____. O processo de etnogênese dos pataxó de cumuruxatiba no município de Prado – BA. In: **Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade**. Salvador: UNEB v. 19, n. 33, p. 135-147, jan./jun. 2010.

_____. As múltiplas facetas da festa do mastro de São Sebastião, a máquina de ascese do poder religioso. In: SILVA, José Luís Caetano da (Org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó do Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis**. Vitória da Conquista, BA: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCS, 2008, p.495-530. (Edições UESB).

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo, EDUSP, 1971.

BARBOSA, Márcia Fagundes. Nação, um discurso simbólico da modernidade. **Critica Cultural** (Critic), Palhoça, SC, v. 6, n.1, p.203-216, jan./jun. 2011.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Maná**, p.39-68, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

BAUMAN, Richard. Poética e *Performance* como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. ILHA, **Revista de Antropologia**.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. 5. ed. Campinas, Papius, 1996.

_____. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOTELHO, Tarcísio R. Censos e construção nacional no Brasil Imperial. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v.17, p.321-341, junho/2005.

BONNEMAISON, J. Voyage autor du territoire. L'Espace Géographique, nº 4, 1981, p.249-262. In: GIMENEZ, Gilberto. LAMBERT, Catherine Héau. **EL DESIERTO COMO TERRITORIO, PAISAJE Y REFERENTE DE IDENTIDAD**. **Culturales**, año/vol.III, numero 005, enero-junio, Mexicali, Mexico, 2007, p.7-42.

BHABHA, Homi K. Introdução. In: _____. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

_____. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: _____. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRAGA, Gesline Giovana. Identidade Pataxó na festa de São Sebastião em Cumuruxatiba/BA. In: SILVA, José Luís Caetano da (Org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó do Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista, BA: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSOS, 2008, p.333-361. (Edições UESB).

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. A presença de não-índios nas vilas de índios de Porto Seguro: Relações interétnicas, territórios multiculturais e reconfiguração de identidade – Reflexões iniciais. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v.1, n.1, p.42-61, jul./dez. 2007.

CAMBRAIA, R. de B, MENDES, F. F. A Colonização dos Sertões do Leste mineiro: políticas de ocupação territorial num regime escravista (1780 - 1836). **Escravidão - Rev. do Departamento de História**. FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, v. 6. p. 137-49, jul. 1988.

CARVALHO, Maria do Rosário. **Os Pataxó de Barra Velha**: seu subsistema econômico. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 1970 [1977].

_____. Os Pataxó meridionais (Porto Seguro/Bahia): considerações sobre a demarcação realizada em 1980. In: SILVA, José Luís Caetano da (Org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó do Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista, BA: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSOS, 2008, p.393-402. (Edições UESB).

_____. 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.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**. Instituto Socioambiental – ISA. 2009.

CHARTIER, Roger. **A História ou a Leitura do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **“História dos índios no Brasil”**. 2 ed. São Paulo: Cia das letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L., CARVALHO, Maria do Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **“História dos índios no Brasil”**. 2 ed. São Paulo: Cia das letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

DIEGUES, Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 3. ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2001.

_____. e ARRUDA, Rinaldo S.V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília, Ministério do Meio Ambiente, 2001.

DUARTE, Regina Horta (Org.). **Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002.

FENTRESS, James. WICKHAM, Chris. **Memória Social**. Lisboa: Teorema, 1994.

FREIRE, Silene de Moraes. Pensamento Autoritário e Modernidade no Brasil. **Revista Em Pauta**. V. 6, nº 23, julho de 2009, p.203-221.

FREIRE, José Ribamar Bessa. O patrimônio cultural indígena. In: WEFFORT, Francisco e SOUZA, Márcio (Org.). **Um olhar sobre a cultura brasileira**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1998, p.335-350.

FARIAS, Edson. “Memória, o objeto em suas narrativas” In: Maria da Conceição Fonseca SILVA & Edson Silva de Farias (Org.). **Memória, Discurso e Sociedade**. São Carlos (SP): Claraluz, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GIMÉNEZ, Gilberto. Territorio y Cultura. **Estudios sobre las culturas contemporaneas**. Año/vol.II, numero 004, Colina, México, 1996, p.9-30.

_____. La frontera norte como representación y referente cultural em México. **Territorio e Frontera**, año 2, num. 3, septiembre/2007, p.17-34.

_____. Saje y referente de identidad. **Culturales**, año/vol.III, numero 005, enero-junio, Mexicali, Mexico, 2007, p.7-42.

GOMES, Edvânia Tôres Aguiar. Natureza e cultura – representações na paisagem. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: Dea Ribeiro Felon; Laura Antunes Maciel; Paulo Roberto de Almeida; Yara Aun Khoury. (Org.). **Muitas memórias outras histórias**. São Paulo: Olha d'Água, 2004, v., p. 116-138.

KOOPMANS, Pe. José. **Além do eucalipto: o papel do Extremo Sul**. 2. ed. Revisada e atualizada. Teixeira de Freitas: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, 2005.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1994.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. **Entre Árvores e Esquecimentos: história social nos sertões do Brasil**. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropológica, Brasília, 2002.

LEONEL, Mauro. **A morte social dos rios**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 12. ed. Campinas, Papyrus, 2012.

_____. **Tristes Trópicos**. Campinas: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1981.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

MARTINS, Marcos Lobato. Ocupação e desflorestamento numa área de fronteira: vale do Mucuri – 1890 a 1950. **Revista de História Regional**, v. 15, nº 1, p. 40-77, 2010.

MAIA, João Marcelo Ehlert. **A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, v.2, 1974.

MELO, Vera Mayrinck. Paisagem é simbolismo. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MOLANO L., Olga Lucia. Identidad Cultural um concepto que evoluciona. **Revista Opera**, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia, núm. 7, mayo, 2008, p. 69-84.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)**. São Paulo, Ática, 4. ed. 1978.

NETO, Edgar Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.451-473.

OLIVEIRA, Cornélio Vieira de. **Barra Velha: o último refúgio**. Londrina: A N. Imprensa, 1985.

