



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA - UFESB
CENTRO DE FORMAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS -
CFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTADO E SOCIEDADE -
PPGES



VERA LÚCIA DA SILVA

SENTIDOS E USOS DO TEMPO EM NARRATIVAS PATAXÓ DE COMEXATIBÁ: Entre imagens-vestígios e imagens-sinais, a “luta de índio”

PORTO SEGURO – BAHIA
2021

VERA LÚCIA DA SILVA

SENTIDOS E USOS DO TEMPO EM NARRATIVAS PATAXÓ DE COMEXATIBÁ:
Entre imagens-vestígios e imagens-sinais, a “luta de índio”

Tese de doutorado apresentada na Linha de Pesquisa 02 - Sociedade, Cultura e Ambiente, no projeto I - Territórios, identidades, etnicidades e direitos, do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES), do Centro de Formação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Estado e Sociedade.

Orientador: Prof^º. João Pacheco de Oliveira Filho
Coorientador: Pablo Antunha Barbosa

PORTO SEGURO – BAHIA
2021

**Catálogo na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)**

S586s Silva, Vera Lúcia da, 1977 -
Sentidos e usos do tempo em narrativas Pataxó de Comexatibá:
entre imagens-vestígios e imagens-sinais, a "luta do índio". / Vera Lúcia
da Silva. – Porto Seguro, 2021.
297 f.

Orientador: João Pacheco de Oliveira Filho
Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Sul da Bahia. Programa
de Pós-Graduação em Estado e Sociedade. Campus Sosígenes Costa.

1. Pataxó (Terra Indígena Comexatibá). 2. Narrativas de Vida. 3.
Etnografia da Narrativa. 4. Memória. 5. Temporalidade. I. Oliveira Filho,
João Pacheco de. II. Título.

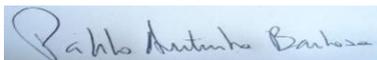
CDD – 980.41

Elaborado por Lucas Sousa Carvalho - CRB-5/1883

FOLHA DE APROVAÇÃO
Banca Examinadora da Defesa Pública de Doutorado



Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho (UFRJ / PPGES)
Presidente da banca – orientador



Prof. Dr. Pablo Antunha Barbosa (UFSB / PPGES)
Coorientador



Prof^a. Dra. Lilian Reichert Coelho (UFSB / PPGES)
Membra interna



Prof. Dr. Francisco Eduardo Torres Cancela (UNEB / PPGES)
Membro externo



Prof^a. Dra. Camila do Valle Fernandes (UFRRJ)
Membra externa



Prof^a. Dra. Jurema Machado de Andrade Souza (UFRB)
Membra externa



Prof^a Dra. Maria Geovanda Batista (UNEB / Campus X)
Membra externa



Vera Lúcia da Silva
Candidata

Webconferência, 15 de dezembro de 2021.

Quando a memória vai apanhar bocados de madeira seca, traz a lenha que muito bem lhe apraz.
(Birago Diop).

Nós somos como sementes que uma hora vão crescer, florescer, virar terra e deixar outras sementes.
(Tamikuã Pataxó).

À Zabelê e Jovita, mestras da luta pela existência.

*Às mulheres, homens e crianças do Território Come-
xatibá, por resistirem.*

AGRADECIMENTOS

Tenho muito a agradecer, ou melhor dizendo: muitos e muitas a agradecer. Aos pesquisadores e pesquisadoras que lutaram para que o Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES) tomasse corpo e existência, a minha Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) que resiste firme desde o nascimento aos ataques de políticas que visam à destruição da educação pública. Aos que antes de mim lutaram para que eu pudesse estudar com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). Agradeço também ao meu orientador João Pacheco de Oliveira e meu co-orientador Pablo Antunha Barbosa, que comprometidos em ampliar os horizontes do chão de pesquisa que partilhamos, tornaram possível o período de doutorado sanduíche (2019-2020) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), como membro do projeto CAPES-COFECUB “Regimes Nacionais de Autoctonia. Situações autóctones e questão nacional nas Américas e na Oceania”, cujo responsável na instituição francesa é o professor Alban Bensa da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* em Paris (EHESS). Agradeço à recepção no *Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociales* (IRIS), ao impressionante Bensa, que se encantou no último outubro, ao meu diretor de pesquisa Benoît Trépied e, sobretudo, a querida Julie Métails, que para muito além de compromissos acadêmicos, contribuiu para que em Paris, eu também me sentisse em casa. Imensa gratidão a Fábio Isaac Faria, chefe da Seção de Pós-Graduação, pelo carinho, generosidade e pela irrestrita disponibilidade nas etapas angustiantes da pré e da pós-defesa. A Lucas Carvalho pelas orientações, pelo diálogo sempre aberto e compreensivo.

Gratidão a minha mãe Maria Lina pela vigilância incansável das orações, pelo amor expresso nos agrados na forma de pratos simples e únicos, impossíveis de serem reproduzidos por outras mãos. A Joaquim, meu pai, por ter me contado histórias e, fazendo-o, ensinou-me a vida. À Deus, por me ouvir em minhas agonias. Grata as minhas irmãs Mari, Erinalva, Zê e Nel, companheiras de todos os dias na partilha das alegrias e desventuras, “as filhas de Joaquim” ou “as filhas de Conceição” para aqueles que mal nos distinguiam: sempre fomos assim, uma sempre meio misturada a outra. Aos meus irmãos Francisco, Manoel, Dai, Miza e Elves pelo carinho e pela presença constante, mesmo quando não estamos tão próximos. Para sempre grata a meu companheiro Joelson, meu par nessa vida, do sonho do projeto à escrita da tese. Pelas conversas de horas, pelo compartilhamento de textos que nos inspiraram. Pelo exagero dos elogios motivados pelo afeto e, sobretudo, por ir comigo não importa para onde. A minha Maria Izabel, que não apenas compreende a falta de tempo, mas torna meu cotidiano muito mais leve tomando conta de si e do irmão, zelando pelas condições necessárias para que eu

pudesse trabalhar; pelo amor e pelo orgulho traduzidos nesses gestos. A meu pequeno Joaquim, menininho corajoso que enfrentou a novidade da França de cabeça erguida e com a alegria gratuita herdada do avô. Agradeço reiterada e profundamente a Joelson, Maria e Joaquim, por estarem comigo, por todo amor, porquanto cuidamos uns dos outros e fazemos questão de estarmos juntos, não importa em que circunstâncias.

Agradeço ainda às companheiras de estrada no PPGES: Neidinha (só mesmo ela para fazer bolo no dia de minha qualificação!), Alícia, Ivonete, Oneide, Betânia, Igor pela partilha de textos e percursos. A Bougleux, um amigo que veio junto com o doutorado, pela companhia, pela escuta permanente das aflições, pelas risadas-estilhaço. Ao irmão de alma Evandro, por acreditar no meu compromisso com a pesquisa, por ter me dado a mão em um momento decisivo para que eu seguisse estudando. De modo muito especial, agradeço a minha amiga Silvana, brasileira residente na França que encontrei após muitos anos, por nos abrir sua casa, por nos proporcionar a companhia de suas amigas e de sua família; por todas as vezes que nos visitou para nos levar presentes, comidinhas que ela prepara como ninguém e para, sobretudo, encher nossa casa de riso.

Gratidão às professoras Camila do Valle, Jurema Machado e ao professor Francisco Cancela pela leitura sensível e cuidadosa de meu trabalho. A professora Maria Geovanda, mulher da luta de todos os dias, inspiração desde antes da pesquisa. A Lilian Reichert, pela generosidade de uma escuta permanente, por acolher meu texto sem condescendência, amorosamente dizendo que pode sempre ser além. De novo agradeço a João Pacheco, por me colocar exatamente os problemas sobre os quais eu deveria pensar, fazendo-me abrir mão de leituras que não me serviam mais. Pela generosidade sincera e comprometida expressa em falas econômicas, dessas que interrompem fluxos e os redirecionam, duram a vida inteira porque importam. A Pablo, pelo desejo de pesquisar e de se comprometer junto, pela companhia durante todo o processo de pesquisa e escrita.

Por último, agradeço profundamente às narradoras Lúcia (Cosminha), Jovita e Rita por terem me contado o que precisa ser dito sobre suas vidas e sobre a vida dos seus. A Ricardo, esse guerreiro que cada dia se torna maior na grandeza da luta. A Baiara, pela vontade, alegria e disposição em contar. A Talita, minha Tamikuã, por ser inspiração, por apresentar soluções mesmo quando se cala, por cuidar da vida plantando a mata e contando histórias às crianças. A dona Zabelê e dona Bernarda, já encantadas, por terem deixado potentes imagens-vestígios em suas narrativas. A Timborana, pela confiança. A Marta pelo diálogo sempre aberto. Agradeço a todo o povo pataxó do território Comexatibá pela acolhida, ensinamentos e narrativas-presentes: awêre!

RESUMO

O trabalho de tese ora apresentado tem os Pataxó da Terra Indígena (TI) Comexatibá, localizada no município de Prado (BA), como interlocutores e colaboradores. Embora a presença desse povo na região tenha sido amplamente descrita já no início do século XIX pelo viajante Maximiliano Maximiliano Wied-Neuwied, durante viagens que realizou entre 1815 e 1817, a luta pela retomada do território efetivamente só teve início a partir de 2000, no momento das comemorações oficiais dos 500 anos de Brasil. O reconhecimento só veio 15 anos depois, com a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) em 27 de julho de 2015. Tendo como corpus central, especialmente as histórias de vida de mulheres pataxó, a pesquisa não pretendeu de forma alguma desvendar ordens de funcionamento de suas comunidades, nem encontrar estruturas fixas agindo por trás de cada pequeno gesto mostrado por elas, antes historicizá-las como ações de sujeitos individuais e coletivos, como fatos sociais inseridos em espaços e tempos mais ou menos delimitados, sem fugir do que há de conflituoso, problemático e contraditório nelas. Essa tarefa estará ancorada em uma breve reflexão sobre memória, a partir de Aleida Assmann (2011), Joel Candau (2005, 2018), Maurice Halbwachs (2003) e Pollack (1989) em que esta será tratada como construção individual e coletiva, como terreno de disputas fundamentais na luta pelo território. Além disso também serão fundamentais as discussões das categorias tempo/temporalidade feitas por Paul Ricoeur (2006, 2007 e 2012), Johannes Fabian (2013) e Walter Benjamin (2012, 2013), que, de modos singulares, convidam a pensar o passado, o presente e o futuro como lugares políticos de criatividade e produção. Outras categorias importantes, como cultura, identidade e tradição serão iluminadas desde o pensamento de João Pacheco de Oliveira (1998, 2004, 2009 e 2016), Georges Balandier (1976), Homi Bhabha (2014), Alban Bensa (2016, 2006), Ulf Hannerz (1997), Edward Said (1990) e Jean Bazin (2008). Então, com o apoio desse referencial, bem como de documentos recolhidos durante a trajetória de pesquisa, é que será realizada a análise nomeada aqui de etnografia das narrativas, considerando que elas materializam uma certa perspectiva de tempo através de enredos, informações e imagens que dão conta de eventos desqualificados, silenciados, apagados e esquecidos no violento processo de colonização, tornado aceitável na narrativa oficial do país. Importante ressaltar que essas histórias não são meras recordações ou fonte de entretenimento, pois estão articuladas a processos políticos de resistência e luta, sobretudo das relacionadas ao território. Destarte, a pesquisa busca compreender e explicar como os Pataxó da T.I. Comexatibá organizam narrativamente suas experiências no tempo (temporalidade) e, fazendo-o, constroem-se como povo indígena com direitos legítimos sobre um território herdado de seus antepassados. Dito de outro modo, é preciso saber que soluções narrativas encontraram através dos tempos e no tempo para construir a si mesmos na difícil empreitada das retomadas territoriais e étnicas, onde suas identidades são constantemente postas em xeque. Como resposta provisória, será possível afirmar que contar é fundamental para as lutas em curso, mesmo que seja através de temporalidades descontínuas, que não se encaixem em nenhuma das perspectivas temporais consagradas.

Palavras-chaves: Pataxó (Terra Indígena Comexatibá); Narrativas de vida; Etnografia da narrativa; Memória; Temporalidade.

ABSTRACT

The thesis work presented here has the Pataxó people of the Comexatibá Indigenous Land (TI), located in the municipality of Prado (BA), as interlocutors and collaborators. Although the presence of this people in the region has been widely described since the beginning of the 19th century by the traveler Maximilian Wied-Neuwied, during trips he made between 1815 and 1817, the struggle to reclaim the territory effectively only began in 2000, at the time of the official celebrations of Brazil's 500th anniversary. The recognition only came 15 years later, with the publication of the Circumstantiated Report of Identification and Delimitation (RCID) on July 27, 2015. Having as central corpus, especially the life stories of Pataxó women, the research did not intend in any way to unveil orders of functioning of their communities, nor to find fixed structures acting behind each small gesture shown by them, but rather to historicize them as actions of individual and collective subjects, as social facts inserted in more or less delimited spaces and times, without running away from what is conflicting, problematic, and contradictory in them. This task will be anchored in a brief reflection on memory, based on Aleida Assmann (2011), Joel Candau (2005, 2018), Maurice Halbwachs (2003), and Pollack (1989), which will be treated as an individual and collective construction, as a ground for fundamental disputes in the struggle for territory. In addition the discussions of the categories time/temporality by Paul Ricoeur (2006, 2007 and 2012), Johannes Fabian (2013) and Walter Benjamin (2012, 2013), which, in unique ways, invite us to think the past, the present and the future as political sites of creativity and production, will also be fundamental. Other important categories such as culture, identity, and tradition will be illuminated from the thought of João Pacheco de Oliveira (1998, 2004, 2009, and 2016), Georges Balandier (1976), Homi Bhabha (2014), Alban Bensa (2016, 2006), Ulf Hannerz (1997), Edward Said (1990), and Jean Bazin (2008). Then, with the support of these references, as well as documents collected during the research trajectory, the analysis named here as ethnography of narratives will be carried out, considering that they materialize a certain perspective of time through plots, information, and images that account for disqualified, silenced, erased, and forgotten events in the violent colonization process, made acceptable in the country's official narrative. It is important to emphasize that these stories are not mere memories or a source of entertainment, for they are articulated to political processes of resistance and struggle, especially those related to territory. Thus, the research seeks to understand and explain how the Pataxó people of the T.I. Comexatibá narratively organize their experiences in time (temporality) and, by doing so, construct themselves as an indigenous people with legitimate rights over a territory inherited from their ancestors. In other words, it is necessary to know what narrative solutions they have found through time and in time to construct themselves in the difficult undertaking of territorial and ethnic repossessions, where their identities are constantly put in check. As a provisional answer, it will be possible to state that counting is fundamental to the ongoing struggles, even if it is through discontinuous temporalities, which do not fit into any of the consecrated temporal perspectives.

Key words: Pataxó (Comexatibá Indigenous Land); Narratives of life; Ethnography of narrative; Memory; Temporality.

RÉSUMÉ

Le travail de thèse présenté ici a par interlocuteurs et collaborateurs le peuple Pataxó du territoire autochtone (TI) de Comexatibá, situé dans la ville de Prado (BA). Même si, dès le début du XIXe siècle, la présence de ce peuple dans la région a été largement décrite par le voyageur Maximilian Wied-Neuwied, au cours de voyages qu'il a effectués entre 1815 et 1817, la lutte pour la reconquête du territoire n'a effectivement commencé qu'en 2000, au moment des commémorations officielles des 500 ans du Brésil. La reconnaissance n'est arrivée que 15 ans plus tard, avec la publication du Rapport circonstancié d'identification et de délimitation (RCID) le 27 juillet 2015. Ayant comme corpus central, notamment, les récits de vie des femmes Pataxó, la recherche n'avait aucune intention de dévoiler les ordres de fonctionnement de leurs communautés, ni de trouver des structures fixes agissant derrière chaque petit geste manifesté par elles, mais plutôt de les historiciser en tant qu'actions de sujets individuels et collectifs, en tant que faits sociaux insérés dans des espaces et des temps plus ou moins délimités, sans pour cela échapper à ce qui est conflictuel, problématique et contradictoire en eux. Cette tâche sera effectuée dans une brève réflexion sur la mémoire, basée sur Aleida Assmann (2011), Joel Candau (2005, 2018), Maurice Halbwachs (2003) et Pollack (1989) dans laquelle elle sera traitée comme une construction individuelle et collective, comme un terrain de disputes fondamentales dans la lutte pour le territoire. En outre, les débats sur les catégories temps/temporalité de Paul Ricoeur (2006, 2007 et 2012), Johannes Fabian (2013) et Walter Benjamin (2012, 2013), qui, de manière singulière, nous invitent à penser le passé, le présent et le futur comme des lieux politiques de créativité et de production, seront également fondamentaux. D'autres catégories importantes comme la culture, l'identité et la tradition seront éclairées à partir de la pensée de João Pacheco de Oliveira (1998, 2004, 2009 et 2016), Georges Balandier (1976), Homi Bhabha (2014), Alban Bensa (2016, 2006), Ulf Hannerz (1997), Edward Said (1990) et Jean Bazin (2008). Ensuite, avec le soutien de ces références, ainsi que des documents recueillis au cours de la trajectoire de recherche, l'analyse nommée ici ethnographie des récits sera réalisée, considérant qu'ils matérialisent une certaine perspective du temps à travers des informations et des images qui rendent compte d'événements disqualifiés, réduits au silence, effacés et oubliés dans le processus violent de la colonisation, rendus acceptables dans l'histoire officiel du pays. Il est important de souligner que ces récits ne sont pas de simples souvenirs ou des sources de plaisir, car elles s'articulent à des processus politiques de résistance et de lutte, notamment ceux liés au territoire. Ainsi, la recherche cherche à comprendre et à expliquer comment les Pataxó du T.I. Comexatibá organisent narrativement leurs expériences dans le temps (temporalité) et, ce faisant, se construisent en tant que peuple indigène ayant des droits légitimes sur un territoire hérité de leurs ancêtres. En d'autres termes, il faut savoir quelles solutions narratives ils ont trouvées à travers le temps et dans le temps pour se construire dans la difficile entreprise de reconquêtes territoriales et ethniques, où leurs identités sont constamment mises en question. En réponse provisoire, il sera possible d'affirmer que raconter les récits est fondamental pour les luttes en cours, même si c'est à travers des temporalités discontinues, qui ne s'inscrivent dans aucune des perspectives temporelles établies.

Mots clés : Pataxó (Terre autochtone Comexatibá) ; Récits de vie ; Ethnographie du récit ; Mémoire ; Temporalité.

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ABIA – Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos
ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista
APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia
APOIMNE - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CONEN – Coordenação nacional das Entidades Negras
CRSB – Coordenação Regional do Sul da Bahia
CUT – Central Única dos Trabalhadores
FUNDOCIN - Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia
DIREC – Diretoria Regional de Educação
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GT – Grupo de Trabalho
IBDF – Instituto Brasileiro de Defesa Florestal
INA – Indigenistas Associados
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Socioambiental
LICEEI – Curso de Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena
LINTER - Licenciatura Intercultural do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia
MP – Ministério Público
MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
NT – Nota Técnica
NTE – Núcleo Territorial de Educação
ONG – Organização Não-Governamental
PAIP - Projeto de Monitoramento, Acompanhamento, Avaliação e Intervenção Pedagógica na Rede Estadual de Ensino do Estado da Bahia
PCB – Partido Comunista do Brasil
PINEB – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro
PL – Projeto de Lei
PND – Parque Nacional do Descobrimento
PNLD – Programa Nacional do Livro Didático
PNMP – Parque Nacional de Monte Pascoal
PPGES – Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade
PPP – Projeto Político Pedagógico
PUCRio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação
SEC – Secretaria de Educação do Estado da Bahia
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TI – Terra Indígena
UFSB – Universidade Federal do Sul da Bahia
UNEB – Universidade do Estado da Bahia

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Zoom do Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (1946).....	84
Figura 2 - Postagem de <i>Instagram</i> de pretensas Pataxó.....	89
Figura 3 - Pinturas Corporais Pataxó.....	92
Figura 4 - Recorte de “o Globo” sobre demarcação de Barra Velha.....	97
Figura 5 - Recorte do jornal “O Dia” sobre o Fogo de 51.....	104
Figura 6 - Matéria do “Imprensa Popular” sobre o Fogo de 51.....	105
Figura 7 - Pier em 1985.....	115
Figura 8 - Pier em 13 de julho de 2021.....	116
Figura 9 - Marcha Indígena no “Brasil Outros 500”.....	128
Figura 10 - Abertura da I Pré-Jornada de Agroecologia do Território Comexatibá.....	137
Figura 11 - Ilustração da vida pataxó anterior a 1500.....	151
Figura 12 - Apresentação cultural na Festa de São Sebastião.....	176
Figura 13 - Dona Neguinha, filha de Zabelê.....	183
Figura 14 - Formatura do Ensino Médio da Escola Kijêtxawê Zabelê.....	184
Figura 15 - Brincadeira no quintal de Zabelê.....	188
Figura 16 - Dona Jovita sendo entrevistada.....	197
Figura 17 - Matéria sobre o “Massacre da Fazenda Boa Vista”.....	226
Figura 18 - Desenho de criança sobre o “Massacre da Fazenda Boa Vista”.....	228
Figura 19 - Desenho “Mulheres Gigantes”.....	230
Figura 20 - Produtos de Rita divulgados no <i>Instagram</i>	234
Figura 21 - Capa do livreto Atxúhu Kaí, 2019.....	235
Figura 22 - Cartas do atxúhu prontas para recorte.....	235
Figura 23 - Foto da FUNAI publicada no G1.....	238
Figura 24 - Incêndio de Kombi na T.I. Comexatibá.....	239
Figura 25 - Casa sendo destruída na reintegração de posse da aldeia Kaí.....	245
Figura 26 - Policiais Militares posicionados para a reintegração de posse na aldeia Kaí.....	246
Figura 27 - Escombros após a reintegração de posse da aldeia Kaí.....	247
Figura 28 - Representantes da empresa Leão Garra e da Aldeia Kaí.....	253
Figura 29 - Reunião para a assinatura do termo de compromisso com o ICMBio.....	259
Figura 30 - Poema Negra Índia.....	270

Figura 31 - Cartaz da 2ª Pré-jornada na T.I – Comexatiba: Soberania Alimentar Pataxó.....	277
Figura 32 – Encontro da Pré-jornada.....	277
Figura 33 – Horta.....	278

SUMÁRIO

1. SOBRE OCUPAR LUGARES: INTRODUÇÃO E UM POUCO MAIS	14
2 UM PERCURSO DE LEITURAS <i>OU</i> CAMINHOS DO PENSAMENTO.....	34
2.1 CULTURA E TRADIÇÃO: QUESTÃO DE VIR A SER.....	39
2.2 MEMÓRIA: UM LANCE DE VIDA OU MORTE.....	45
2.3 TEMPORALIDADE: PARA UMA APORIA, UMA SOLUÇÃO POÉTICO-POLÍTICA.....	53
2.3.1 O tempo em imagens <i>ou</i> Imagens do tempo.....	56
2.3.2 Ricoeur e o triplo presente: uma solução poética.....	62
2.4 NARRATIVAS E ENCRUZILHADAS	65
2.4.1 A NARRATIVA, AFINAL UMA METÁFORA.....	67
3 OS PATAXÓ, MEUS INTERLOCUTORES	73
3.1 “PATAXÓ É ÁGUA DA CHUVA”	73
3.2 NOTAS DE UMA DISCUSSÃO SUPERADA?	82
3.3 FOGO DE 51: UMA NARRATIVA DA DISPERSÃO?.....	91
3.4 “CUMURU: TUDO É TERRA INDÍGENA, É TUDO PATAXÓ” (BAIARA).....	110
3.4.1 Entre o passado e o futuro, a “viagem da volta”	123
4 DONA LÚCIA: FILHA, COMPANHEIRA E TESTEMUNHA.....	131
4.1 MAIS UM LUGAR À MESA.....	133
4.1.1 Um bloco de cera: entre modelamentos e remodelamentos	138
4.2 APÓS BARRA VELHA, DE NOVO NO CAMINHO.....	140
4.2.1 E a vida vai mudando.....	144
4.2.2 Em Cumuruxatiba “tem muita terra”	153
4.2.3 Ainda outra expulsão	158
4.3 SOBRE OS HOMENS DE “PAPEL NA MÃO”	166
4.4 A FESTA DO MASTRO SÃO SEBASTIÃO COMO ESPAÇO DE AFIRMAÇÃO	174
4.4.1 Zabelê, uma mestra	176
4.4.2 Patxohã: uma língua inteirada de andanças.....	180
4.4.3 “Eu morro, mas eu não deixo de ser índia!”	181
4.4.4 Do tempo e do amor	189
5. “CUMURUXATIBA É MINHA TERRA E MINHA ALDEIA” (JOVITA)	192
5.1 CUMURUXATIBA: UMA VILA INDÍGENA.....	199
5.1.1 “Era só os caboclos pataxó”	202
5.2 “PEGA A DENTE DE CACHORRO”: UM CLICHÊ DA MISTIÇAGEM EM TRÊS NARRATIVAS	207
5.3 “É PÉ NA TERRA E MÃO NA MASSA”, UM MODO DE ESTAR.....	214
5.4 A RETOMADA DO CAHY	221
5.5 “DIGA AO POVO QUE AVANCE”	228
6 AS GIGANTES PATAXÓ: PARA ALÉM DE UMA METÁFORA.....	229
6.1 O TEMPO É SEMPRE DE LUTA.....	235
6.1.1 O maracá agora ressoa mais longe	239
6.1.2 “Quando o Pataxó é enfrentado, ele tem que enfrentar também!” (Xawã Pataxó).....	240

6.2 “DIGA AO POVO QUE AVANÇAREMOS”	248
6.3 “O MEU POVO, PRA MIM É COMO SE FOSSE A FÊNIX” (MARTA DE OLIVEIRA) 254	
NOTAS DE UM TÉRMINO DE PERCURSO.....	260
REFERÊNCIAS	280
ANEXOS	291

1. SOBRE OCUPAR LUGARES: INTRODUÇÃO E UM POUCO MAIS

Não acredito que possa existir algum processo de pensamento sem experiência pessoal (...) Pensar é se expor.

(Hannah Arendt)

Em 1998, o antropólogo brasileiro, João Pacheco de Oliveira, já advertia sobre a falta de interesse acerca dos povos indígenas do Nordeste por parte dos pesquisadores e para a raridade de publicações sobre o tema, afirmando que a questão era tratada como “de interesse residual” e deslocada inteiramente dos debates de áreas como a antropologia, constituindo-se então em uma “etnologia menor”. Passados mais de vinte anos da publicação do texto “Etnologia dos índios misturados”, ainda são poucas as pesquisas voltadas ao problema indígena no Brasil, o que pode ser comprovado por uma busca no banco de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - BDBTD. A base integra depositórios de 127 instituições, abrigando 513.715 mil dissertações e 195.175 mil teses. Dessa soma de 708.890 mil trabalhos, 1.896 versam sobre temáticas indígenas, o que representa apenas um total aproximado de 0,28%. No caso dos Pataxó¹ do sul e extremo sul da Bahia são ao todo 34 pesquisas realizadas entre 2002 e 2021, versando em especial sobre estratégias e artefatos de construção identitária, notadamente o artesanato.

Dentre elas não há nenhum trabalho cuja preocupação esteja relacionada à potência das histórias de vida pataxó, ao reconhecimento delas como experiências insurgentes capazes de forçar o olhar sobre temporalidades ignoradas, negadas e/ou mesmo apagadas. Porém, é preciso dizer que já é possível perceber nos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) das e dos estudantes indígenas inseridos nos cursos de formação superior em todo o país, a importância dada às narrativas individuais e coletivas para a discussão dos mais diversos temas, conferindo-lhes um estatuto epistemológico que acaba por alargar a ideia de Ciência no singular. Entre os muitos exemplos que pude encontrar durante o percurso da pesquisa, está o trabalho de Juari Braz Bonfim, intitulado “Trajetória de luta e vida de Alfredo Braz”, cuja defesa aconteceu em agosto de 2018, como etapa para a conclusão da Licenciatura Intercultural Indígena no Instituto Federal de Ciências e Tecnologia da Bahia (IFBA) em Porto Seguro. O texto de Juari articula a história do parente a uma interessante periodização histórica da re(existência) pataxó na região.

¹ Farei a opção de grafar o substantivo Pataxó sempre com letra maiúscula, enquanto todas as vezes em que ele funcionar como adjetivo, será grafado com minúscula. Faço-o para dar ênfase ao sujeito individual e coletivo.

Então, por mais que a temática indígena por vezes desperte a atenção daqueles que aspiram à pós-graduação, pelo que ainda há de inexplorado ou mesmo pelo exotismo que para muitos o tema inspira, na prática ainda há uma vastidão de temas a serem pensados junto às comunidades. Porém, apesar das possibilidades de pesquisa de fato existirem, talvez as dificuldades que se apresentam desde o princípio para os pesquisadores acabem por afastá-los. Entre os entraves está o contato com os indígenas e a permissão para a realização da pesquisa, pois é sabido que devido à postura de pesquisadores que, tratando-os como simples objetos/informantes para alcançar um título acadêmico, vêm às comunidades, retiram delas o que precisam e sequer retornam para prestar contas do realizado, muitas têm se fechado. Assim, é compreensível que mesmo pesquisadores comprometidos sejam a princípio tratados como novos “Cabral”, interessados somente em espoliar o conhecimento, a cultura de um certo povo e exibí-la nos círculos acadêmicos como algo que “ainda” há, mas sempre em vias de se perder.

Claro que outras dificuldades se interpõem e estão diretamente ligadas a aspectos práticos da pesquisa, tais como o tempo e os recursos necessários, uma vez que pode haver significativas diferenças entre os prazos de um programa de pós e o tempo disponibilizado pela comunidade e/ou pelos sujeitos envolvidos no processo, já que as dinâmicas cotidianas são intensas e constantemente alteradas por necessidades ligadas aos movimentos de lutas pelo território, pela educação, saúde e outros. Tendo em vista que o financiamento à pesquisa no Brasil tem sofrido drásticas reduções, em nome de uma política severa de redução de gastos e equilíbrio das contas públicas (austeridade fiscal é um dos inúmeros eufemismos para o sucateamento das agências de fomento, institutos de pesquisa e universidades públicas), além de uma guerra declarada a liberdade de pensamento e produção de saber, torna-se cada vez mais árdua a tarefa de levar adiante projetos que visam à produção de conhecimento a partir de comunidades situadas em espaços físicos distantes dos centros urbanos e com tantas especificidades.

Assim, parece-me que os próprios números citados a partir da BDBTD, embora ainda imprecisos, já que não é possível assegurar que todas as pesquisas produzidas no Brasil tenham sido integradas à base, já constituem bons argumentos para justificar em certa medida o empreendimento de minha pesquisa, uma vez que ela contribuirá para o preenchimento de lacunas no campo da pesquisa sobre temáticas indígenas, assim como para ampliar discussões já iniciadas. Então, realizada a tarefa de situar meu trabalho em um contexto maior de outras produções, trago a impactante reflexão da antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada (2005) “Ser afetado”, em que ela, com base na sua experiência de campo em um estudo sobre feitiçaria no Bocage francês, propõe pensar sobre o lugar dos afetos na produção do conhecimento. Inspirada por ela

faço a opção de continuar a introdução contando sobre como cheguei à pesquisa que ora apresento, da forma como encontrei um lugar entre os Pataxó de Cumuruxatiba e deixei-me ser afetada por eles e suas narrativas de dores e glórias, por vezes confusas, irresolutas até para os próprios narradores.

Para a autora, essa dimensão afetiva na maioria das vezes negligenciada pelo pesquisador, marginalizada ou mesmo banida dos textos finais no intuito de torná-los mais científicos, mais objetivos e por isso mesmo mais críveis, nada tem a ver com assumir o ponto de vista do outro, do “pesquisado”, nada tem a ver com empatia, essa palavra tão na moda e de algum modo importante para as lidas do cotidiano. Para ela, ser afetado tem a ver com ocupar um certo lugar no sistema em que os sujeitos estão inseridos:

(...) ocupar tal lugar no sistema da feitiçaria não me informa nada sobre os afetos do outro; ocupar tal lugar afeta-me, quer dizer, mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens, sem contudo instruir-me sobre aquele dos meus parceiros. Mas – e insisto sobre esse ponto, pois é aqui que se torna eventualmente possível o gênero de conhecimento a que visio –, o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159).