OLIVEIRA, Cristiane Maria de. (Jandaia Pataxó). **Niotxarú Hitap Pataxó: revitalização cultural, memória e resistência na visão dos troncos velhos da cultura Pataxó**. Salvador: SECBA (Monografia Magistério Indígena Nível Médio), 2011.

OTONI, Teófilo. **Notícia sobre os selvagens do Mucuri**. In: DUARTE, Regina Horta (Org.). Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002.

ORTIZ, Renato. As ciências sociais e a cultura. **Tempo Social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 14 (1), p.19-32, maio de 2002.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeli**, v.3, n.2, Belém, 1987, p.155-188.

_____. Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. **Boletim do Museu Nacional**. 44:1-28, Rio de Janeiro, 1983.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** [online]. 1998, vol.4, n.1, pp. 47-77.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In; Manuela Carneiro da (Org.). **"História dos índios no Brasil"**. 2 ed.. São Paulo: Cia das letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malalí e Makoní: Povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**; SP; 4:173-187;1994.

_____. De como obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. **Revista de História**, São Paulo: USP, No 123-132, 1994a.

_____. Raça, racismo e racialismo: uma reflexão sobre a naturalização das diversidades humanas. In: Juana Elbein Santos. (Org.). **Diversidade Humana: Desafio Planetário**. Salvador: SECNEB, 1998, v. , p. 37-53.

_____. **O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste**. Tese de Doutorado. PPGHS/USP, São Paulo, 1998.

_____. A política joanina para os índios e a retomada da guerra justa. In: Simpósio Internacional A Família Real na **Bahia: 1808-2008. Salvadpr. Anais** do Simpósio Internacional A Família Real na Bahia: 1808-2008. Salvador: IGBH e Fundação Pedro Calmon. v. 1. 2009 p. 261-276.

_____. De Rio Grande de Belmonte a Jequitinhonha: a conquista dos territórios indígenas e a construção de um caminho para o comércio entre Bahia e Minas Gerais. In: NEVES, Erivaldo Fagundes. (Org.). **Sertões da Bahia**: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Arcádia, 2011, v. 1, p. 119-164.

PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In: _____. (Org.) **O dito e o feito** – ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política. UFRJ, 2002.

_____. A análise antropológica de rituais. In: _____. (Org.) **O dito e o feito** – ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política. UFRJ, 2002.

PEREIRA, Tamires Santos. **As Relações Interculturais entre Índios e Não Índios no Extremo Sul da Bahia**. Monografia apresentada ao Colegiado de História da UNEB/CAMPUS X, fevereiro/2014.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n.2, dez. 1996, p.59-72.

PROUST, Marcel. **O tempo redescoberto**. São Paulo: Globo, 2013. (Em busca do tempo perdido, v.7).

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, UNICAMP, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5. ed. Petrópolis, Vozes, 1986.

RIBEIRO, Berta. **Arte Indígena, linguagem visual**. São Paulo: Ed. USP, 1989.

SANTOS, Milton. **Território globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

_____. O dinheiro e o território. In: **Revista GEOgrafia**, vol. 1, nº 1, 1999.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 1988.

SILVA, Aretuza da Cruz. **O massacre de 1951 e a resistência dos Pataxó meridionais**. Monografia apresentada ao Colegiado de História da UNEB/CAMPUS X, 2010.

SILVA, Paulo de Tássio Borges da. **As relações de interculturalidade entre conhecimento científico e conhecimentos tradicionais na escola estadual indígena kijetxawê zabelê**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

SILVA, Rubens Alves da. Entre 'artes' e 'ciências': a noção de *performance* e drama no campo das ciências sociais. **Horizontes Antropológicos**. PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.

SILVA, José Luís Caetano da. In: SILVA, José Luís A territorialização Pataxó meridional em torno do Monte Pascoal. Caetano da (Org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó do Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista, BA: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos, 2008, p.393-402. (Edições UESB).

_____. A representação ritual: o Toré/Awê e os sentidos dos personagens. In: SILVA, José Luís Caetano da (Org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó do Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista, BA: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSos, 2008, p.302-332. (Edições UESB).

SIDOROVA, Ksenia. Lenguaje Ritual, los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y cerimoniales. **Alteridades**, V.10, México, 2000, p.93-103.

THEODORO, Janice. Memória e esquecimento: nos limites da narrativa. In: **Tempo brasileiro**. Rio de Janeiro, 1998, p.61-73.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro, Campus, 1997, p.189-241.

VALLE, Cláudia Neto do. **Sou Brasileiro, Baiano, Pataxó**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2000.

_____. VIANNA, Letícia C.R. TEIXEIRA, João Gabriel L.C. Patrimônio imaterial, performance e identidade. **IV ENECULT**. Salvador: UFBA, 2008.

VINHAS, Thaís dos Santos. Memória e História: entre a lembrança e o esquecimento. **ANAIIS do V Seminário de Pesquisa e Extensão da UNEB/DEDC-X**. 2010.

VIEIRA, Mariela Pitombo. **Reinventando Sentidos para a Cultura** – uma leitura do papel normativo da UNESCO através da análise da convenção para promoção e a proteção para a diversidade das expressões culturais. Tese de Doutorado. FFCH/UFBA, Salvador, 2009.

VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo Indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo, Studio Nobel, FAPESP, EDUSP, 2000.

VIVAS, Caroline Gonzalez. **Histórias em jenipapo**: arte, identidade e patrimônio indígenas. Dissertação de Mestrado. PPGMS/UNIRIO, Rio de Janeiro, 2010.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FONTES

BRASÍLIA, Decreto de 20 de abril de 1999. Cria o Parque Nacional do Descobrimento, no Município de Prado, no Estado da Bahia.

BRASÍLIA, Decreto de 05 de junho de 2012. Dispõe sobre a criação e a ampliação do Parque Nacional do Descobrimento.

BRASÍLIA, Decreto nº 6.040 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

BRASÍLIA, Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

Convenção nº169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT/Organização Internacional do Trabalho. Brasília, OIT, 2011.

CARTA do Povo Pataxó às autoridades brasileiras. Aldeia de Monte Pascoal. Porto Seguro, 19 de agosto de 1999.