Então, ocupar um determinado lugar tem a ver primeiramente, sem que isso signifique qualquer passividade, em permitir que as pessoas mesmas o indiquem e só então escolher ocupá-lo. Isso relaciona-se com o modo como veem o próprio pesquisador e a pesquisa proposta, não apenas em termos de ganhos imediatos, mas também vislumbrando que tipo de relações poderão ser estabelecidas a partir dali. E como diz a autora, reiteradamente ao longo do texto, ocupar um certo lugar e ali, na experiência vivida deixar-se ser afetada, não se traduz de modo algum em ser como o outro, para dar conta de evidenciar os modos únicos como ele pensa e vê o mundo, em atuar como quem joga um jogo de faz-de-conta e que pode a qualquer momento voltar a ser o que na verdade é, tão logo o trabalho de campo seja concluído. Ao contrário, ser afetado no processo de pesquisa implica modificações e mobilizações no conjunto de imagens que temos disponíveis, que acessamos para ler os variados cenários que se apresentam diante de nós.

E por último, ainda repercutindo o pensamento de Favret-Saada (2005) é somente aceitando, ocupando e compreendendo esse lugar é que outras possibilidades de comunicação se abrem, muito mais ricas do que aquelas resultantes de entrevistas e longos processos de observação. Nas palavras do antropólogo francês Alban Bensa (2016, p.18) “fórmulas canônicas eternamente válidas” para obrigar “(...) as coisas e as pessoas a dizer algo mais do que mostram

e dizem por si mesmas.” (Tradução da autora)², a fim de fazer coincidir as respostas com as perguntas que já trouxemos prontas, com vistas a produzir um certo conhecimento generalizante sobre alteridades estrangeiras e impossíveis a nós. A autora diz que escolheu “conceder estatuto epistemológico” (2005, p. 160) às situações de comunicação involuntárias, não intencionais, incluindo as não verbais, que exigem muito mais tempo de elaboração e trabalho. Não digo com isso, e nem a autora o faz, que desde esse lugar ocupado é possível revelar segredos não ditos, mistérios insuspeitos só acessados através da investigação, mas que talvez, a partir de um texto acadêmico compartilhado como experiência de leitura de uma dada paisagem, seja possível mobilizar e modificar afetos, quem sabe suscitar acontecimentos.

É preciso dizer ainda que essa experiência de leitura realizada a partir de determinado lugar e com a qual me comprometo, não pretende de forma alguma desvendar ordens de funcionamento, estruturas fixas agindo por trás de cada pequeno gesto dos atores pataxó do território indígena Comexatibá³. Para que uma leitura cause alguma mobilização, mesmo que seja muito pequena, capaz de rupturas sutis apenas, é preciso historicizar as ações desses sujeitos, como fatos sociais inseridos em espaços e tempos mais ou menos delimitados por eles mesmos e pelos outros com os quais estabeleceram relações, por vezes conflituosas, problemáticas e contraditórias. Visibilizar tal movimento implode por inteiro qualquer áurea de idealização que nos faria narrar certa comunidade como paraíso perdido já impossível ao ocidente, onde os males da civilização e do progresso ainda não chegaram, de forma que as fronteiras entre desenvolvimento e atraso seriam ainda mais reforçadas, fazendo-nos lançar olhar condescendente para aqueles que um dia fomos, antes que o esclarecimento nos chegasse. Então, faríamos nossa pesquisa e os deixaríamos lá, presos nesse eterno passado.

Bensa (2016, p.19) afirma que uma “perspectiva que coloca em primeiro lugar o curso efetivo das ações e das interações, implica voltar toda a nossa atenção tanto para os indivíduos como para suas capacidades de tecer o social no transcurso do tempo.” (Tradução da autora)⁴.

² “(...)a las cosas y a las personas a decir algo mais que lo que muestran y dicen por si mismas” BENSA, (2016, p.18).

³ Como utilizarei, a depender do que pede o texto, a noção de Terra Indígena ou de Território Indígena, é importante salientar que elas não são de modo algum equivalentes. Terra tem a ver com processos políticos e jurídicos que envolvem definição, reconhecimento, demarcação e homologação. É resposta legal do Estado para resolver as questões da ocupação do território, anterior à terra, mais amplo que ela. Assim, como os Pataxó, não limitam sua compreensão de território à área reconhecida pelo Estado e acabam por construir suas práticas e vivências para além dela, farei uso na maioria das vezes da noção de território (GALOIS, 2004, p.37-41).

⁴ “perspectiva, que coloca em primer término el curso efectivo de las acciones y las interacciones, implica volver a enfocar toda nuestra atención tanto em los individuos como em sus capacidades de tejer lo social en el transcurso del tiempo” (BENSA, 2016, p.19)

Considerando que tecer o social no transcurso do tempo implica também materializar o que é de natureza imaterial, parto da suposição que essa temporalidade complexa pode ser articulada narrativamente no contar dos sujeitos, que não o fazem de forma alguma ao acaso, puramente movidos por impulsos saudosistas ou narcisistas, fazem-no sobretudo articulando-o aos processos políticos de resistência e luta, fazem-no deslizando os retalhos que compõem o conjunto da narrativa, sobre o passado, o presente e o futuro, de maneira a formar a imagem mais adequada e coerente possível de suas comunidades e de si mesmos: como em um *patchwork*, esse trabalho manual que faz uso de restos, sobras, via de regra doados ou subtraídos às fábricas.

Nesse processo de composição eventualmente algumas peças podem ficar visivelmente mal ajustadas, desencontradas, incompletas, sobrepostas de forma a encobrir um ou outro desarranjo, podem mesmo ser deliberadamente retiradas da cena, desprezadas num canto, para quem sabe, serem utilizadas em outro serviço. Então, são a essas narrativas de sujeitos, considerando as dimensões individuais e coletivas destes, que essa pesquisa busca analisar e compreender, não para dizer quem são os Pataxó, apreendê-los em uma totalidade irreduzível portadora de uma perspectiva de tempo única, particular e inconfundível, mas como e por que eles tecem histórica e narrativamente sua temporalidade.

De como ocupei um lugar

Fui apresentada aos Pataxó do Prado no início do ano letivo de 2011, durante a I Jornada Pedagógica Indígena organizada pela então Diretoria Regional de Educação – DIREC/09⁵, realizada com o apoio financeiro da Secretaria Estadual de Educação – SEC, via Coordenação Indígena Estadual representada então por Rosilene Cruz de Araújo, indígena Tuxá da cidade de Rodelas na Bahia, hoje professora da Universidade Federal do Amapá. A tarefa era apresentar os projetos culturais há pouco lançados pelo Estado como soluções para tornar o ensino-aprendizagem mais interessante e produtivo através da estruturação interdisciplinar das práticas pedagógicas em todas as escolas públicas baianas, dentre elas, as três indígenas representadas ali: Corumbauzinho, Bom Jesus e Kijêtxauê Zabelê. Estavam presentes também durante todo o evento, representantes da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), entre os quais a professora Maria Geovanda Batista, moradora de Cumuruxatiba, reconhecida como parceira e pesquisadora junto aos indígenas da região.

⁵ Hoje Núcleo Territorial de Educação – NTE 07

Em relação a apresentação dos projetos, na época apenas três: um promovia a música, outro as artes visuais e outro a escrita de textos literários. Ouviram-me educadamente, olhares curiosos, alguns um tanto zombeteiros, devia ser mesmo engraçado alguém que não sabia nada sobre as realidades daquelas escolas tão particulares, falando sobre o que deveriam ou não fazer para conseguirem o tão sonhado sucesso escolar, segundo os critérios da Secretaria. Hoje entendendo que foram bastante tolerantes comigo, inclusive fazendo algumas poucas perguntas para denotar atenção e interesse.

Apesar de nada poder fazer de imediato em relação a minha total ignorância sobre as histórias daquelas três comunidades, não demorei a perceber que a maior parte das coisas que sabia sobre educação não interessavam ali, havia problemas muito mais urgentes e graves a serem resolvidos do que a falta de interesse dos estudantes, aliás, esse não era um problema. Os *slides* que havia preparado não conseguiam dialogar com as lideranças que mal assinavam o próprio nome, mas que mesmo assim faziam questão de assinar a lista de frequência do evento, também não interessavam à maioria de professores leigos que sabiam pouco mais que seus alunos, mas que se faziam integralmente presentes, interessados em melhorar suas escolas. Talvez o aspecto mais interessante dos projetos, e isso eu entendi rápido, fosse a existência de um pequeno recurso destinado à compra de materiais de papelaria, importante diante da escassez de verbas destinadas a melhorar o cotidiano das escolas no atendimento aos docentes e discentes.

Esse primeiro encontro, que poderia ter sido desastroso não fosse a paciência do grupo diante de minha total ignorância, provocou os deslocamentos necessários para que eu quisesse saber mais sobre os Pataxó. Até então pouco ouvira sobre eles, uma ou outra fala me dava notícias de uma índia brava, que falava uma língua incompreensível, mas que pouco interagia com os não-índigenas, o mais eram as crianças e mulheres que vez ou outra encontrava vendendo artesanato na praia. Para mim, era como as pessoas normalmente diziam: Cumuruxatiba não tinha índio, isso era coisa lá de Porto Seguro. No entanto eles estavam ali, cerca de duzentos deles, diversos, uns pintados outros não, vestidos de *tupsay* ou de calças jeans, uns de pele escura, outros quase louros. A índia brava era uma mulher magra e pequenina, como o passarinho que inspirou seu nome indígena: Zabelê. Sorriso acanhado, firme e presente nas discussões e no awê⁶, apesar de silenciosa. Assim, diante dessa multiplicidade, no meu entendimento, caótica, não pude mais descansar a vista, abri bem os olhos e os ouvidos, dispus-me a escutar tudo

⁶ Ritual de música e dança realizado em momentos importantes para o povo Pataxó (festa, reuniões, manifestações etc.). Também chamado *toré*.

o que diziam. Boca fechada misturei-me a eles, a cada momento sentada em lugares diferentes, estive naqueles três dias integralmente na programação, era preciso confrontar meus próprios equívocos para depois iniciar qualquer compreensão sobre os Pataxó.

No último dia do encontro, 19 de fevereiro, as comunidades solicitaram um momento para que a DIREC 09 ouvisse e solucionasse os problemas enfrentados por elas e que interferiam diretamente na aprendizagem e na permanência dos alunos nas escolas. Foram apontados problemas como a péssima condição das estradas que dão acesso às aldeias, dos precários transportes utilizados pelos alunos e principalmente a corrupção praticada por aqueles que venciam as licitações para realizar o serviço para as escolas, que nunca era aquele apresentado e vendido ao Estado. Queixavam-se ainda da burocracia da SEC na contratação de professores e demais servidores, da falta de material didático-pedagógico e cursos de formação docente, enfim, queixavam-se de abandono.

Importante ressaltar que, infelizmente, essas questões continuam a pautar as reuniões com as instituições representativas do Estado e que poucas, ou por vezes nenhuma providência é efetivamente tomada, a fim de colaborar para que a educação indígena perspectivada por esse povo se materialize. Ainda hoje o Colégio Indígena Kijêtxawê Zabelê funciona em salas de aula improvisadas, sem que os funcionários e estudantes tenham acesso sequer a sanitários. Segundo o Censo Escolar de 2017, das 3.345 escolas indígenas no país 59% não conta com tratamento de água, 57% com esgoto sanitário e 32% sequer possui energia elétrica, além do fato de que 30% das salas não funcionam em prédios escolares⁷.

Em um certo momento da reunião, o cacique da aldeia Tibá de Cumuruxatiba, seu José Fragoso, interrompe as queixas e apresenta a questão que nortearia a elaboração de meu projeto de mestrado: “por que esses meninos não lê?” Para ele não se justificava a existência de uma escola, mesmo com todas as dificuldades relatadas pelos parentes indignados com o descaso do Estado, se as crianças não aprendiam a leitura e a escrita com desenvoltura. A questão posta de maneira genuinamente preocupada pelo ancião atinge em cheio a professora de língua portuguesa que nunca deixei de ser. A pergunta que cala os professores indígenas por algum tempo, talvez por julgarem-na uma denúncia constrangedora diante de uma integrante do órgão gestor, que na maioria das vezes abandona as escolas indígenas à própria sorte e aparece apenas em poucas ocasiões, seja para apresentar pacotes produzidos por especialistas, mestres e doutores

⁷ PASSAFARO, Natália. O impacto do Fundeb na educação indígena e quilombola. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/o-impacto-do-fundeb-na-educacao-indigena-quilombola/>. Acesso em 05 de agosto de 2020.

da própria Secretaria de Educação ou de universidades parceiras; seja para cobrar resultados através de planilhas e avaliações.

A partir de então, passei a ter contato semanal com um grupo considerável de professores indígenas das três escolas, pois em 2011 comecei a atuar em programa de formação de gestores do Ministério da Educação, o Progestão. Com o término do curso no final de 2011 continuei à disposição da diretoria, dessa vez para colaborar como apoio técnico e pedagógico às escolas indígenas já citadas, no bojo do Projeto de Acompanhamento, Avaliação e Intervenção Pedagógica na rede Estadual da Bahia – o PAIP. Apesar de todas as distorções evidentes no Projeto, dos objetivos fortemente identificados com uma perspectiva neoliberal, coercitiva, controladora e homogeneizadora, havia a possibilidade de continuar a escuta atenta, crítica e determinada a compreender melhor aquelas comunidades, para de alguma forma, não contemplada pelo PAIP e para além dele, colaborar com suas escolas.

Então, é com a tarefa de preencher planilhas e inúmeros relatórios para o PAIP, mas também de discutir por horas a escola que os Pataxó das três escolas já mencionadas de fato tinham e a escola com a qual sonhavam, que vou ocupando o lugar que eles mesmos iam permitindo-me. À essa altura, já sabiam que nem tudo que me diziam iria para o relatório da SEC, já que sabíamos todos da desconfiança que os órgãos gestores nutriam em relação a eles e que informações mais detalhadas sobre conflitos internos dariam argumentos para que se desqualificasse ainda mais as escolas. Havia sempre muitas questões inerentes à forma como lidavam com a gestão escolar, dos arranjos que eram (e ainda são) obrigados a fazer para que a escola funcionasse, ou mesmo sobre a maneira como organizavam o tempo de aprendizagem, que na maior parte das vezes escapavam às determinações legais, dos acordos em torno de calendários aceitos e referendados por eles mesmos, mas que eram sempre discrepantes em relação ao que de fato ocorria nas comunidades: isso não constava em meus relatórios. Longe de ser condescendência preguiçosa, minha cumplicidade passava pela compreensão de que as escolas indígenas eram instituições em construção, que por não receberem o devido suporte por parte do Estado, precisavam valer-se de táticas que permitissem seu funcionamento. Os problemas mais específicos, nós os discutíamos e registrávamos em documentos que permaneciam nas comunidades.

Já no início do ano letivo de 2015 o PAIP dava mostras de que não sobreviveria por muito mais tempo, era inútil preencher relatórios sobre rendimento e frequência, discorrer exaustivamente sempre sobre os mesmos problemas e não receber nenhum recurso material para fazer-lhes frente. As escolas da rede perceberam cedo e cruzaram os braços. É como se o governo esperasse que as cobranças, a ameaça de um sistema que expunha o fracasso e o sucesso

de cada uma das escolas das regionais de educação resolvesse por si só o problema da educação no Estado. Havia ainda o imperativo do corte de gastos com pessoal, em consequência, a diminuição do número de setores dentro das DIREC e a determinação de retorno dos professores que atuavam nela para as salas de aula, de modo a evitar a contratação de outros que os substituíssem. Antes que chegasse a ordem do governo ocorrida no início de 2016, opto por desligar-me do PAIP, mesmo temerosa de interromper a relação construída até então com os Pataxó, mas por outro lado era grande a insatisfação com a retirada de recursos do Programa, de tal forma que já não conseguia sequer visitar as aldeias.

Reconheço que o retorno para a sala de aula em uma escola de ensino médio de Teixeira de Freitas, onde trabalho por quarenta horas semanais não me deixou tempo para manter uma relação próxima com a maioria das aldeias. Então, devido à proximidade geográfica de Cumuruxatiba, a partir daí mantenho um diálogo mais próximo ao menos com os professores do Colégio Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê, o que dá a possibilidade de continuar colaborando em certa medida e frequentando alguns encontros ocorridos no Território Indígena Comexatibá, zelando pelo lugar de experiência que havia decidido ocupar. Para atestar a natureza desse lugar, um grupo de professoras e professores na jornada pedagógica de 2014 realizada na aldeia de Águas Belas, presenteou-me com um nome em *patxohã*⁸: Suyhê, pensamento em língua portuguesa. Gravei a honra do nome no braço, dias antes de defender minha dissertação na Pontifícia Universidade Católica (PucRio) para não esquecer o compromisso assumido, esse de pensar com os Pataxó.