Lei 601 de 18 de Setembro de 1850. **Lei de Terras do Império**. Disponível em http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/lei_601.aspx acessado em 04 de fevereiro de 2014.

Decreto-Lei nº25 de 30 de novembro de 1937. Do Patrimônio histórico e Artístico Nacional.

Decreto-Lei nº 12.729 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 de abril. 1943.

Decreto nº 11.892 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.

Nimuendaju, Curt. **Mapa etno-histórico**. IBGE-RJ, 1981.

Jornal Alerta. **Especial de Aniversário de Medeiros Neto e Itanhém**. Ano 21. Nº 002, Agosto/2007.

Jornal Alerta. **Teixeira de Freitas: terra de muitos tons.** Especial de Aniversário de 23 anos de Teixeira de Freitas. Maio/2008.

IBGE. **Características gerais dos indígenas.** Resultados do Universo. Censo Demográfico 2010.

PATAXÓ, professore(a)s. **Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas Escolas.** Secretaria de Educação do Estado da Bahia, Salvador, 2005.

Plano de Manejo – PARQUE NACIONAL DO DESCOBRIMENTO. V.1, ICMBio, Brasília, 2014.

Relatório Técnico Final do Projeto “*Pesquisa Intercultural e Interinstitucional para o Desenvolvimento e Sistematização de Processos e Produtos educativos experimentados na disseminação do conhecimento agroecológico com as Populações Tradicionais dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, nos estados de Minas Gerais e Bahia*”. Coordenado por Maria Geovanda Batista, professora e pesquisadora da UNEB. Número do processo: 558560/2009-1. Edital/Chamada: Edital 33/2009 - Chamada 1. Vigência: De 23 de Janeiro de 2010 a 23 de janeiro de 2012.

Relatório Técnico Final do Projeto “PUTXOP: PESQUISA INTERCULTURAL DOS PROCESSOS-PRODUTOS EDUCATIVOS EXPERIMENTADOS NA DISSEMINAÇÃO DO CONHECIMENTO AGROECOLÓGICO E NA REVITALIZAÇÃO DA ETNOECONOMIA E DA CULTURA ALIMENTAR PATAXÓ”. Coordenado por Maria Geovanda Batista, professora e pesquisadora da UNEB. Edital 015/2009. Termo de Outorga/Convênio nº TSC0016/2009. Vigência: 17 de novembro de 2009 a 16 de fevereiro de 2012.

SAMPAIO, J.A.L. “**SOB O SIGNO DA CRUZ**” RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DA TERRA INDÍGENA PATAXÓ DA COROA VERMELHA. FUNAI, 1996.

SOTTO-MAIOR, Leila Silva Burguer. RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DA TERRA INDÍGENA COMEXATIBÁ. Funai/DOU, 2015.

_____. RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE REVISÃO DE LIMITES DA T.I. BARRA VELHA. FUNAI/DOU, 2008.

TERRA VIVA. Experiências Agroecológicas. Revista, Edição especial, 2013.

Sítios da internet

www.fazendacascata.com.br

www.ibge.gov.br

www.funai.gov.br

www.cimi.org.br

www.anai.org.br

www.isa.org.br

J. S. D. A. F. Entrevista concedida a Tamires Santos Pereira e Júnio Viana Gomes, em 28 de Janeiro de 2014, Teixeira de Freitas – BA.

PAJÉ CARUNCHO. Entrevista concedida a Tamires Pereira, Domingos Pataxó e Osmar Pataxó. Aldeia Barra Velha, 2013.

APÊNDICE A – A reintegração de posse nas aldeias Kaí e Pequi em 19 de janeiro de 2016

Enquanto finalizava esta dissertação, recebi a notícia de que estavam sendo cumpridos dois mandados de reintegração de posse no território Kaí-Pequi, uma operação considerada arbitrária uma vez que o relatório de identificação e delimitação do território já foi publicado em julho de 2015, e encontra-se em processo de julgamento as ações de contestação. Acredita-se que o(a)s que disputam com o(a)s Pataxó a posse de seu território, como fazendeiros e pousadeiros tenham observado os conflitos internos entre o(a)s indígenas de Cumuruxatiba, e com isso decidido pressionar as comunidades para saírem dos locais reivindicados. Mais uma vez esta pressão veio sob a forma de violência e autorizada pelo Estado.

No dia 19 de janeiro de 2016, com mandado de reintegração expedido pela justiça federal de Teixeira de Freitas, uma força policial que incluiu as polícias federal e militar da Bahia destruíram duas aldeias no Território Kaí-Pequi, justamente as aldeias Kaí e Pequi, deixando mais de 100 famílias desabrigadas e sem acesso ao posto de saúde recém-construído na aldeia Kaí. A escola e os materiais foram destruídos também, no território funcionam duas escolas indígenas com 500 crianças matriculadas. As imagens abaixo ilustram a violência empreendida na operação.



Mais uma vez o(a)s Pataxó foram expulsos de seu território e mais uma vez resistiram, uma semana após o ocorrido, o(a)s Pataxó retornaram para área destruída na reintegração, retomaram novamente as aldeias e irão reconstruí-las enquanto aguardam a conclusão do processo de demarcação do Território Indígena Kaí-Pequi/Terra Indígena Comexatiba.

ANEXOS

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO 27 de julho de 2015

ISSN 1677-7042

**FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
DESPACHO DO PRESIDENTE
Em 22 de julho de 2015**

No 42 - Processo: 08620.015274/2014-48
Referência: Terra Indígena COMEXATIBA

Assunto: Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

O Presidente da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, no uso das atribuições conferidas pela Portaria nº 1018/PR/Casa Civil, de 16/06/2015, e em conformidade com o § 7º, art. 2º, do Decreto 1.775/1996, tendo em vista o Processo FUNAI/BSB nº 08620.015374/2014-48, e considerando o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de autoria das antropólogas Leila Silvia Burger Sotto-Maior e Sara Braga i Gaia, que acolhe, face às razões e justificativas apresentadas, decide:

APROVAR as conclusões objeto do citado resumo para reconhecer os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena COMEXATIBA, de ocupação tradicional do povo indígena Pataxó, localizado no município de Prado, Estado da Bahia.