De um projeto a outro

A princípio, ainda com a questão do cacique ressoando, a intenção era apresentar à DIREC-09 um projeto, cuja consequência maior seria a elaboração de uma política institucional com vistas à construção de práticas leitoras, que resolvessem as dificuldades com a aprendizagem da leitura e da escrita nas escolas indígenas, no entanto, com o tempo ficou claro que essa não seria a alternativa mais viável. A partir dessa percepção ocorre não só a necessidade de pensar a questão como problema de pesquisa no âmbito de um programa de pós-graduação, mas também de reformulação das perguntas e hipóteses iniciais, pois percebo que as dificuldades de constituição de práticas de leitura interculturais extrapolavam, e muito, abordagens puramente metodológicas. Então, a opção é desenvolver um projeto com vistas à compreensão,

⁸ Língua indígena em vias de pesquisa e descrição, ao mesmo tempo em que já é utilizada em certa medida pelos Pataxó.

mediante leitura cuidadosa e sensível, da educação indígena intercultural no contexto das práticas de ler e escrever de um dos núcleos da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê, para só então pensar estratégias de leitura coerentes com a ideia de interculturalidade⁹ tão preponderante para o povo pataxó.

Destarte, essa tese leva à frente um trabalho que se iniciou mesmo antes da pesquisa desenvolvida em nível de mestrado no programa de pós-graduação em literatura, cultura e contemporaneidade da PucRio de 2012 à 2014, cuja proposta foi já rapidamente explicitada. A realidade narrada em minha dissertação “Leitura e interculturalidade em uma escola Pataxó no Prado – BA” deu a ver uma escola indígena resultado do esforço do povo pataxó para se organizar como coletividade possuidora de especificidades, de modos de vida singulares (sintetizados por eles no termo cultura) que precisam ser reinventados e atualizados permanentemente, e que vê nessa instituição um importante espaço formativo para guerreiras e guerreiros que defenderão as causas indígenas, conforme fica explicitado no Projeto Político Pedagógico (PPP) da Escola Indígena Kijêtxawê Zabelê, construído em 2010 com o auxílio e mediação do projeto de extensão “A academia vai à aldeia” do Campus X da Universidade do Estado da Bahia, coordenado pela professora Maria Geovanda.

No entanto, esses objetivos, como demonstrou a pergunta angustiada do cacique Frágoso, são comprometidos pelas dificuldades de leitura e escrita dos estudantes indígenas. Em resposta, sempre provisória, à questão geradora do projeto de dissertação: “por que esses meninos não lê”, argumentei que eles não leem porque o material de leitura existente nas escolas se reduz a fragmentos de textos compilados em livros didáticos distribuídos pelo Programa Nacional do Livro Didático - PNLD, que pouco ou nada têm a ver com o cotidiano dos Pataxó. O escasso material indígena disponível se limita aos gêneros de natureza informativa, o que talvez não cumpra a tarefa de formar leitores capazes de leituras mais amplas e das escritas tão necessárias aos embates travados nas relações de poder nesse jogo desigual que se tem jogado até os dias de hoje.

Assim, a partir sobretudo da observação participante, realizada sistematicamente por cerca de dois anos, foi possível compreender o quão é imprescindível a presença das histórias de vida (poderíamos dizer: de luta) no contexto da educação escolar para atingir os objetivos que as comunidades traçaram para ela: a de formar guerreiras e guerreiros capazes de lutar pelos

⁹ O slogan do movimento indígena “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou” diz muito sobre como essa noção é utilizada pelos Pataxó: compreendem a necessidade de dominar as tecnologias e os códigos da sociedade não indígena, mas também a de fortalecer “a cultura” (dizem exatamente assim) no intuito estratégico de estabelecer as diferenças necessárias, exigindo respeito e diálogo.

direitos de seu povo (e isso implica dominar a tecnologia da escrita do português padrão), conforme se lê durante todo o corpo do PPP. Essa importância se dá por dois motivos: primeiro porque textos que dialogam com a realidade dos estudantes, que dão notícias de seu mundo a partir das vozes de seus parentes, certamente despertariam neles a vontade de ler e escrever esses e outros, em especial diante da realidade de uma escola condenada aos fragmentos textuais dos livros didáticos produzidos em sua maioria no sudeste do país. Depois, pelo conteúdo revolucionário dessas narrativas, pela riqueza de exemplaridades que podem muito bem despertar desejos e orientar ações.

Nesse sentido a narrativa, tanto em sua forma oral primeira ou já na clausura do texto escrito, parece conjurar passado e futuro e reuni-los no presente, para produzir as imagens e atualizações necessárias às múltiplas formas de resistência que os povos indígenas, em especial aqueles que empreenderam “a viagem da volta”¹⁰, como é o caso dos Pataxó, necessitam engendrar cotidianamente. Dessa forma, pensar o papel desempenhado por essas narrativas aponta para uma reflexão sobre uma temporalidade que desafia a racionalidade ocidental, que organiza a experiência temporal em uma *continuum* coerente e ininterrupto, na medida em que organizam sua história em um presente atravessado por multiplicidades capazes de acontecimentos, no sentido de eventos em que os sujeitos/atores passam de um estado a outro de coisas, sem ignorar que eles estão fortemente atados a conjunturas e estruturas sempre mais amplas. Isso não significa dizer que, essa temporalidade como experiência organizada estratégica e politicamente, o que implica deslocamentos e realocamentos temporais não necessariamente encadeados em relação a contextos históricos mais amplos, exclui de si as perspectivas consagradas das temporalidades lineares ou cíclicas.

Tais temporalidades descontínuas encontram abrigo no campo simbólico das narrativas que, em determinado contexto histórico, podem ser bem mais que mero recordar ou fonte de entretenimento, podem sobretudo ser articuladas a processos políticos de resistência e luta relacionadas a questões sociais, legais, históricas, etc. Então, esta pesquisa busca compreender e explicar a partir da análise de narrativas de vidas, não quem são os Pataxó e qual perspectiva de tempo adotam para si, mas como eles organizam narrativamente suas experiências no tempo (temporalidade) e, fazendo-o, constroem-se como povo indígena com direitos legítimos sobre um território herdado de seus antepassados. Ou dizendo de outro modo: é preciso saber que

¹⁰ Para Pacheco de Oliveira, ao contrário do que seria uma “viagem de volta”, “a viagem da volta” tem muito mais a ver com autorreflexão, com construção de enunciados em que se leva em consideração os processos históricos de disputa de poder, do que com um “exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado com o presente”. (1998, p. 65)

soluções narrativas os Pataxó, interlocutores dessa pesquisa, encontraram através dos tempos e no tempo para construir a si mesmos como povo indígena que sofre os efeitos da invasão desde seus primeiros anos, que a despeito de ter sofrido variadas formas de violência continua resistindo e existindo em um território que lhes pertence, tentando levar adiante uma história que tem origem em um tempo sem datas, mas que nem por isso deixa de lhes pertencer e dar testemunho do seu pertencimento étnico e territorial.

Indicações de percurso

A construção dessa tese encontra nos princípios da história de vida um importante ponto de ancoragem, graças as suas potencialidades no trato com as experiências coletivas e individuais, do ponto de vista de sujeitos que ao longo da história foram silenciados e invisibilizados, através inclusive das maneiras de contar daqueles que os colonizaram e subalternizaram. A metodologia põe em relevo as singularidades de uma vida, não como foi exatamente vivida, mas como foi reconstruída, tecida pelo narrador já em um presente histórico pleno de atravessamentos, de intencionalidades, de forma que o contado será sempre a versão escolhida pelo sujeito entre tantas possíveis, em conformidade com a maneira como este deseja ser visto pelos outros e talvez, sobretudo por si mesmo. Com isso, excluimos das análises que serão realizadas qualquer ilusão de transparência entre o contado, o vivido e o discutido, já que aqui eu mesma intervenho como uma terceira pessoa interessada na construção de sentidos específicos.

Para além dessas advertências necessárias, as narrativas de vida constituem um interessante meio de acesso aos modos de existência, às práticas concretas de um determinado povo. Ouso dizer que esse tipo de narrativa nos convida a uma epistemologia capaz de (re)construir relações significantes, sentidos históricos fundamentais, já que nelas a ação do sujeito não pode nunca ser considerada apartada do mundo, mas em conexão profunda com a realidade social do passado e do exato momento em que conta. A história de uma personagem torna possível não só o reconhecimento da individualidade histórica de cada um, mas abre também a possibilidade de contextualizá-la a partir de quadros mais amplos de uma história compartilhada, coletiva, isto é, inseri-la em durações que vão além dos limites de uma vida. Então, apesar de possuir a

assinatura de subjetividades muito bem definidas, as potencialidades das narrativas de vida estão justamente na sua historicidade¹¹ capaz de desconstruir as metanarrativas lineares de progresso que estruturam a ideia moderna de nação; quando não, ao menos causar-lhes ao menos fissuras importantes.

Em relação aos usos metodológicos da narrativa biográfica, a antropóloga francesa Christine Delory-Momberger (2014, p.285), enumera-os dizendo que ela por vezes é utilizada pelo pesquisador como “um conjunto de materiais biográficos justapostos, considerados como veículo e fonte de extração de informações: nenhuma autonomia heurística é reconhecida à narrativa de vida em si mesma e ao conhecimento organizado que ela propicia”. Acrescenta ainda que

Uma segunda forma de redução consiste em servir-se da história de vida como ilustração ou validação a posteriori de um modelo formal de interpretação, ao qual ela traz a dimensão do possível acontecimento e do concreto. Neste caso, uma narrativa de vida tem interesse para o sociólogo apenas na medida em que recorta outras narrativas de vida com as quais ele divide as mesmas informações; é, então, a representatividade da narrativa, sua capacidade de figurar numa amostra que garantem sua pertinência sociológica, e não sua unicidade e sua singularidade. (DELORY-MOMBERGER, 2014, p. 285).

Há ainda o caso em que as narrativas são recolhidas e publicadas como um fim em si mesmo, sem demandar nenhum esforço de compreensão e contextualização. Para Delory-Momberger (2014, p. 284), nesse caso o seu uso obedece “a um simples princípio de restituição e postula a transparência do documento e da realidade que veicula”. Parece-me que a preocupação que dá sustentação a esse tipo de projeto está relacionada ao medo das perdas que uma dada comunidade pode sofrer, se aqueles que guardam sua memória não forem ouvidos e suas histórias registradas sob a forma da escrita, como se essa ação por si só já fosse bastante para proteger do tempo e do esquecimento as vidas e os acontecimentos. Convém lembrar que mesmo os monumentos, por mais espetaculares que sejam, só se tornam realmente visíveis se forem criadas estratégias de visibilidade e de atualizações constantes dentro de um certo enredo, caso contrário, estarão fadados a um inevitável esvaziamento de sentidos. Exemplo disso é o fato de não incomodar a quase ninguém as homenagens feitas a ditadores em numerosas vias públicas por todo o Brasil, que em parte tem a ver com o tratamento indevido que se dá a esse período

¹¹ Compreendo historicidade a partir do pensamento de Walter Benjamin (2012, p. 241-252) em “Sobre o conceito de história”. Para ele é preciso recusar a ideia de uma história em linha reta, em que o passado é coisa dada e inacessível, imutável; é preciso escová-la a “contrapelo”. Tal ato implica tratar o passado em sua potência de futuro, a partir de eventos, de imagens ou de acontecimentos que em sua unicidade são capazes de produzir rupturas e descontinuidades nas narrativas historiográficas oficializadas.

da história do país: ou é mostrado como glorioso ou como um momento qualquer da política nacional, silenciando e diminuindo a gravidade dos crimes ocorridos, ao mesmo tempo que redime os criminosos e transforma-os em brasileiros dignos de serem homenageados.

Após considerar os diversos usos metodológicos da narrativa de vida enumerados por Delory-Momberger (2014, p.284) encontro amparo para minhas perspectivas quanto ao trabalho que pretendo realizar, quando, entre os usos apresentados, ela defende que todas as potencialidades da metodologia podem ser acionadas quando elas são recolhidas “expressamente para fins de análise” e são consideradas em si mesmas como objetos “de conhecimento total”, como eventos únicos e singulares, irrepetíveis, inclusive para o sujeito que conta. Nessa perspectiva, meu trabalho se estrutura em torno de três narrativas de mulheres do TI Comexatibá: Maria Lúcia Ferreira, filha de seu Manoel e dona Zabelê; Jovita Maria de Oliveira, pajé da aldeia Kaí, e Rita de Oliveira Santos, filha de dona Jovita. A essas, outras se juntarão no decorrer das análises, inclusive notas de campo tomadas durante a participação em eventos ou mesmo em conversas não planejados, mas que em muito contribuíram para a escrita da tese. As vozes dessas mulheres, na organização dos capítulos precederão a minha e a dos demais autores, como gesto de reconhecimento da importância dessas autorias, de suas narrativas como objetos complexos de conhecimento, a partir das quais serão organizados os diálogos e, a partir deles, outras possibilidades de saber e fazer surgirão.

Então, proponho enfrentar uma etnografia rigorosa desses textos, compreendidos eles mesmos como campo de experiência, em que serão observadas as complexas relações de intertextualidades e interdiscursividades com tantos outros escritos ou não, em que múltiplas vozes podem ser escutadas, em que tantas outras são silenciadas não por acaso. Essas narrativas partilhadas com uma pesquisadora frequente nos eventos e espaços indígenas ou partilhadas através da escrita, constituem mais do que material a ser examinado no *a posteriori* solitário do campo, para extrair delas o máximo de informações possível, transformá-las em recorte para exemplificar modelos de interpretação ou mesmo salvaguardá-las dos limites da memória humana: elas são campo, gesto, comportam uma ação em si mesmas, “conhecimento total”. Assim, tendo em vista tais afirmações, a descrição e análise dos materiais levarão em consideração o contexto de produção, as estratégias discursivas, a linguagem do texto e do fora dele, os não ditos e suas formas de comparecimento e de latência. Será preciso considerar ainda que, parte relevante das narrativas e diálogos fundamentais para a tese, foi recolhida com o auxílio do aplicativo *WhatsApp*, o que também implica outras relações, outros protocolos de análise. Tal

recurso foi utilizado devido às impossibilidades das visitas presenciais, tanto em razão do distanciamento imposto pela pandemia ocasionada pelo novo coronavírus (Covid-19), quanto do período do doutorado sanduíche.

Em suma, as narrativas coletadas são um emaranhado de vozes, lugar em que vida pessoal e vida social se entrecruzam, recorte da singularidade e da coletividade, por isso mesmo provida de historicidade. Ressalto que essa abordagem não me obriga a estabelecer necessariamente cronologias para e entre os fatos, boa parte deles fragmentos recolhidos conforme a vontade e o esforço de memória do narrador, que certamente não comportará dados suficientes para compor uma trajetória inequívoca que dê a ver uma continuidade aspirada e evidenciada nos relatos históricos, muito mais resultado de arranjos plenos de intencionalidades, destinados a criar efeitos de verdade a partir de grandes narrativas nacionais, de lutas e progressos em que os vencedores são sempre os mesmos. Interessa então, ouvir nas tramas dessas histórias marginais e marginalizadas o que há de polissêmico e dialógico, e isso significa muitas vezes fazer emergir e admitir embates e contradições, já que há muito compreendi que falar com os Pataxó não é exatamente aderir a seus discursos, para nada mais que reificá-los.

Adotar a polissemia e o dialogismo (Bakhtin, 2008) como princípios para a análise das narrativas, implica dizer que minha própria voz estará implicada em uma outra narrativa que *a priori* não encontra materialidade nos enunciados de minhas interlocutoras. A partir de seus textos, da sobreposição de outros de alguma forma relacionados, do conflito ou do assentimento entre eles, de meu gesto contextualizado e histórico de ler poderá surgir, sob novos aspectos e endereçamentos outro texto possível, este, de minha inteira responsabilidade. No entanto, essa narrativa que assumo minha não pretende revelar nenhum segredo, dizer das formas como pensam os Pataxó ou o que “querem” dizer quando dizem tais coisas, como se houvesse índices secretos e profundidades insuspeitas por trás do pretense véu transparente das palavras. O que há é a fala ou as palavras escritas em uma determinada situação de interlocução e o que delas podemos ouvir, perguntando mais e convidando mais gente para se sentar à mesa para alargar a conversa. Assim, caberá a mim escutar, perguntar e mediar os diálogos necessários na própria superfície visível e incontornável do texto: trançar vozes.