JOAO PEDRO GONÇALVES DA COSTA

ANEXO: RESUMO DO RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DA TERRA INDÍGENA COMEXATIBÁ (anteriormente denominada Cahy-Pequi)

Referência: Processo Funai n.º 08620. 015374/2014-48.

Denominação: Terra Indígena Comexatibá.

Localização: Município de Prado. Estado: Bahia.

Superfície aproximada: 28.077,3010 hectares.

Perímetro aproximado: 129 km.

Povo Indígena: Pataxó.

População: 732 pessoas (Ministério da Saúde, 2013).

Identificação e Delimitação: Grupo Técnico coordenado pela antropóloga Leila Silvia Burger Sotto-Maior, constituído por meio da Portaria Funai nº178 /PRES, de 12 de março de 2007, complementada por meio das Portarias nº 1254, de 25/10/2005; nº 1455, de 29/11/2006; nº 178, de 12/03/2007; nº 206/PRES, de 21/03/2007; nº 852/PRES, de 04/09/2007; nº 16, de 11/01/2008; nº 521, de 20/05/2008; nº 573, de 10/07/2009; nº 365/PRES, de 18/03/2011; n.º 08/PRES, de 11/01/2012; n.º 256/PRES, de 23/03/2012; e nº 1815, de 16/12/2013.

I - DADOS GERAIS: A língua Pataxó é classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê e à família linguística Maxakali. Atualmente, a primeira língua falada pelos Pataxó é a portuguesa. Simultaneamente, os Pataxó utilizam o Patxorã ("língua do índio guerreiro"), que é uma combinação da língua Maxacali com palavras lembradas pelos Pataxó idosos, além de alguma influência do Tupi.

No Brasil, conforme o último censo do IBGE, a população atual Pataxó é de 13.588, sendo 6.982 homens e 6.606 mulheres, distribuídos em seis terras indígenas localizadas no extremo sul da Bahia, a saber: Barra Velha do Monte Pascoal, Coroa Vermelha, Mata Medonha, Imbiriba, Aldeia Velha e Comexatibá. A partir de pesquisa bibliográfica e documental, foi possível verificar que a ocupação Pataxó se deu de forma entrelaçada à de outros povos indígenas que coabitavam entre os rios Doce e Contas, em uma área que abrange parte dos estados de Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais. Com base em relatos de viajantes que estiveram na região entre 1815 e 1820, como Saint-Hilaire, Spix e Martius, Moniz Barreto, Pohl, Seider, Wied-Neuwied e Feldner, é possível afirmar que os Pataxó integravam uma "pan-tribo" vivendo entre os rios Jequitinhonha e Doce, a qual se opunha aos Botocudos. Essa "pan-tribo", que após vivenciar um processo histórico de fugas e confinamento se uniu em dois etnônimos, a saber, Maxakali e Pataxó, seria composta, além dos Pataxó, pelos Monoxó, Kutatoi, Maxakali, Maconi, Kopoxó e Panhame. Essas descrições, os Pataxó são apresentados como "totalmente selvagens", um grupo de caçadores-coletores-pescadores semi-nômades, para os quais a agricultura era produto do aldeamento compulsório. As referências ao etnônimo Pataxó no extremo sul da Bahia remontam ao século XVI, mais precisamente ao ano de 1577, quando a presença deste povo na faixa litorânea da região entre os Municípios de Porto Seguro e Prado foi registrada. No decorrer dos séculos XVII e XVIII, os conflitos entre índios e colonos, a baixa densidade demográfica e as restrições às atividades produtivas levaram à falência as comarcas de Ilhéus, Porto Seguro e a capitania do Espírito Santo, que foram devolvidas para a Coroa e, por sua vez, encaminhadas à administração da capitania da Bahia, sob a denominação de Comarcas do Sul. Tal fato fez com que o governo português interrompesse os investimentos na região. Gradativamente, a região passou, pois, a ser percebida como zona privilegiada de refúgio para vários povos indígenas, como os Botucudo, Pataxó, Mongoyó, Maxacali, Cumanaxó, Cutaxó, Baenã e outros. Nesse contexto, os aldeamentos indígenas representaram instrumento fundamental para garantir o avanço das fronteiras econômicas, sendo as missões católicas quase sempre as responsáveis pela gerência dos aldeamentos, com objetivo de amansar e catequizar os índios. No início do século XVIII, não obstante as potencialidades econômicas vislumbradas para o extremo sul baiano, a reconhecida belicosidade dos povos indígenas mais arredios da região ainda configurava um obstáculo para a ampliação da exploração econômica daquela área. Ao longo do século XVIII algumas vilas foram instaladas com o firme propósito de combater os indígenas e promover a