Para reforçar ainda a necessidade de uma abordagem etnográfica dialógica e polifônica¹², trago a afirmação de James Clifford (2011, p.45) sobre a etnografia ser “uma negociação cons-

¹² Em a “Experiência etnográfica” (2011) discorre sobre quatro paradigmas etnográficos: experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico. No primeiro, “a experiência pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados a partir de estudos intuitivos de sentimentos, percepção e inferências”, utilizando-se de pistas,

trutiva envolvendo pelo menos dois”, de forma que haverá nela a presença emaranhada de diversas vozes, de sujeitos ativos e atuantes politicamente. O autor conclui que não há outra forma de fazer etnografia sem pensar em negociar visões compartilhadas da realidade, lugares de fala e autoridade, colaboração e interlocução. Dessa forma, o trabalho vai muito além da simples observação e análise, já que envolve um outro também como sujeito-autor envolvido em um jogo de subjetividades que inclui interessantes táticas de negociação de poder. De acordo com Pacheco de Oliveira (2009, p.8) “para escapar desse gênero de análise é fundamental tomar a contemporaneidade como uma pressuposição fundadora” em que “os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico”.

Nesse processo de interação e compreensão é necessário também que haja correspondência entre as palavras deles e as minhas próprias, no sentido de que elas se interpenetrarão em fluxo, em diálogo desamarrado de hierarquias, mesmo que o próprio fato de ser eu a pesquisadora a direcionar os caminhos interpretativos e a assinar uma tese, já estabelece uma relação inevitável de controle e poder que é preciso admitir. Então a solução que encontro para borrar as fronteiras dessa relação potencialmente desigual entre meu discurso e o deles é a análise histórica, antropológica e literária das narrativas, essa posição assumida e comprometida de estar no meio da conversa, realmente interessada no que têm a contar, olho no olho, deixando a prosa seguir um curso próprio em que é possível ouvir, falar e se rebelar contra os signos pacíficos, ausentes de contradições. Não arrego com isso nenhuma possível neutralidade, ao contrário, junto-me a Pacheco de Oliveira quando este afirma que neutralidade metodológica é “ficção de natureza política” e que o pesquisador deve “abandonar qualquer simulação de neutralidade, vindo a engajar-se firmemente nas demandas atuais dessas coletividades” (2009, p.12).

Por fim, em uma pesquisa em que a escuta ocupa lugar central, seja para compor o corpus a ser analisado, seja como estratégia de análise que permita ao texto ser escutado em suas multiplicidades, trago a esse esboço de percurso a reflexão do sociólogo Pierre Bordieu sobre o método na pesquisa social envolvendo a participação de sujeitos, em que ele nos convida à prática de uma “escuta ativa e metódica” que na acepção dele

Associa a disponibilidade total em relação à pessoa interrogada, a submissão à singularidade de sua história particular, que pode conduzir, por uma espécie de mimetismo

traços e gestos antes de desenvolver “interpretações estáveis”. Já no segundo, a textualização toma lugar central como “processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e ritual não escritos” se colocam como *corpus* a ser lido.

mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em seus sentimentos, em seus pensamentos, com a construção metódica, forte, do conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria (BORDIEU, 2008, p. 695).

Para além das práticas de pesquisa objeto da reflexão do autor, a escuta ativa e metódica, como ele a coloca, expande a ideia de ouvir, supõe o conhecimento prévio das condições de quem fala, de onde fala e para quem fala, de maneira que quanto mais se conhece, mais se entende, mais assegurada estará a escuta e maiores serão as potencialidades de compreensão das singularidades inerentes aos eventos e às pessoas. Além disso, por mais que existam uma multiplicidade de perguntas a serem feitas, porque em geral a tarefa de entrevistar remete muito mais à ação de formular boas perguntas que conduzam às respostas desejadas, também calar-se é fundamental quando a prioridade é deixar o sujeito falar, para que depois a história contada também possa continuar falando, inclusive através de elementos extra verbais.

É importante ressaltar ainda que, nessa abordagem de escuta, aspecto pouco lembrado da linguagem tão imprescindível à pesquisa com pessoas, em especial daquelas organizadas em torno de um projeto político, o silêncio deve ser tratado como potência do dizer a ser também escutado, uma vez que está preenchido de linguagem, podendo significar resistência diante de um outro que por não entender, por não partilhar códigos éticos, está inteiramente indisponível à interlocução. Pode ainda denunciar violências intraduzíveis desde o arcabouço de palavras que o sujeito possui e que, por isso, só podem mesmo ser ditas através dos silêncios, das reticências ou de outras linguagens. Dentro dessa perspectiva da “escuta ativa e metódica”, o silêncio não é nunca resignação ou incapacidade argumentativa. De outro lado, da mesma forma que o não dizer deve ser atentamente escutado, também as repetições em excesso devem ser tomadas para além do que é dito pelo interlocutor da pesquisa: eloquência excessiva pode sinalizar também outros textos não expressos, tanto quanto os silêncios. Daí ser imprescindível a escuta de todas as vozes convocadas à história de uma vida.

Para melhor escutar, analisar e compreender as histórias das quais disponho, estarão comigo como amparo teórico, tanto para embasar os diálogos que tento estabelecer entre diferentes narrativas, quanto para inspirar proposições mais autônomas a partir das especificidades do que me contam meus interlocutores, ao mesmo tempo em que a partir delas também serão possíveis algumas generalizações que poderão contribuir para ampliar discussões em outros contextos e campos do saber. Para pensar questões referentes à temporalidade trago Paul Ricoeur (2007 e 2012), Johannes Fabian (2013) e Walter Benjamin (2012, 2013), pensadores que fazem cada um a seu modo, um chamado para pensar a contemporaneidade como o único lugar

político de criatividade e produção de novos possíveis. Também comparecem à tese, para compor um breve panorama sobre memória como esforço de recomposição de uma certa história vivida e ao mesmo tempo desejada pelas comunidades e sujeitos, Aleida Assmann (2011), Joel Candau (2005, 2018), Maurice Halbwachs (2003) e Pollack (1989). Para discutir cultura, identidade e tradição trago uma gama de autores que foram fundamentais para estruturar toda a análise das narrativas, mesmo que nem sempre haja citações diretas no corpo dessas análises, a saber: João Pacheco de Oliveira (1998, 2004, 2009 e 2016), Georges Balandier (1976), Homi Bhabha (2014), Alban Bensa (2016, 2006), Ulf Hannerz (1997), Edward Said (1990) e Jean Bazin (2008).

Escritura e sucata: possibilidades táticas

Para a apresentação dos resultados de minha pesquisa, aproveito-me da liberdade de criação e produção que o Programa de pós-graduação em Estado e Sociedade oportuniza, ao compreender que a produção do conhecimento não significa se comprometer *ad eternum* e seguir sacralizando modelos canônicos do que deve ser um bom texto acadêmico. O Programa, por seu caráter declaradamente interdisciplinar, abrigou-me como pesquisadora e professora de literatura, proporcionando a mim a rica e necessária experiência da aproximação a outras áreas do saber, a ruptura definitiva com a estrutura encaixotada e hierarquizada onde os saberes foram condenados a dialogar com seus iguais, sem maiores conflitos e extrapolações. Pensar interdisciplinarmente é aceitar que o conhecimento circula melhor na ausência das fronteiras rígidas, passando aqui e ali, tirando de cada um dos outros saberes, ou dos que mais lhe interessam, uma palavra, uma expressão, uma ideia ou simplesmente uma inspiração.

Sobre o trabalho de pesquisa, o historiador francês Michel De Certeau (2003, p.88) é inspirador, quando a partir da metáfora da “sucata” nos faz ver o operário que com a conivência de alguns companheiros, recupera material para proveito próprio, durante o tempo em que está na fábrica para utilizar suas máquinas “por conta própria”, com liberdade e criatividade, trapaceia para produzir algo que responda às “solidariedades operárias”. O autor expande o alcance da imagem, para falar do lugar do pesquisador dentro da engrenagem de uma instituição, cujo objetivo maior é produzir conhecimento que possa ser validado, de alguma forma traduzido em ganhos materiais evidentes, satisfatório para aqueles que se encarregam de pagar pelo tempo do “operário”¹³:

¹³ Em 24 de março de 2020 o Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC) publicou portaria anunciando o corte total de bolsas, para pesquisas que não se traduzem em ganhos econômicos para o

No terreno da pesquisa científica (que define a ordem atual do saber) com suas máquinas e graças a seus resíduos, pode-se desviar o tempo devido à instituição; fabricar os objetos textuais que significam uma arte e solidariedades; jogar esse jogo do intercâmbio gratuito, mesmo que castigado pelos padrões e pelos colegas, quando não se limitam a “fechar os olhos”; inventar os traçados de convivências e de gestos; responder com um presente a outro dom; subverter assim a lei que, na fábrica científica, coloca o trabalho a serviço da máquina e, na mesma lógica, aniquila progressivamente a exigência de criar e a “obrigação de dar” (DE CERTEAU, 2003, p. 90).

Então, comprometer-me com as questões pataxó, com sua memória, seus modos de contar e suas narrativas, implica primeiro a obrigação de retribuir com um “dom” aos presentes recebidos, é assim que entendo a disponibilidade de todas e de todos os meus interlocutores. Uma resposta à altura do gesto de partilha, de solidariedade dessas pessoas, só pode ser a de “Fazer da escritura uma maneira de fazer sucata” (DE CERTEAU, 2003, p.90), ou seja, a partir do que não tem utilidade prática nenhuma, do que não serve à “fábrica”, inventar belezas, imagens, inspirações, “produtos gratuitos”, que talvez ofereçam conteúdos passíveis de serem acessados pelos “bons entendedores”. As narrativas de vida que compõem o *corpus* desse trabalho, testemunham sobrevivências, melhor seria dizer resistências e táticas, em que os indígenas, sem poder fugir ao sistema colonizador sempre a um metro de seus calcanhares, na maior parte das vezes não rejeitaram, não modificaram de forma contundente as situações impostas, antes as subverteram em suas práticas cotidianas, em favor de si mesmos.

Por fim, em observância à presença/presentificação dos interlocutores da e na pesquisa, tomarei por princípio o método utilizado por Walter Benjamin para a escrita da tese, a saber, o pensamento-imagem que desafia os padrões da linguagem científica e transparente, entendida como a única forma de dizer a verdade e ao mesmo tempo revesti-la de uma autoridade inquestionável, em que “o mundo interno do pesquisador é desprezado em sua qualidade subjetiva, pouco importando suas opiniões informais, seus desejos e aspirações” (NEUBERN, 2000, p. 156). Ao discutir o lugar das narrativas na modernidade, Benjamin (2012, p.219) enfatiza que “os fatos já nos chegam impregnados de explicações, em outras palavras: quase nada do que acontece é favorável à narrativa, e quase tudo beneficia a informação”. Portanto, no intento de ir além da simples informação plena de explicações, mas incapazes de mobilização, trabalharei a escrita do texto buscando imagens-estilhaços, colocando-as em relação a outras com as quais coexistem, percebendo-as como partes de composições maiores, não para adicionar-lhes mais

país: pesquisa básica, humanidades e ciências sociais. Todas as bolsas seriam então destinadas às áreas de tecnologias estratégicas; habilitadoras; de produção; para desenvolvimento sustentável; e para qualidade de vida. Após forte reação das instituições, parte dos recursos são restabelecidos, porém com a ressalva de que as pesquisas devem contribuir “para o desenvolvimento das áreas de tecnologias”. É preciso táticas.

informações, mas para confrontá-las a partir do passado a que os Pataxó têm direito, para talvez implodi-las e, se não, ao menos causar-lhes pequenas fissuras. Ao mesmo tempo buscarei eu mesma produzir imagens, dentro dos limites que uma tese permite, correndo inclusive o risco de organizar o que é fragmentário em narrativa linear, em nome da inteligibilidade necessária.

É preciso dizer ainda que, para além da habilidade incomum de Benjamin para sintetizar ideias em imagens pulsantes, tomarei também como imagem a produção de metáforas para mostrar algo que a linguagem denotativa por si não é capaz de dar conta, de modo que só essa outra linguagem mais próxima do território das imagens, que escapa aos limites da língua formal, que desafia o campo da cognição e caminha rumo ao dos sentidos, pode servir às narrativas de vida dos interlocutores dessa pesquisa. Elas e eles, compreendem a necessidade de a partir das narrativas, elas mesmas metáforas de uma luta maior e mais antiga, esboçar imagens capazes de “modificar nosso pensamento, isto é, renovar nossa própria linguagem e nosso conhecimento de mundo”¹⁴ (DIDI-HUBERMAN, 2008, p.7). Penso que são essas imagens captadas pela linguagem de quem conta, que devem ser compreendidas em sua potência de passado e futuro, como fragmentos que dizem algo que deve ainda ser escutado, porque para além de modular uma forma de ver, abrem brechas no modo de pensar o mundo, nas totalidades simplificadoras e pacíficas, provocando outras inteligibilidades. Para isso, segundo o autor, não é suficiente explicá-las, é preciso também compreender o que elas têm a ver conosco e de que modo nos implicam.

Então escolho me arriscar, e arriscar junto meus orientadores, em uma formatação que pretende, a partir dos relatos escutados e transcritos, fazê-los falar uma vez mais através de uma etnografia dos textos. Assim, apresento-lhes essa extensa introdução em que tratei dos caminhos da pesquisa; no primeiro capítulo presto contas das leituras teóricas que sustentam e ampliam a compreensão das narrativas, a saber: memória, tempo/ temporalidade, narrativa e cultura; no segundo apresento os Pataxó do Território Comexatibá por meio do seu Relatório Circunstanciado publicado em 2015 em diálogo com outros textos que sua leitura convoca. Do terceiro ao quinto capítulo são apresentadas as narrativas seguidas de suas respectivas análises. Por fim, trago as considerações finais, lugar das convergências entre todas as narrativas em relação aos usos que minhas interlocutoras, em especial, fazem do tempo no momento em que tomam a palavra para narrar suas histórias.

¹⁴ “modifier notre pensée, c’est-à-dire, de renouveler notre propre langage et notre connaissance du monde” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p.7).

2 UM PERCURSO DE LEITURAS *OU* CAMINHOS DO PENSAMENTO

As reflexões realizadas nesse capítulo são resultado de leituras que há muito me acompanham, outras que foram chegando durante as aulas do doutorado e ao longo da escrita da tese, todas realizadas em função do desejo de compreender melhor o que dizem meus interlocutores, qual é a natureza do pensamento que orienta o ato de narrar, que conhecimento questionam e produzem a partir de seu contar. É amparada por esse referencial, que procurarei realizar o que já nomeiei de etnografia das narrativas (conforme explicarei melhor adiante) para produzir uma reflexão sobre como os Pataxó do TI Comexatibá, interlocutores dessa pesquisa, encontraram através dos tempos e no tempo soluções no discurso para, a partir de um laborioso trabalho de memória, construírem a si mesmos como povo indígena que nunca deixou de habitar o território pelo qual lutam ainda hoje. Por fim, esse percurso de pensamento serve também como inspiração, para tentar eu mesma encontrar o fio narrativo exigido pelo trabalho de escrita a que me proponho.

Início o caminho abordando brevemente o que foi durante muito tempo o conhecimento produzido acerca dos povos indígenas brasileiros. Nesse sentido o filósofo indígena Daniel Munduruku (2012, p.27) trata os primeiros anos da colonização sob o ponto de vista do que ele vai denominar de “paradigma exterminacionista”, uma vez que o objetivo era claramente “a destruição em massa dos povos indígenas” justificada pela ausência de alma e de humanidade, ou seja, a degeneração do corpo do outro de tal modo que toda violência é tolerada, permitida e em último caso, incentivada. Para ele (2012, p.28), o que define essa fase é uma “brutalidade física contra as sociedades autóctones, pelo assassinato de coletividades inteiras, com o propósito de promover uma ‘limpeza étnica’ que abrisse os caminhos para o progresso e para o desenvolvimento de uma nação dita ‘civilizada’”.