comercialização de objetos pelos rios. Contudo, esse período caracterizou-se por presença não-indígena reduzida e restrita às pequenas vilas litorâneas, convivendo em associação íntima com os índios aldeados pelos jesuítas. Era tal a convivência que, no século XIX, muitos viajantes descrevem essas vilas como sendo habitadas por mestiços e índios, sendo estes últimos já considerados civilizados. O Relatório preenchido pela Câmara do Prado, em 1849, estimava cerca de 500 pessoas livres e 300 cativos vivendo na vila do Prado, sendo 43% de indígenas. Acredita-se que os primeiros contatos com os Pataxó se deram no fim do século XVIII e início do século XIX. Em abril de 1861, o Diretor Geral dos Índios emitiu parecer para implantação de um novo aldeamento nas margens do rio Corumbau, com objetivo amansar e catequizar os "índios bravos", livrando assim os "nacionais" dos seus ataques constantes e liberando as vilas para a exploração econômica. Segundo fontes bibliográficas, é seguro afirmar que o aldeamento de Belo Jardim (1861) abrigou outras etnias além dos Pataxó - a saber, Maxacali, vindos do interior, Botocudos, Tupinikim de Trancoso e Vila Verde e Kamakãs-Meniã de Belmonte -, tendo prevalecido o etnônimo Pataxó devido ao maior contingente deste grupo. Esse fato explica, em parte, a composição do Patxorã. Os quatro primeiros séculos de colonização na Capitania de Porto Seguro podem ser divididos em três frentes colonizadoras. A primeira, ainda no século XVIII com ressonâncias no século posterior, seguindo as orientações do Diretório dos Índios, visava, em conjunto com a criação das vilas, amansar os índios e introduzi-los na convivência com não-índios. A segunda ocorreu com a declaração de Guerra Justa aos Botocudos em 1808, logo após instalação da Família Real no Rio de Janeiro. E, por fim, temos a desarticulação das sociedades indígenas e a espoliação dos seus territórios com a construção de quartéis e destacamentos entre 1800 e 1814, o que fez com que os índios passassem a viver em aldeamentos como forma de garantir a sua sobrevivência. Dessa forma os Pataxó que habitam o extremo sul da Bahia, ou os Pataxó Meridionais, que, no século XIX, viviam entre os rios São Mateus e Santa Cruz Cabrália, resistiram a todo o impacto causado pelo contato com os não-índios que ocuparam a vila de Cumuruxatiba, garantindo a sua sobrevivência por meio da mariscagem, pesca nos rios da região e no mar, coleta nas matas, pequenas roças estabelecidas em pequenos espaços de terras e vendendo sua mão-de-obra nas fazendas, comércio e pousadas da vila. Entre 1886 e 1935, são escassos os registros sobre os Pataxó, uma vez que este povo vivia em isolamento parcial em relação à sociedade nacional ou, ainda, confundido com outros povos da região, em aldeias de difícil acesso. Ademais, a extinção oficial dos aldeamentos indígenas na Bahia, decretada, em 1887, por meio da Lei Estadual nº 198, isolando os aldeamentos existentes, contribuiu para a falta de informações sobre o grupo. No século XX, famílias Pataxó se deslocaram da região da TI Barra Velha para a TI Comexatibá, após o episódio conhecido por "Fogo de 51". Conforme a memória indígena, em 1951, após a primeira mobilização Pataxó em busca do reconhecimento legal das terras que ocupavam havia séculos, chegaram dois indivíduos, de identidade até hoje desconhecida, que se apresentaram como representantes do Governo Federal incumbidos da regularização fundiária das áreas Pataxó. Tendo conquistado a confiança de algumas lideranças, estimularam um grupo de índios a saquear a mercearia de Theodomiro Rodrigues localizada no povoado de Corumbau. Esse fato desencadeou uma violenta reação, por parte dos regionais e da polícia de Prado e de Porto Seguro. Muitos índios escaparam para as matas e ali permaneceram durante alguns dias. Outros foram capturados e presos. De forma que, ainda, hoje, os velhos expressam lembranças da violência, humilhações, estupro, fome e morte. Traumatizadas, as famílias Pataxó dispersaram-se, transferindo-se para outras localidades onde encontraram apoio de parentes e mesmo de fazendeiros que ofereceram lugar para moradia em troca de trabalho. Locais como o Córrego do Gibura, onde hoje se situa a Terra Indígena Águas Belas; Gameleira (Corumbauzinho); Santa Cruz Cabrália, onde fundaram a aldeia Mata Medonha; a barra do rio Cahy e o rio do Peixe, na TI Comexatibá, local onde se juntaram com outros Pataxó que lá viviam; Itamaraju;

Arraial D'Ajuda e Prado também foram escolhidos como refúgio. Ressaltamos que alguns dos locais escolhidos como refúgio pelos Pataxó de Barra Velha, após 1951, já eram habitados por famílias indígenas nascidas na região do Corumbau. A Gameleira, a barra do rio Cahy, Desejo, Come Quem Leva, por exemplo, eram utilizados como áreas de moradia, como locais de troca de produtos e de realização de festas, como a de São Sebastião. Do ponto de vista econômico, a ocupação no extremo sul da Bahia foi inicialmente definida pela exploração e extração do pau-brasil e, na sequência, pela exploração da areia monazítica. Já no século XVIII, a agricultura e a pecuária passaram a ser os principais definidores da ocupação regional. Nos séculos seguintes, XIX e XX, a exploração de madeira, principalmente a branca, para fabricação de compensados, foi retomada, seguida da implantação da monocultura do eucalipto, que alterou de forma radical a ocupação territorial no interior e no litoral do extremo sul baiano. Ainda nestes séculos, a exploração da areia monazítica foi a grande responsável pela apropriação de áreas na costa, entre os Municípios de Prado e Porto Seguro. A indústria do turismo teve início no século XX e foi responsável pela implantação de grandes polos turísticos, em sua maioria completamente desordenados, como é o caso de Porto Seguro. Esses polos passaram a atrair um grande número de pessoas, gerando a ocupação sem controle da costa litorânea da região, sobretudo após a pavimentação da BR 101. Assim como o episódio do "Fogo de 51", a implantação da Fazenda Caledônia, posteriormente denominada Fazenda Cumuruxatiba, e a extração da areia "de ouro", ou monazítica, marca a memória dos Pataxó de Comexatibá. A crescente expansão nacional e o avanço sobre as terras dos antigos e extintos aldeamentos da região que hoje compreende os Municípios de Porto Seguro e Prado fizeram com que os indígenas que ocupavam o litoral entre o rio das Ostras e o rio Cahy, incluindo Cumuruxatiba, buscassem refúgio nas áreas de mata onde hoje está localizado o Parque Nacional do Descobrimento (PND), Unidade de Conservação de proteção integral, criada em 2000, fato que dificultou sobremaneira a recuperação da posse plena dos Pataxó sobre a totalidade da terra tradicionalmente ocupada. Porém os índios não deixaram de utilizar a área que contempla locais de importância tradicional para o grupo - como alguns pontos ao longo dos rios do Sul, Cahy, Imbassuaba, Peixe Grande, Lagoa Doce, Pichane, Lagoinha, riacho do Mangue, Ribeirão, Palmeiras, ribeirão do Ouro, lagoa do Tauá, Dois Irmãos e a localidade de Areia Preta. Conforme a história oral do grupo, muitos foram os desmandos cometidos pelos especuladores e grandes proprietários de terras na retirada das famílias indígenas dos locais que habitavam. Em sua maioria, os índios eram obrigados a assinar a venda da posse por valores irrisórios ou em troca de "mulas cegas e animais velhos". No caso de não concordarem, eram, em muitos casos, ameaçados de morte, espancados e violentados em seus direitos fundamentais. A empresa mais conhecida pela utilização de métodos violentos na retirada de regionais e índios das áreas pretendidas para exploração madeireira é a Bralanda (Sociedade Anônima Brasil-Holanda Indústria). Outra atividade econômica que surgiu no final da década de 1980 e teve forte impulso na década de 1990 é a fabricação de papel e celulose, que espalhou pela região imensas plantações de eucalipto, destruindo a terra e secando as várias nascentes de água, muitas vezes desrespeitando os limites impostos pela legislação ambiental, estendendo-se até os limites do PND. Do ponto de vista indígena, a forma como se deu grande parte do processo de esbulho territorial levou a uma reformulação de sua organização social e territorialidade, que culminou em seu confinamento em pequenos lotes na vila de Cumuruxatiba ou nos Projetos de Assentamento instalados na década de 1980. A participação dos índios Pataxó no Movimento da Reforma Agrária de Cumuruxatiba reflete uma estratégia de manutenção e/ou de recuperação de suas terras expropriadas nas décadas de 1950, 1960 e 1970 pelos grandes exploradores de madeira e areia monazítica e pelos criadores de gado. Entretanto, a maioria das famílias indígenas abandonaram os assentamentos, pois não se adaptaram ao módulo de distribuição de terra adotado pelo Incra, que limita o terreno a um loteamento, dificultando o

acesso aos recursos naturais. Essa forma de ocupação não contempla a lógica da organização social dos Pataxó, rompe com corredores ecológicos naturais e com a cadeia alimentar, isolando as águas, critérios fundamentais da territorialidade para os Pataxó, conforme seus usos, costumes e tradições. Vivendo um quadro de total instabilidade social e cultural, com severas restrições ao uso de seu território e conseqüente falta de terra para roças de subsistência e locais para pesca e caça, os Pataxó de Comexatibá aliaram - se aos Pataxó do entorno do Monte Pascoal e aderiram à "Frente de Resistência e Luta Pataxó" em 1999, em busca do definitivo reconhecimento, por parte do Estado, de sua terra de ocupação tradicional.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO 29 de fevereiro 2008
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS

DESPACHO DO PRESIDENTE

Em 27 de fevereiro de 2008

No- 4 – O PRESIDENTE SUBSTITUTO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI, tendo em vista o que consta no Processo FUNAI/BSB/2556/1982, e considerando o Resumo do Relatório de Identificação, de autoria da antropóloga Leila Silvia Burger Sotto-Maior, que acolhe, face as razões e justificativas apresentadas, decide:

1. Aprovar as conclusões objeto do citado resumo para afinal, reconhecer os estudos de identificação da Terra Indígena BARRA VELHA de ocupação do grupo tribal Pataxó, localizada nos municípios de Itamaraju, Porto Seguro e Prado, Estado da Bahia.
2. Determinar a publicação no Diário Oficial da União e Diário Oficial do Estado da Bahia, do Resumo do Relatório Circunstanciado, Memorial Descritivo, Mapa e Despacho, na conformidade do § 7º do art. 2º do Decreto nº 1.775/96.
3. Determinar que a publicação referida no item acima, seja afixada na sede das Prefeituras Municipais da situação do imóvel.

RESUMO DO RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE
REVISÃO DE LIMITES DA T.I. BARRA VELHA

Referência: Processos FUNAI/BSB/2556/82. Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. Municípios Porto Seguro, Itabela, Itamaraju e Prado, Estado da Bahia. Superfície: 52.748 hectares e perímetro 137 km. Sociedade indígena: Pataxó. População: 4.500 indivíduos (2006). Revisão de limites: Grupo Técnico constituído pelas Portarias nº 329/PRES, de 21 de março de 2006 e nº 528/PRES,

de 528, de 04 de maio de 2006, coordenado pela antropóloga Leila Sílvia Burger Sotto-Maior.