Na tentativa de organizar a história do extermínio indígena, Munduruku fala de um paradigma integracionista que teria sucedido ao que ele primeiro chamou de paradigma exterminacionista, que se caracterizava:

pela concepção de que os povos indígenas, suas culturas, suas formas de organização social, suas crenças, seus modos de educar e viver eram inferiores aos dos colonizadores europeus, estando fadados ao desaparecimento. Isso sujeitava os indígenas libertos do cativeiro, na qualidade de indivíduos considerados incapazes, à tutela orfanológica, prevista na lei de 27 de outubro de 1831, como forma de protegê-los, prover seu sustento, ensinar-lhes um ofício e, assim, ‘integrar’ aqueles que foram retirados do convívio de suas culturas tradicionais à sociedade nacional. (MUNDURUKU, 2012, p. 30-31).

Porém, é preciso entender essa divisão em paradigmas como algo meramente didático, porque apesar da legalização da tutela integracionista só acontecer na primeira metade do século XIX, já nos primeiros anos da colonização eram colocadas em prática políticas com vistas à diluição da diferença representada pelos indígenas em uma cultura que se pretendia branca e eurocêntrica, a exemplo da catequese levada a cabo pelos jesuítas, que ao mesmo tempo em que abonavam o assassinato dos indígenas valendo-se de argumentos religiosos, trabalhavam para integrá-los aos modos de vida mais adequados aos interesses econômicos da metrópole, organizando práticas de trabalho (limitrofes em relação à escravidão), impondo-lhes uma cultura estrangeira ao mesmo tempo em que apagavam a sua.

A literatura produzida nos primeiros séculos, a partir de diferentes vertentes e tons, ilustra ricamente a dicotomia mais expressiva que orienta toda a barbárie desse processo dito civilizador: são os selvagens e os civilizados. Silvio Romero (1888, p.20-21) inspirado pelo evolucionismo aplicado às ciências da natureza já no fim do século XIX, afirma haver “um paralelismo perfeito” entre o progresso orgânico e o social e que por isso, na marcha da evolução, os indígenas e negros desapareceriam “consumidos na luta que lhes movem os outros ou desfigurados pelo cruzamento”, de forma que ficaria apenas o “branco quase puro”, mais apto à sobrevivência nos trópicos. Assim, o autor naturaliza o genocídio indígena e africano como parte da formação do brasileiro, ressaltando que esses dois povos, dado o seu estágio de atraso, pouco puderam contribuir para a cultura do Brasil, de modo que “o lugar de honra deve ser dado ao português; por que ele, sem ser o único, é o principal agente de nossa cultura”.

Em crítica aberta a esse intelectual e outros, segundo ele, defensores do “parasitismo”, o educador e jornalista sergipano Manoel Bomfim (2005, p. 261) em *A América Latina: Males de Origem*, de 1905, desnaturaliza o estado de miséria e exclusão em que vivem os indígenas, negros e seus descendentes diretos apontando-os como vítimas do projeto parasitário de colonização implementado nessas terras, que apenas poderá ser superado com a instrução em massa, já que esta, formada por “gentes infantis”, “povos jovens são muito mais progressistas – adaptáveis – que os povos feitos, presos a um passado, que ora os seduz, ora os domina, e, em geral, lhes entorpece a marcha para o futuro”, a exemplo dos portugueses. Porém, mesmo esse autor, chamado por Gilberto Freyre de “indianófilo exacerbado” e considerado por muitos um intelectual a frente de seu tempo acredita que os indígenas “sendo povos ainda muito atrasados”, pouco puderam fazer por si mesmos e em quase nada influenciaram a formação do Brasil.

Destarte, podemos perceber que o conhecimento produzido sobre os povos indígenas brasileiros sobretudo até a primeira metade do século XX esteve fortemente influenciado pelo que Boaventura de Sousa Santos (2008, p.20-21) vai chamar de paradigma dominante, que se

configura por um “modelo de racionalidade que preside a ciência moderna”, constituído no século XVI no domínio das ciências naturais e se estendendo às humanas no XIX. A partir de princípios como objetividade, neutralidade e exatidão, a ciência se declarou o único saber verdadeiro, desqualificando os outros por meio de rótulos que os classificavam como práticas ingênuas provenientes de superstição e/ou de magia. Assim, mesmo autores como Manoel Bomfim, que defendem veementemente os indígenas, acabam por apontar como saída uma educação de massa, que permita o acesso destes a uma cultura superior em substituição a sua própria, entendida como inútil e atrasada, justamente por não atender a critérios de verificação, medição e verdade sistematizada dentro de modelos científicos pré-estabelecidos.

Além disso, é produtivo para lançar luz sobre tais bases epistemológicas trazer a ideia de que a natureza da ciência moderna, que é a base de sustentação tanto do paradigma “exterminacionista” e “assimilacionista” discutidos por Munduruku (2012), quanto do “dominante” por Sousa Santos (2008), é patriarcal. Segundo Adorno e Horkheimer (1985) “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens”, por isso não há limites para o colonizador, nem na escravidão do outro, cujo corpo degenerou ao ponto de justificar, em última instância, sua eliminação física. Esse patriarcalismo latente encontra na literatura de José de Alencar uma significativa expressão que até os dias de hoje encontra lugar na formação do imaginário do povo brasileiro: Iracema, guerreira Tabajara que sucumbe de amor diante do homem branco europeu, culto e cristão, pare um filho que será “o primeiro brasileiro” e morre logo em seguida. “A virgem dos lábios de mel” é o Brasil a ser conquistado, explorado e vencido pela supremacia de uma cultura mais evoluída. Não por acaso, o nome da tabajara é um anagrama de América, tão fêmea e selvagem quanto Iracema.

Já nos anos de 1970, sob a influência de uma antropologia francesa estruturalista, tendo à frente Claude Lévi-Strauss, havia uma forte tendência a um essencialismo que valorizava as permanências e invariâncias, pesquisadas nas categorias fundamentais do espírito e no inconsciente coletivo, de forma que as sociedades ditas primitivas eram vistas como a-históricas, *frias*, ou seja, sociedades menos sujeitas às transformações, regidas pela fixidez de uma estrutura. Assim, no âmbito de tradições antropológicas marcadamente eurocêntricas, o indígena transforma-se em objeto cuja manipulação se fixa no passado primitivo e na fusão de suas práticas ao meio natural, personagem de narrativas etnológicas escritas pelo outro, alteridade radical a ser descrita e interpretada na linguagem do etnólogo.

Por isso, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998, p. 49) tomando uma metáfora de Strauss que define o antropólogo como “astrônomo das ciências sociais”, encarregado de “descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu

afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador”, chega à conclusão de que não é possível recorrer ao estruturalismo como base epistemológica suficiente para compreender os povos indígenas do nordeste, dada a sua situação de intenso contato com outros grupos indígenas e não indígenas desde o início da colonização. Então, é necessário aos que optam por se aproximar dessas populações que frustram os estereótipos do que deve ser um índio, ir além de um paradigma dominante que oblitera, desqualifica e exclui tudo o que não é igual a si mesmo, considerando que nenhuma ciência tem autoridade para enquadrar determinada organização social, dentro de categorias analíticas produzidas desde instituições que arrogam para si a tarefa de selecionar, compilar, ordenar e validar o conhecimento, no singular.

Claro que não se trata apenas de um impulso narcísico da ciência moderna, visto que ao hierarquizar tudo em categorias, em termos do que é mais ou menos próximo dos modelos com os quais trabalha, também desqualifica, exclui e elimina tudo que pode ser visto como uma diferença dispendiosa do ponto de vista também econômico. Exemplo disso é o que ocorre com as populações indígenas do nordeste brasileiro, que após quase cinco séculos de extermínio, subjugação e escravização, já não podiam mais, segundo certa ciência ser reconhecidas como tal. Essa desqualificação repercute incisiva e diretamente sobre os direitos desses povos, especialmente em relação aos seus territórios. Nesse sentido, Oliveira (1998) afirma que

antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizadas sob o título e “tradições populares”. (OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Então, a mistura resultado das políticas assimilacionistas implementadas no bojo do projeto civilizatório português, assim como das diversas estratégias de povoamento que perspectivavam uma colônia que, de fato pudesse resultar em rendimentos econômicos para a metrópole, foi utilizada como argumento para desqualificar os povos indígenas do nordeste, transformando-os no discurso corrente em índios misturados, caboclos, sujeitos sem a distintividade que os caracterizariam como “índios de verdade”, em clara oposição aos indígenas amazônicos, grupos que por fatores históricos mantêm traços mais aproximados das imagens que as diversas mídias sociais de comunicação e informação gravaram no imaginário social como retratos autênticos de uma indianidade nativa.

Portanto, o problema da “mistura” é crucial para o desenvolvimento desse projeto, visto que os Pataxó foram anunciados como povo extinto após o evento violento, de caráter etnocida,

que promoveu a última grande dispersão desse povo, o Fogo de 51¹⁵, ocorrido em 1951 na aldeia de Barra Velha situada no município de Porto Seguro e que os obrigou a intensificar relações interétnicas com diversos sujeitos não indígenas. Por isso nos será cara, a noção de “viagem da volta” cunhada por Oliveira (1998) para afirmar a retomada¹⁶ étnica desse povo – ou a etnicidade, como algo da ordem da capacidade de enunciação que vai além de a possibilidade de retomar as maneiras de ser e viver de algum ponto em que se foi interrompido, mas sim como processo de constituição, por isso histórico e essencialmente político. Nas palavras do autor:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

É nessa força política e emocional da etnicidade que essa pesquisa aposta, no momento em que se interessa pelas narrativas dos sujeitos pataxó que, em certa medida, resolvem nelas as contradições em torno de sua origem, frente à exigência de uma continuidade histórica inequívoca, cuja prova seria a disposição de eventos bem descritos e suficientemente referenciados, dispostos sobre uma linha reta apontada sempre para o futuro. Para além de suas potencialidades várias (políticas, históricas, epistemológicas, literárias etc) as narrativas convocadas nessa tese não serão utilizadas para mostrar nenhuma estrutura subjacente e organizadora da cultura dos Pataxó do T.I. Comexatibá, nem mesmo no sentido de evidenciar que elas se ajustam ou servem de modelo para a discussão de certos conceitos, tal como o de cultura, assunto do próximo tópico.

¹⁵ Esse evento será discutido no segundo capítulo da tese.

¹⁶ O termo retomada será largamente utilizado nessa tese, então, é importante defini-lo a partir da palavra indígena de Edson Kayapó, compartilhada em seu perfil no Facebook em 17 de outubro de 2020: “Retomada de terras é o nome que damos ao movimento de auto-demarcação dos nossos territórios originários, espaços cosmogônicos de produção de vida. Invasão é o que os colonizadores fizeram em 1500 e continuaram fazendo nos séculos posteriores, expropriando nossos territórios”. Além do uso para se referir diretamente à questão da terra, os indígenas o utilizam ainda para fazer referência aos processos de revitalização, fortalecimento, pesquisa e (re)invenção engendrados nos campos da cultura e da identidade.

2.1 CULTURA E TRADIÇÃO: QUESTÃO DE VIR A SER

Para o antropólogo Jean Bazin (2008, p. 46) “uma cultura é isso através de que se reconhece que o outro é bem outro. É uma representação, mais ou menos elaborada, que nós nos damos da alteridade dos outros” (Tradução da autora)¹⁷, de modo que por meio dessa entidade transcendente seria possível encontrar e revelar sentidos ocultos nas ações de uma determinada comunidade, que teria suas práticas guiadas como que por mãos invisíveis capazes de atuar de maneira igual através dos tempos, coordenando as ações e perpetuando as maneiras de pensar também. Assim, os rituais, as narrativas, a culinária e mesmo os gestos mais banais do cotidiano estariam inseridos todos nesse conjunto organizado e organizador denominado, por exemplo, “a cultura pataxó”, “a cultura terena” e etc. Teríamos então mundos pré-estabelecidos e ordenados, muito bem delimitados por fronteiras fortemente desenhadas mesmo antes que os indivíduos que os ocupam viessem a existir.

Essa concepção, obviamente desistoricizada, conduz a descrições comprometidas com a revelação dos segredos de um povo ou com a afirmação, sacralização e manutenção dele, sendo para isso necessário que o pesquisador que faça a opção pela essencialização intencional do seu objeto de pesquisa, sufoque todas as contradições existentes nas sociedades, de maneira que elas não compareçam em seus textos acadêmicos. A recusa das contradições indica a adesão à ideia de cultura como princípio organizador coeso, coerente e incólume ao tempo, que de geração a geração dita as maneiras de viver em uma dada sociedade. Ocorre que essa escolha, apesar de via de regra, permitir a produção de textos mais pacíficos e condizentes com o sonho de uma espécie de paraíso perdido, onde podemos contemplar o que um dia fomos, implica retirar o outro do tempo histórico, negando-lhe a participação do mesmo espaço/tempo que habitamos. Desse modo, retirá-lo da história significa lançá-lo em um presente eterno em que tudo já foi decidido, em que a realização máxima será tão somente seguir bem as receitas já testadas e aprovadas no sem-tempo do mundo.

Bazin (2008, p. 41-42) em referência aos Bambaras, povo do Mali que habita principalmente a região do antigo reino de Ségou, diz que se a intenção é buscar aquilo que é tipicamente “bambara”, o etnólogo irá atrás de crenças comuns, de uma fé única e partilhada, de doutrinas esotéricas, para a partir delas estabelecer correlações no esforço de tecer uma ampla rede de associações significantes: a cultura bambara. Enfim, trata-se de um outro que vai se encarregar

¹⁷ “Une culture est ce à quoi on reconnaît que l’outre est bien outre. C’est une représentation, plus ou moins élaborée, que ‘nous’ nous donnons d’alterité des autres (BAZIN, 2008, p.46).

de “expressar a ‘*bambarité*’ dos Bambaras, de enunciar o essencial disso que faz que um Bambara seja um Bambara”, esse sujeito indígena que “não muda, ilustra um comportamento costumeiro, característico, revela uma visão de mundo ou um testemunho de uma ‘mentalidade’ que lhe é própria e nos são estrangeiras”¹⁸, expressando nos gestos mais cotidianos o que é comum a todos os seus iguais, como o fazem os animais.

O belo conto do poeta argentino Jorge Luís Borges, “El etnógrafo”¹⁹, publicado em 1969, tem como todo bom texto literário a qualidade de se abrir a múltiplos caminhos interpretativos, tanto é que o utilizei no texto de conclusão de minha dissertação em um sentido que não será o dessa breve abordagem, sem que isso signifique abnegar desse uso anterior. O “ele” do fragmento escolhido é Fred Murdock, o etnógrafo:

Na universidade, ele foi aconselhado a estudar as línguas indígenas. Há ritos esotéricos que perduram em certas tribos ocidentais; seu professor, um homem idoso, sugeriu que ele fizesse seu quarto em uma tenda, observasse os ritos e descobrisse o segredo que as bruxas revelam ao iniciado. Ao retornar, ele escreveria uma tese que as autoridades do instituto dariam à imprensa. Murdock é prontamente aceite.

(...)

Ele previu, sem dúvida, as dificuldades que o esperavam; ele tinha que fazer com que os homens vermelhos o aceitassem como um dos seus. Ele partiu para a longa aventura. Durante mais de dois anos ele viveu no prado, debaixo de toldos de couro ou ao ar livre. Levantou-se antes do amanhecer, foi para a cama ao cair da noite, até sonhou numa língua que não era a dos seus pais. Ele acostumou seu paladar a sabores ásperos, cobriu-se de roupas estranhas, esqueceu seus amigos e a cidade, veio a pensar de uma forma que sua lógica rejeitou.

(...)

Ao fim de um período de tempo fixado para certos exercícios, de natureza moral e física, o sacerdote ordenou-lhe que recordasse os seus sonhos e que lhes confiasse ao fim do dia. Ele descobriu que nas noites de lua cheia ele sonhava com bisontes. Ele confiou estes sonhos repetidos ao seu mestre, que finalmente lhe revelou a sua doutrina secreta. Uma manhã, sem dizer adeus a ninguém, Murdock foi-se embora.

Na cidade, ele sentiu a nostalgia daquelas primeiras tardes no prado onde há muito sentia a nostalgia da cidade. Ele foi ao gabinete do professor e disse-lhe que conhecia o segredo e que tinha decidido não o publicar. (BORGES, 1969).