1-DADOS GERAIS

A T.I. Barra Velha do Monte Pascoal está localizada nos municípios de Porto Seguro, Itamaraju e Prado, e tem como principais norteadores geográficos os rios Corumbau ao sul, e Caraíva ao norte, mais precisamente nas proximidades das coordenadas Latitudes 16°56'48"S e 16°51'49"S; e Longitude 39°25'33"WGr. E 39°06'48"WGr. É composta por doze aldeias: Barra Velha (Aldeia Mãe), Boca da Mata, Meio da Mata, Guaxuma, Trevo do Parque, Pé do Monte, Aldeia Nova, Águas Belas, Corumbauzinho, Craveiro, Cassiana e Bugigão, sendo que as duas últimas são subordinadas politicamente a Boca da Mata e Barra Velha, respectivamente. As aldeias Barra Velha, Meio da Mata e Boca da Mata estão inseridas no limite homologado na década de 1990. A TI Águas Belas, ao sul do PNMP, também é uma terra indígena regularizada desde 1998, com uma área de 1.189 ha. A principal família é a de Manoel Braz, fundador da aldeia. Atualmente, a língua falada pelos Pataxó é o português. Entretanto, os esse grupo utiliza também o Patxorã, que chamam “linguagem de guerreiro”, uma combinação da língua Maxacali com palavras soltas que os velhos Pataxó guardaram na memória, além de alguma influência do Tupi e de termos do português regional. O esforço em resgatar uma língua própria, provavelmente apenas adormecida nas mentes dos mais idosos, devido ao medo e ao silêncio decorrente da discriminação, é uma expressão do processo de constante reelaboração cultural, o que não implica, em absoluto, perda ou deterioração da cultura, sendo que a influência Maxacali faz parte da convivência histórica dos dois grupos. Os Pataxó contemporâneos que vivem no extremo sul do estado da Bahia descendem dos Pataxó meridionais que, no século XIX, viviam entre os rios São Mateus e Santa Cruz Cabrália, distinguindo-se dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, que ocupavam a região entre os rios de Contas e Pardo, mais ao norte. Com base em relatos de viajantes que estiveram no extremo sul do atual estado da Bahia, entre 1815 e 1820, como Saint-Hilaire, Spix e Martius, Moniz Barreto, Pohl, Seider, Wied-Neuwied e Feldner, M. H. B. Paraíso (1998) afirma que os Pataxó integravam uma pan-tribo vivendo entre os rios Jequitinhonha e Doce, a qual se opunha aos Botocudos. Essa pan-tribo seria composta, além dos Pataxó, por Monoxó, Kutatoi, Maxakali, Maconi, Kopoxó e Panhame. Os viajantes descrevem os subgrupos da pan-tribo como bem ajustados às novas formas de organização social, se comparados com os Botocudos e Kamakã-Mongoió – com exceção dos Pataxó, apresentados como “totalmente selvagens”, um grupo de caçadores-coletores-pescadores, semi-nômades, para os quais a agricultura era produto do aldeamento compulsório. Sob a aparente homogeneidade do etnônimo Pataxó, documentos oficiais e relatos de viajantes demonstram que, no século XIX, havia diversos subgrupos Pataxó em situação variável de contato com regionais (Carvalho, 1977: 76). Assim, subgrupos Pataxó meridionais foram pacificados entre 1807 e 1813, embora em 1851 ainda existissem hordas de Pataxó arredios nas redondezas da vila do Prado (Tempesta e Sotto-Maior, 2005) Maximiliano Príncipe de Wied-Neuwied, que realiza uma viagem pelo Brasil por volta de 1815, descreve a margem norte do rio São Mateus habitada pelos “Pataxó, Cumanaxó, Machacali e outras tribos, até Porto Seguro” (1989: 170). As descrições de Wied-Neuwied e outros viajantes se assemelham quando descrevem os Pataxó da região entre o Prado e Porto Seguro, como os selvagens mais desconfiados e reservados entre eles. E pelo que se pode supor, esse foi um dos motivos porque não existem descrições detalhadas sobre a organização social ou política desse grupo até o século XIX. Também por serem arredios e desconfiados é que sobreviveram nas florestas da região, resistindo à colonização e aos aldeamentos criados pelos governos das províncias. Diante das constantes solicitações dos colonizadores da região, em 10 de abril de 1861, o Diretor Geral dos Índios emite um parecer favorável à implantação de um novo aldeamento nas margens do rio Corumbau, que tem

como principal objetivo amansar e catequizar os índios bravos, livrando assim os nacionais dos ataques constantes dos indígenas e liberando as vilas para a exploração econômica. Como a barra do rio Corumbau teria sofrido um deslocamento para o sul após o ano de 1963 (Agostinho, 1974) essa seria, então, a origem da aldeia Barra Velha. Segundo fontes bibliográficas é seguro afirmar que o aldeamento de Belo Jardim (1861) abrigou algumas etnias que não apenas os Pataxó. O aldeamento compulsório reuniu as etnias Maxacali vindos do interior, Botocudos, Tupinikim de Trancoso e Vila Verde e Kamakãs-Meniã de Belmonte (Sampaio, 1996), prevalecendo o etnônimo Pataxó, muito provavelmente por estarem em maior número populacional. Sendo essa, inclusive, uma das explicações para a composição da língua atualmente falada pelos Pataxó. Entre 1861 e 1939, os registros dos Pataxó são praticamente inexistentes, não que eles não estivessem vivendo em Barra Velha, mas se confundiam com os grupos nativos da região. Se não fosse pelo interesse do Governo Vargas em definir o ponto exato da chegada da esquadra de Cabral, e a demarcação do PNPM, talvez até hoje os Pataxó se mantivessem em um isolamento parcial da sociedade nacional. Assumir a condição de caboclo passa a ser uma estratégia de sobrevivência frente à sociedade nacional que traz consigo toda sorte de discriminação, constrangimentos e violência física. A questão parte da adaptação a um ambiente estranho que leva, na verdade, a uma reorientação de hábitos para um ajuste a nova realidade. Renunciar por certo tempo a uma determinada identidade étnica não quer dizer que ela não continue existindo em um âmbito mais restrito da vida social desse grupo (Carvalho, 1977). Os Pataxó demonstram isso de maneira incisiva, pois mesmo incorporando elementos próprios dos modos de vida regionais, parte da memória histórica permanece viva e é através dela que a reconstrução ou re-elaboração passa ser o processo de afirmação étnica. Em 1943, temos um fato que interfere completa e definitivamente na história da aldeia, dando início a conflitos perpetuados por várias décadas. Contam os índios mais velhos que nesse ano chegou à aldeia um grupo de oito técnicos liderados por um engenheiro, que teria sido enviado por Getúlio Vargas para demarcar uma área para um parque e, para a empreitada, recrutou homens da aldeia. Alguns índios contam que trabalharam na obra abrindo picadas e colocando os marcos de concreto (que atualmente encontram-se destruídos), outros apenas apoiavam na abertura das trilhas e no cuidado com o equipamento. O Parque Monumento Nacional de Monte Pascoal foi criado com prerrogativas de monumento nacional pelo Decreto-Lei nº12.729, de 19 de abril de 1943, assinado pelo General Pinto da Luz. Alegando serem terras devolutas do Estado da Bahia, demarcaram uma área com os seguintes objetivos: a) rememorar o fato histórico do descobrimento do Brasil; b) preservar a flora e fauna típicas da região, seguindo normas científicas; c) conservar as belezas naturais e promover a organização de serviços e atrativos para desenvolver o turismo. A demarcação do Parque seguiu lentamente, sendo paralisada por alguns meses. Após sua conclusão, para surpresa de todos, os Pataxó foram informados que não poderiam mais morar, nem tão pouco plantar naquele local, pois a partir da demarcação a área havia se tornado o Parque Monumento Nacional de Monte Pascoal (Decreto - lei nº 12.729, de 19 de abril de 1943). Analisando a situação sob a ótica do próprio grupo, a experiência histórica dos Pataxó, no que diz respeito à demarcação do Parque Estadual em 1943, produziu um mito de origem da ocupação da terra, que tem sido transmitido de geração a geração (Tempesta e Sotto-Maior, 2005). Indignados com a expulsão de suas terras, vários índios, entre eles o capitão Honório Borges, se mobilizaram e seguiram em viagens para o Rio de Janeiro e mais tarde para Brasília em busca dos “seus direitos”, ou seja, o reconhecimento legal sobre as terras que ocupavam há séculos e que passaram a ser privados de ocupar. Apenas em janeiro de 1950, por determinação do Inspetor Especializado Silvio dos Santos, o agente do SPI, Manoel Moreira de Araújo, se desloca com objetivo de alcançar o local denominado por ele de Aldeia Velha (Barra Velha), em Monte Pascoal. Em seu retorno, relata que no local indicado existia uma aldeia de índios chefiados pelo capitão Honório e que este se encontrava no Rio de