A narrativa de Borges atende inteiramente à narrativa de uma certa representação da etnografia como uma prática atravessada por difíceis processos de adaptação, em que o pesquisador, em nome da ciência verdadeira (bastante identificadas com as ciências da natureza), se dispõe a abrir mão de confortos típicos de “seu mundo” para mergulhar no mundo estranho daquele a quem interessa conhecer. O jovem Murdock desloca-se de seu próprio tempo, tanto

¹⁸ « ...je tente de exprimer la ‘bambarité’ des Bambaras, d’énocer l’essentiel de ce qui fait qu’un Bambara est un Bambara. En tant que ‘sujet’ du savoir ethnologique, l’ ‘indigène’, n’agit pas, il illustre un comportement coutumier caractéristique, il révèle un vision du monde ou témoigne d’une ‘mentalité’ qui lui sont propres e me sont étrangères... » (BAZIN, 2008, p. 41-42)

¹⁹ <http://faculty.cord.edu/gargurev/etnografo.html>

é que sente nostalgia em relação à cidade quando está “no prado” e vice-versa, o que nos mostra que ele não compartilha o mesmo tempo histórico das pessoas com quem conviveu durante sua pesquisa. Em relação a essa questão, Pacheco de Oliveira (2013) discute que

Nas autorrepresentações da disciplina, o encontro entre o antropólogo e o nativo é apresentado como algo episódico e fortuito, quase um acidente que instaura uma relação cognoscitiva entre pessoas referidas a sociedades não relacionadas e culturas fortemente contrastantes. Essa é uma ficção narrativa que, intencionalmente, ignora as relações preexistentes entre “ocidentais” e “nativos”, as quais preparam as condições de chegada do pesquisador. A relação colonial chega ao nativo antes e de forma independente da pesquisa, muitas vezes sem que o etnógrafo dela se aperceba, continuando a existir, é claro, depois que o trabalho de campo se encerra, ou mesmo depois de cessarem os seus efeitos cognitivos. (OLIVEIRA, 2013, p. 55-56).

Possivelmente alheio a essas redes de relações, Murdock vai ao campo com o intuito de descobrir o segredo de uma determinada comunidade, ao que parece para ser divulgado pela comunidade científica da qual fazia parte. Porém, à medida que o tempo passa, Murdock se encontra com sua própria ancestralidade, envolve-se afetivamente com os “homens vermelhos”, de modo que divulgar o segredo seria trair a confiança daqueles com quem conviveu por dois anos. Ao passo que resolve abrir mão de escrever a tese, o conhecimento adquirido será exclusivamente para enriquecimento de sua própria vida, pois para adquiri-lo foi preciso percorrer um longo caminho, vestir as roupas dos indígenas, comer suas comidas, dormir em tendas, abandonar seu próprio espaço-tempo, de forma que se tornou impossível à linguagem o compartilhamento de tal experiência. Além disso, é como se, tendo se envolvido com o universo de seus informantes e, portanto, rompido com os pactos científicos da neutralidade, objetividade e distanciamento tivesse perdido os requisitos necessários para validar sua pesquisa como ciência.

Nesse sentido, Bazin (2008, p.44-45) afirma que mostrar, descrever e, eu diria, escrever, não quer dizer revelar por competência acadêmica ou comprometida empatia o que as pessoas são, mas o que elas fazem, a maneira que elas agem em determinadas circunstâncias. Então, o próprio de uma ação humana é que ela é necessariamente feita de uma certa maneira, suscetível de ser explicada a quem ignora: pode-se aprender a fazer, conhecer que tipo de acordo há para fazer as coisas de uma maneira e não de outra, quais são os processos implicados nas escolhas, que farão com que em outro contexto haja uma necessária mudança. Para o antropólogo, “todo mundo é uma variante de uma série de mundos, que implica necessariamente o meu” (p. 49)²⁰,

²⁰ « ...tout monde est une variante d’une série de monde qui inclut nécessairement le mien » (BAZIN, 2008, p.49)

ou seja, o mundo do outro está em evidente relação de co-temporalidade com o meu. Na mesma direção, Pacheco de Oliveira (2016, p.14) afirma que o papel daquele que se propõe hoje a fazer etnografia é “conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro”.

Fica claro que essa discussão confronta uma etnografia que pretende dar conta de revelar segredos de uma alteridade incompreensível para nós, à custa do enorme sacrifício de conviver com comunidades tradicionais, fazer-se confiável a seus olhos para arrancar-lhe saberes sobre seus modos de pensar e de fazer as coisas, para enfim circunscrever tudo o que fazem no círculo fechado das identidades culturais, para então poder dizer como essas comunidades pensam, o que são. E o que elas são é sempre em relação ao que nós somos, de forma que a diferença que poderia ser explicitada, discutida e sobretudo contextualizada historicamente, tornada assim compreensível, se transforma em “segredo” só acessível aos que se propõem a percorrer o longo caminho da convivência. Dizer que há segredos indizíveis cria alteridades incomunicáveis. Supor que alguma coisa seja indizível é também supor a linguagem como expressão equivalente à coisa, que a relação entre elas é de absoluta transparência, enquanto, sabemos bem, essa relação entre coisa e linguagem só pode mesmo ser entendida como metáfora.

Importa então dizer que a noção de cultura é utilizada pelos Pataxó como categoria política de autoafirmação em relação a sociedade não indígena, sem ignorar que é também utilizada eventualmente como base para argumentos que visam ao não reconhecimento de direitos, em especial, do direito à demarcação de territórios entendidos e reconhecidos como originais. Tal discussão encontra ancoragem no pensamento de Ulf Hannerz que vê as culturas como processos inevitavelmente dinâmicos, que

“apenas por estarem em movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma maneira), discuti-la e transmiti-la”. (HANNERZ, 1997, p.11-12).

A partir do entendimento de cultura como algo que só pode permanecer como processo sempre em vias de se fazer, Hannerz (1997, p.14) recusa a ideia de fixidez denunciada por Bhabha (2014, p. 117) quando este escreve que o discurso colonial depende do conceito de “fixidez” na “construção ideológica da alteridade”, que “a fixidez do discurso do colonialismo,

é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca”, ao discutir a cultura como fluxo espaço-temporal, em oposição ao discurso que reporta a ela como algo estático, em que maneiras de viver podem ser nomeadas como tradicionais ou retrógradas. As metáforas advindas do uso do termo apontam para a cultura como redemoinho, volumes diversos, afastamentos, viscosidades e confluências, mas, em um entendimento meu, impossível de represamentos, sob pena de estagnação e morte.

Esse represamento tem a ver com uma concepção de tradição fundada na ideia de que as sociedades tradicionais seriam de tal modo impermeáveis que estariam imunes às influências que pressionam de fora, mesmo aos acontecimentos históricos que constantemente deslocam a geografia (inclusive a física) supondo a permanência como condição para a validação de uma tradição. Nesse sentido, Georges Balandier (1969) afirma que essa noção

implica, segundo sua definição mais comum, no conformismo com as regras de conduta oficialmente aprovadas, na adesão à ordem específica da sociedade e da cultura vigentes, na repulsa ou na incapacidade de conceber uma alternativa ou de romper com os “mandamentos” validados pelo passado. (BALANDIER, 1969, p. 189).

Em decorrência dessa abordagem, é inevitável trazer o conceito de estereótipo discutido por Bhabha (2013, p.130), já que este se configura como uma potente estratégia para desqualificar e degradar o outro, ao aprisioná-lo a partir de formas fixas dentro de uma tradição informada por formas puras e estanques no tempo e no espaço. O crítico literário aponta para a verdade produzida pelo senso comum, de que o estereótipo seria uma simplificação de uma realidade complexa, ao dizer que ele é “uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais”.

Para horizontalizar mais a percepção desse outro ao qual se tenta aprisionar e catalogar, para por meio de critérios estabelecidos arbitrariamente dizer o que é ou não tradicional, genuíno, original, verdadeiro ou qualquer outro signo classificatório, para incluir ou desqualificar, é de suma importância o pensamento do crítico literário Edward Said. O autor, no clássico “Orientalismo – O oriente como invenção do Ocidente” convida a uma reflexão sobre as “configurações de poder” que estão implicadas no cerne das ideias, das histórias e das culturas, com vistas à superação de avaliações simplistas dos discursos do Ocidente sobre o Oriente. Para ele

o que devemos respeitar e tentar compreender é a pura força consolidada do discurso orientalista, seus laços muito próximos com as instituições do poder político e socioeconômico, e sua persistência formidável. Afinal, qualquer sistema de ideias capaz de permanecer imutável como conhecimento passível de ser ensinado (em academias, livros, congressos, universidades, institutos de relações exteriores) da época de Ernest Renan, no final da década de 1840, até o presente nos Estados Unidos deve ser algo mais formidável que uma simples coletânea de mentiras. (SAID, 2007, p.33).

Said (2007) obriga a pensar seriamente a natureza da força do “discurso orientalista”, expressa através de sua persistência, de sua capacidade de infiltração nas mais diversas esferas de poder para definir o lugar desse outro devidamente classificado, desqualificado, mitificado, apagado, por vezes eliminado simbólica e fisicamente. Assim, tal discurso é por natureza totalizante, já que é necessário que nada escape para melhor manter o controle sobre esse outro desconhecido, subversivo, sempre disposto a escapar, a traçar rotas de fuga. Bensa (2016), ao discutir o aspecto totalizante do conceito de cultura afirma que:

A noção de cultura é indispensável para fins de totalização. Marco imaginário de uma realidade social que é indefinida e confusa apesar de tudo, esta noção assume que em algum lugar deve existir uma ordem na desordem, um sentido no sem sentido, um lugar onde pensamentos e atos - necessariamente inacabados, sem dúvida - são consumados e registrados no curso de nossa pesquisa. Mas este consolo materno é uma ilusão. A realidade é complexa (Tradução da autora). (BENSA, 2016, p. 27).²¹

Parece-me então que a noção de cultura funciona dentro do discurso orientalista discutido por Said (2007) como instrumento totalizante, ordenador de um caos com o qual é impossível lidar, a não ser ordenando conforme estruturas bem determinadas em um *a priori* construído e validado pelas instituições de saber e poder, de forma que caberia, por exemplo, ao pesquisador, ir a campo munido do conhecimento sobre esses esquemas organizadores da cultura, para encaixotar as sociedades a partir deles em conjuntos coesos e coerentes, sem contradições que venham perturbar a ideia pacífica de conjunto homogêneo, em que os indivíduos foram devidamente dissolvidos e limitados aos enquadres da “cultura”, alteridades incomunicáveis. Para Bensa (2016) é aí que se cria o abismo imaginário entre o “eles e o nós”.

²¹ La noción de cultura es indispensable para efectos de totalización. Marco imaginario de una realidad social indefinida y confusa apesar de todo, dicha noción supone que em alguna parte debe existir um orden em desorden, um sentido em el sisentido, um lugar em el se consuman los pensamientos y los actos – necessariamente inacabados, sin embargo – y que se registra em el transcurso de nuestros investigaciones. Pero esta bóveda maternal es una ilusión. La realidad es rugosa. (BENSA, 2016, p.27).

2.2 MEMÓRIA: UM LANCE DE VIDA OU MORTE

Além das noções de cultura problematizadas, também o pensamento produzido em torno da memória tem especial relevância em uma tese cujo corpus teórico e metodológico é composto principalmente por narrativas indígenas, nas quais não será possível apenas ler as lembranças dos indivíduos e do grupo social, mas sobretudo para compreender como essas memórias são articuladas e selecionadas para formar, não uma cultura, mas um certo regime de memória e como este se relaciona com outros regimes ainda em vigor. Segundo Pacheco de Oliveira (2016, p. 29) “um regime de memória possibilita que uma história seja contada; mas, para entender a organização e o funcionamento de tais sociedades, o pesquisador não pode se concentrar em um ponto de vista”. Ou seja, deve-se buscar a multiplicidade de histórias, versões e fontes, ou mesmo das vozes que atravessam uma única narrativa. Por isso mesmo, pretendo dialogar com essas narrativas para entender a realidade social pataxó em seus aspectos mais tangíveis, em seu conteúdo inacabado, conflituoso, incerto, atormentado, denso e dinâmico no tempo e nas relações públicas e políticas com os outros (BENSA, 2016, p.17).

Paul Ricoeur, no intento de apresentar uma definição de memória, busca o célebre diálogo entre Teeto e Sócrates (Platão) para afirmar que existe um trabalho de memória

quando, a guisa de assinatura, imprimimos a marca de nossos anéis, quando pomos esse bloco de cera sob as sensações e os pensamentos, imprimimos nele aquilo que queremos recordar, quer se trate de coisas que vimos, ouvimos ou recebemos no espírito. E aquilo que foi impresso, nós o recordamos e o sabemos, enquanto a sua imagem (...) está ali, ao passo que aquilo é apagado, ou aquilo que não foi capaz de ser impresso, nós esquecemos (RICOEUR, 2007, p. 28).

Assim, para uma fenomenologia da memória, tal como propõe Ricoeur, a memória constitui um fenômeno situado sempre no tempo presente, em relação às experiências do sujeito que recorda, de como e com que profundidade anteriormente as sensações, sentimentos e pensamentos foram inscritos em seu “bloco de cera”, de algum modo o testemunho do que se viveu, ao mesmo tempo em que chama a atenção para a possibilidade de apagamento, bem como para a ideia de que alguns fatos não afetam a alma o suficiente para se transformarem em lembranças, ou seja, não são fatos memoráveis (RICOEUR, 2012).

Diante disso, o autor assegura que a memória como recurso, o único, em relação ao passado, é trabalho de busca ativa de algo que se deseja/espera reencontrar, rememoração, volta, “recobramento do que anteriormente foi visto, experimentado ou aprendido” (2007, p.46). Por isso mesmo não cabe a nós que encontramos nosso material de trabalho nela, julgarmos em

termos de verdadeiro ou falso, de ser mais ou menos confiável, nem mesmo fazer uso do estatuto da ficção, para a partir dele, conferir legitimidade ou não a uma narrativa ou a qualquer suporte de memória. Para Ricoeur (2007, p. 175) “acreditar na palavra do outro faz do mundo social um mundo intersubjetivamente compartilhado”. Compor o tecido de uma comunidade através do exercício da lembrança seria a tentativa humana, tal como na saga de Fosca e Regine em “Todos os homens são mortais” de Simone Beauvoir²², de fugir ao imperativo da morte e do fim, a garantia de continuidade e uma reação à altura da voracidade do esquecimento.

Nessa luta contra esse inimigo comum à existência, o culto das diversas religiões a seus mortos, à memória dos santos, dos mártires e caridosos, de todos aqueles que em vida, se fizeram notabilizar de algum modo encontra na recordação uma potente arma contra o tempo. Para tanto utilizam técnicas, ou talvez seria melhor dizer: lugares de memória, para depositar ou fazer depositar neles o material, os elementos necessários para que as gerações futuras construam desde o que lhes for deixado, uma certa imagem em torno daquele passado representado em sua materialidade. Parece-me que o único limite para a produção desses lugares, é mesmo a diversidade e a disponibilidade de recursos/mídias necessários a sua construção: túmulos, estátuas, uma placa indicando o batismo de um espaço público com o nome daquele que se foi, imagens, vídeos e narrativas em prosa e em verso, são exemplos de materialização da memória, sem a qual de nada adiantaria ter vivido heroicamente.

A professora Aleida Assman (2011) em *Espaços de Recordação*, ao tratar da mnemotécnica ou das técnicas de memória, salienta que com a modernidade aquele que tem o saber fazer da escrita, o poeta e historiador, é também quem tem o poder de projetar a fama de um nome próprio para a posteridade com mais eficiência do que até aquele momento teriam conseguido os monumentos de pedra, sujeitos a intempéries que fogem ao controle humano, enquanto as crônicas e epopeias, continuariam a ser copiadas, lidas e ouvidas através dos séculos, imortalizando seu protagonista intemporalmente. Segundo ela

Os poetas eram reconhecidos como eternizadores e, com isso, desfrutavam de grande glória como os senhores da (segunda) vida e da morte. O poeta, como um funcionário da fama, inscreve os nomes dos heróis diretamente na memória da posteridade (...) ele prometia aos heróis e seus feitos uma permanência que superava o destino mortal dos seres humanos. A função do poeta como cultor da fama é uma função memorial: almeja superar a morte corporal na medida em que torna os indivíduos famosos e seus nomes, perenes. Ao poeta é atribuída, em uma tal cultura, uma forma especial de arte (ou magia) de comunicação com o distante, que lhe dá o poder de influenciar, na posteridade, os ouvintes dessas histórias que ainda sequer tinham nascido. (ASSMAN, 2011, p. 43).

²² Romance existencialista de 1946.