Janeiro em busca de ajuda do SPI. Porém, o agente informa que não foi possível chegar até a aldeia, pela dificuldade de acesso, portanto as informações foram colhidas junto ao Padre José Gonçalves de Oliveira. Afirma também ser muito difícil o atendimento às solicitações do capitão, pois não havia estrada, nem transporte até a aldeia Belo Jardim que fica a 14 léguas do Arraial D’Ajuda. A viagem que o capitão Honório fez ao Rio de Janeiro, citada por Manoel Moreira de Araújo, passou a ser um dos marcos da história Pataxó contada pelos índios e confirmada pela documentação oficial e jornais da época. Os momentos de dispersão e violência também foram uma constante na história dos Pataxó, o mais presente na memória do grupo, aconteceu em 1951, quando dois homens chegaram à aldeia logo após o retorno do Capitão Honoro Borges (cacique) do Rio de Janeiro, dizendo que iriam demarcar as terras reivindicadas pelos índios, mas acabaram por envolvê-los num grande conflito com regionais e as polícias de Porto Seguro e Prado. (os detalhes estão no próximo capítulo – histórico de ocupação). Esse conflito ficou conhecido nacionalmente como “A Revolta dos Caboclos de Porto Seguro” e para os Pataxó como “Fogo de 51” ou “Guerra de 51”. A efetivação do PNMP pelo IBDF, em 1961, dá continuidade aos conflitos vividos pelos Pataxó, mas desta vez com agentes que representavam o Estado brasileiro. Para enfrentar tais conflitos, os Pataxó demonstram cada vez mais a união, a solidariedade e a reciprocidade entre eles, como podemos perceber na oralidade do Pataxó, e nos trechos do livro de Cornélio Vieira de Oliveira, servidor da FUNAI, que trabalhou junto aos Pataxó durante algum tempo. O fato é que com a dispersão dos Pataxó, após o conflito de 1951, várias unidades foram quebradas, e várias famílias desmembradas. A maioria partiu para a venda de mão-de-obra para fazendeiros da região, falam até que “os fazendeiros podiam escolher quantos índios queriam” (Manoel Suia, entrevista 2005), mas alguns dispersaram-se por cidades próximas, como Porto Seguro, Prado, Itamaraju (na época conhecida como Escondido), Itabela e outras tantas. Naquele tempo, eram em torno de 150 índios, vivendo em casas distribuídas em locais de difícil acesso, como beira de barrancos e no meio da mata, para tentar se esconder dos guardas florestais do IBDF. Mas o grupo foi crescendo novamente e muitos que haviam saído com o fogo de 51 resolveram voltar e enfrentar os agentes florestais Em 1961 por meio do Decreto nº 17.912-A, de 28 de dezembro de 1960, o Governo do Estado da Bahia repassou à União uma área de 22.500 ha, sendo realizada, então, uma demarcação com os atuais limites do Parque Nacional do Monte Pascoal, oficializada pelo Decreto nº 242, de 29/11/61. os Pataxó que sofreram um processo violento de esbulho por parte da Instituição ambiental da época. Várias outras propostas foram cogitadas, entretanto, todas vão sendo abortadas sem muitas explicações. Desconsiderando a proposta apresentada pelos técnicos designados pelo Convênio UFBA/FUNAI e a reivindicação dos índios Pataxó, no dia 14 de julho de 1980 foi assinado o “Termo Preliminar de Acordo que entre si fazem a Fundação Nacional do Índio – FUNAI e o Instituto Brasileiro do desenvolvimento Florestal – IBDF, com a participação da Comunidade Indígena Pataxó – Barra Velha”, destinando 8.627 ha de área do PNMP para os Pataxó. A demarcação foi realizada em total desacordo com a reivindicação dos índios. A terra indígena foi demarcada em 1981 e declarada como de posse permanente do grupo indígena Pataxó por meio da Portaria nº 1.393, de 01 de setembro de 1982. Os Pataxó nunca se conformaram com a demarcação que excluiu dos limites da terra indígena a área de mangue e grande parte da mata do Monte Pascoal, inclusive a aldeia Pé da Pedra. Cabe ressaltar que a área de 8.627 há “destacada” do PNMP para os Pataxó nunca foi excluída do Decreto de Criação do Parque, ou seja, mesmo constando nas cláusulas terceira e quinta do acordo, a área permaneceu nos limites do Parque o que caracteriza uma superposição de TI com UC, dando continuidade à dualidade administrativa da área.

Mapa da Memória Pataxó na região de Cumuruxatiba e PND em Prado –BA, produzido a partir de oficinas de Etnomapeamento desenvolvidas entre 2010 e 2012 nos projetos de pesquisa PUTXOP/FAPESB/CNPq.

No processo de produção dos mapas da memória, os Pataxó trataram das mudanças e permanências nos seus territórios comunidades e aldeias. Assim, recuperaram memórias das antigas ocupações, moradores/as antigos, áreas de pesca, de caça, florestas, áreas de reserva, roçados, cemitérios, conflitos ocorridos em seu Território nos anos 60 e 70, uma década após o Fogo de 51. (BATISTA, 2012)