Ao mesmo tempo em que fabricam através de suas palavras a fama alheia, garantiam também sua própria imortalidade, por meio de rubricas autorais deixadas não por acaso em todo o tecido da narrativa, cuja tarefa, aparentemente é apenas tornar um outro conhecido através dos tempos, garantir-lhe vida eterna. Porém, para além da pretensão de importância da vida narrada pelo escritor e da competência deste para fazê-lo há outras questões, por que não dizer: políticas, que interferem diretamente na seleção dos textos que terão vida longa e daqueles que pouco circularão. Não é preciso uma pesquisa muito aprofundada para admitir que grupos historicamente subalternizados – mulheres, indígenas e negros, por exemplo, pouco espaço tiveram nas narrativas que compõem o seletivo grupo do que é necessário ler da literatura nacional, seja como autores, seja como atores que de fato importam, de modo que não é irresponsável dizer que as textualidades dessas pessoas foram – e ainda são, colocadas à margem, desqualificadas, invisibilizadas e em último caso apagadas.

Porém, por mais que aparentemente o esquecimento seja apenas o inimigo contra o qual se luta, o ato de esquecer é inerente ao de fazer memória, já que isso implica recolher o que ainda pode ser recolhido, o que escapou ao tempo; selecionar o que se quer contar, abandonando o que se deseja destruir, escamotear, suprimir, apagar ou ainda deixar reservado para uso posterior. O antropólogo Joël Candau (2018, p. 195) ao refletir sobre o modo como as sociedades modernas lidam com a perda, conclui que

elas devem voltar a aprender a assumi-la. No domínio da memória, da identidade e do laço social, eu sustento que essa assunção supõe uma reabilitação da falta e da ausência (sem as quais não pode haver desejo) do tempo morto, das “durações livres” (grifo do autor) e da incompletude: aceitar ter que fazer escolhas em nossas heranças, reconhecer que a totalidade das memórias nos é inacessível, admitir nossa radical individualidade e a impossibilidade definitiva de um compartilhamento absoluto com o Outro é, talvez, a única maneira de reconstruir as memórias que não serão mais hegemônicas, mas pelo menos sólidas e organizadoras de um laço social em condições de repudiar toda ideia de submissão. (CANDAUI, 2018, p. 195).

Além disso, é necessário lembrar que a experiência a ser recuperada, apenas pode sê-lo após sua perda, de forma que o trabalho de memória requer o esforço de retornar ao passado, colher cenas, imagens, cheiros, sons, texturas, sabores e palavras para, a partir deles produzir algo, através das técnicas e mídias de memória, que não é mais aquele passado tal como narraria um historiador comprometido com uma verdade geral menos questionável possível. Nesse processo de recuperação, o sujeito-narrador é como um pescador que ao encher a rede de peixes, descarta aqueles que não valem o trabalho da limpeza e preparação. Então, ele organiza o que conseguiu selecionar em um processo consciente, pragmático e racional de escolhas guiadas por uma intencionalidade latente no ato de narrar, independente do meio disponível para isso.

Claro que as emoções também se colocam como elementos centrais desse trabalho fecundo com o passado.

Então, é essa reabilitação da falta e da ausência que convoca o esquecimento a fazer parte do trabalho de memória, de modo que o passado como o tempo *do que já foi* e de *um ainda é* no presente, seja reconhecido em suas potencialidades virtuais de *ainda vir a ser*, como um devir duradouro. Assim, ao contrário do esquecimento patológico que destrói as lembranças, há também um esquecimento de reserva, como supõe Ricoeur, que espreita como potência e se situa tanto na história dos indivíduos quanto na dos coletivos, que mesmo imerso na ilusão de um futuro infinito, de uma atemporalidade voraz, ainda permanece, permitindo a perseverança da lembrança e “sua subtração à vigilância da consciência”. Para o filósofo, graças ao esquecimento de reserva “é possível aprender o que, de certo modo, nunca se deixou de saber” (RICOEUR, 2007, p.449).

É possível que esse esquecimento de reserva de que nos fala Ricoeur (2007) constitua a área de sombra, para a qual Pacheco de Oliveira (2016, p. 77) direciona o olhar para afirmar que a pouca visibilidade e ênfase nas narrativas e personagens que para ela são lançados, são fundamentais dentro de uma narrativa vitoriosa de nação, para “garantir a unidade e os modos de operação de uma coletividade, assegurando a legitimidade de suas instituições mais centrais e permanentes”. Isso quer dizer que, enquanto uma memória monumental a ser oficializada é tecida, como algo partilhado por todos os integrantes de uma nação, a partir de signos cuidadosamente selecionados justamente para inspirar sentimentos de unidade, irmandade, bem como a ideia da existência de um só povo, uma outra memória é escamoteada, distorcida, diminuída, recantada e tratada como episódica, quase que acidental. Pacheco de Oliveira (2016, p. 77) utiliza a metáfora da borboleta para dizer que o esquecimento – ou fazer esquecer, não ocorre de um só e certo golpe: é esvoaçante, brinca, nos diverte até, tira a atenção, brinca de esconder e de aparecer de novo, aqui e ali. Essa brincadeira bem pode tomar forma através de artes como a literatura e o cinema.

É também na intrincada trama da memória e do esquecimento que se desenrola o complexo jogo da identidade. Para Candau (2018, p.16) ela é a própria “memória em ação” e que “nos modela, (e) é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa. Apesar da relação de simultaneidade em que não é possível precisar quem vem antes ou depois, no caso dos povos indígenas em processo de retomada étnica parece-me possível afirmar que a demanda identitária, diante da necessidade de afirmar diferenças ante aos outros das relações sociais, no intuito de constituir

uma coletividade coerente e em certa medida coesa, confere à memória valor heurístico, de forma que serão as ruínas do passado, muitas vezes sob a guarda do esquecimento, o lugar das descobertas, do reconhecimento e da invenção.

No entanto é preciso atentar para o caráter poroso dessas zonas fronteiriças criadas para delimitar o “nós” dos “outros”, uma vez que a memória não constitui recurso único para a construção da identidade como um ser homogêneo e findo, igual a si mesmo, imutável e incólume às mudanças temporais e espaciais. Reconhecer tal especificidade impede concepções essencializadas e reificadas, conduzindo a uma ideia de identidade que é muito mais estado, passível portanto de intervenções, construções e reconstruções conforme contextos e circunstâncias históricas, sociais, políticas e econômicas. Nesse sentido, Candau afirma que

as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de “traços culturais” (grifo do autor) – vinculações primordiais – mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações socio-situacionais – situações, contexto, circunstâncias – de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de “visões de mundo” (grifo do autor) identitárias ou étnicas. Essa emergência é a consequência de processos dinâmicos de inclusão e exclusão de diferentes atores que colocam em ação estratégias de designação e de atribuição de características identitárias reais ou fictícias, recursos simbólicos mobilizados em detrimento de outros provisória ou definitivamente descartados. (CANDAU, 2018, p. 27).

Para Ricoeur (2007, p.94) esse jogo identitário – da “manutenção de si no tempo” – se desenrola na complexidade do jogo entre ipseidade e mesmidade, sendo que a última tende a suprimir a primeira em situações onde impera a “tentação identitária”, que afirma e aposta na rigidez do ser “idem” através dos tempos. Já a identidade “ipse” é marcada pelo deslocamento, pela flexibilidade, pela deriva, “própria da manutenção de si na promessa”, que como tal é composta de virtualidades sempre em vias de realização e recombinações necessárias. Nessa perspectiva, a memória precisa ser entendida muito mais como projeto do que como coleção de fragmentos do passado, cuja finalidade se esgotaria na possibilidade de formar uma narrativa coerente e mais ou menos coesa de um certo grupo social. A respeito Candau (2005, p. 188) declara que

O capital memorial transmitido pelas gerações precedentes nunca é fossilizado: ele é objeto de acrescentos, de supressões e de atualizações que se enriquecem permanentemente. A intensidade, a natureza e a profundidade das mudanças imprimidas a esse capital podem variar de uma sociedade para outra, mas elas não ficam menos ativas nalguma parte pois, como se sabe, não existem sociedades frias²³. (CANDAU, 2005, p.188).

²³ O autor refere-se à noção pensada pelo antropólogo francês Claude de Levi-Straüs, segundo a qual haveria sociedades frias ou seja, “fora da história”, supressoras do tempo e guiadas pelos mitos.

Por fim, quero a partir da inclusão feita por Ricoeur (2007) do ato de fazer memória: *eu posso lembrar* na lista das capacidades do homem que dependem da categoria “eu posso”, junto ao “*eu posso falar, eu posso agir, eu posso me contar e eu posso imputar minhas ações a mim mesmo como seu verdadeiro autor*”, afirmar o ato de lembrar como eminentemente político, no sentido de que ele implica reapropriação de um passado passível de atualização, que precisa ser mais uma vez do sujeito que lembra para que ele mesmo possa dar-lhe um determinado fim, para que novas configurações se apresentem: ou como reelaboração do que já foi ou como potência de futuro. A memória então, longe de negar aqui a consciência individual, em menor ou maior grau, é ato político também por ser de natureza coletiva, pois segundo Ricoeur ninguém lembra sozinho, o lembrar é sempre em relação aos outros e o resultado disso é sempre recebido a título de herança sobre um passado confiado inevitavelmente, muitas vezes, apenas à palavra de um semelhante.

Essa discussão também carece da abordagem de Maurice Halbwachs (1990) em torno da memória coletiva que norteará a necessária análise a respeito do lugar da memória individual, desenhada na forma dos testemunhos, de como ela sobrevive e ao mesmo tempo compõe a história de uma coletividade, que talvez de algum modo, regule e decida o que e como devem ser lembrados os fatos através dos tempos. Em consonância com essas antecipações, Halbwachs (1990) escreve:

Quando dizemos que um depoimento não nos lembrará nada se não permanecer em nosso espírito algum traço do acontecimento passado que se trata de evocar, não queremos dizer todavia que a lembrança ou que uma de suas partes devesse subsistir tal e qual em nós, mas somente que, desde o momento em que nós e as testemunhas fazíamos parte de um mesmo grupo e pensávamos em comum sob alguns aspectos, permanecemos em contato com esse grupo, e continuamos capazes de nos identificar com ele e de confundir nosso passado com o seu (HALBWACHS, 1990, p. 28-29).

O autor sabidamente discípulo de Durkheim, reitera a impossibilidade de lembrar individualmente, sem que os outros do nosso grupo social estejam permanentemente presentes, de forma que, mesmo quando estamos fisicamente sozinhos somos influenciados por uma série de outros reconhecíveis e distintos que influenciam fortemente as nossas maneiras de sentir, de estar com outros tantos, falar, narrar, decidir etc. Ainda para defender o caráter coletivo da memória, Halbwachs (2003) acredita que, no sentido contrário, as lembranças mais individuais, aquelas de eventos em que apenas um do grupo esteve presente, ao serem partilhadas passam a ser também dele, de modo que todos os membros passarão a contar como se tivessem eles mesmos participado das ocorrências narradas. Poderíamos talvez falar aqui de uma testemunha da testemunha, por isso fiadora de sua palavra, comprometida por levá-la adiante.

Esse modo de lembrar importa em comunidades como a dos Pataxó de Cumuruxatiba, já que estão em processo de construção de uma etnicidade que requer narrativas afirmativas da identidade indígena, de anterioridade na ocupação do território e do consequente direito a ele, uma vez que estão em constantes disputas com os outros atores que também afirmam direitos de propriedade, claro que baseados em outros princípios, a saber, os da propriedade privada inviolável. Então torna-se imprescindível que a palavra dos que estiveram primeiro, desde uma temporalidade que não fixa datas ou sequer se ancora em grandes marcos da história nacional, seja repetida pela geração posterior a sua, como se houvesse mesmo uma continuidade e progressividade no tempo narrado. Assim, a luta pela identidade e pelo território é também uma disputa semântica, cuja principal arma é a memória do grupo que sobrevive especialmente no contar dos mais velhos. Em 05 de setembro de 2019, durante a Pré-Jornada Agroecológica do Território Comexatibá, Maria D’Ajuda, cacique da aldeia Dois irmãos repete o refrão de uma contra-narrativa que é consenso para seu povo: “São os índios os invasores? São eles que roubaram, que chegaram e nós já estava!”.

Para Halbwachs (2003, p. 41) “talvez seja possível admitir que um número enorme de lembranças reapareça porque os outros fazem recordá-las”, ou seja, não precisamos estar materialmente presentes em um acontecimento para assumi-lo também como memória coletiva, que de alguma forma atravessa a individual, definindo, inclusive, seus contornos e tons. No entanto, é importante ressaltar que essa adesão à recordação do outro, assim como o compromisso implícito de fazer com que ela repercuta na vida do grupo e funcione como cimento, como trança de cipó bem amarrado, para melhor criar a necessária ideia de homogeneidade útil ao projeto identitário, já que são essas memórias a tornar um determinado grupo específico, a inseri-lo forçosamente em grandes narrativas, mesmo as locais, que consciente e propositalmente as exclui, encobre, deturpa e desqualifica.

Assim, pode ser estratégico para os interesses do grupo, que em nome de interesses e necessidades compartilhadas, sejam ignoradas as diferenças internas, as disputas por recordações que dizem respeito a acontecimentos em que mais de uma família teve participação, ou mesmo aquelas decorrentes das decisões em torno da ocupação de lugares de poder na comunidade. Isso não quer dizer de modo algum, que esses embates sejam mascarados ou recalçados, e que o visto de fora seja apenas uma cena falseada a ser apresentada a observadores externos, é preciso entender a adesão e o compromisso com as narrativas importantes para a construção do grupo para alguém de uma suposta homogeneidade romântica e ingênua, mas como ato político e, como tal, atravessado de intencionalidades e contradições.

Para Michael Pollack (1989, p.9) a memória teria duas funções centrais: "manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum", inclusive seu território. Para isso, o autor afirma que é preciso que se forneça "quadros de referência" e "pontos de referências" organizados através de um trabalho de enquadramento da memória, que segundo ele

se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de associadas, guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLACK, 1989, p. 9 – 10).

Então fica claro que as circunstâncias são determinantes para esse trabalho de enquadrar. Para utilizar uma imagem, a seleção do que fica dentro ou fora da moldura é realizada em decorrência das necessidades do grupo, sem dizer com isso que, o que naquele momento foi excluído, silenciado e recalcado, não possa vir a ser posteriormente reativado em função de outras intencionalidades, em outros contextos sócio-históricos e políticos. Ou seja, o que é selecionado continua em tensão, em disputa com as memórias latentes preteridas circunstancialmente, é o que Ricoeur chamou de "esquecimento de reserva". É importante ainda evidenciar que tais escolhas, não são tão arbitrárias como pode eventualmente parecer, pois dependem de justificativas que deem coerência às narrativas engendradas, para isso é importante recolher fragmentos históricos tanto quanto possível e escolher narradores avalizados pelo grupo para falar em nome dele, exemplo disso, é a prioridade dada às testemunhas, suas famílias e aos velhos em determinadas coletividades.

Em consonância com as afirmações acima, Pacheco de Oliveira (2016) alerta:

A memória não se compõe de fragmentos mecânicos que possam ser livre e incessantemente montados, desmontados e remontados numa atividade de *bricolage* (grifo do autor), que agrega significações novas e desconhecidas ao objeto precedente conforme os interesses circunstanciais de um intelecto soberano. Ao contrário, cada fragmento não existe em si mesmo, mas se integra em uma arquitetura de memória, em uma totalidade que integra todas as suas partes, instaurando um sentido compartilhado. A memória não é a combinatória nem muito menos o somatório de uma matéria neutra; ela foi tecida pelos próprios atores sociais em diferentes situações, trazendo para seus novos usos muitos sentidos infusos em usos anteriores (OLIVEIRA, 2016, p. 26).

O autor se vale da imagem de uma "arquitetura da memória" para falar de "regime de memória", que consiste, como em um projeto arquitetônico, nos arranjos necessários e possíveis a uma construção, levando em consideração aspectos contextuais, como os geográficos, históricos, políticos, assim como as relações que serão estabelecidas com as diversas alteridades

envolvidas na cena social. Para isso, é preciso associar "ações, narrativas e personagens", integrando-as de forma a construir significados que virão a compor uma certa alteridade, que inevitavelmente confrontará outros regimes de memória já naturalizados e em ampla circulação na grande narrativa de fundação do Brasil. Claro que nem sempre os regimes conflitantes com o desejado/construído por uma determinada coletividade são rechaçados por ela, já que em certos contextos de luta e atuação política é interessante aderir circunstancialmente às imagens consolidadas no imaginário nacional.

2.3 TEMPORALIDADE: PARA UMA APORIA, UMA SOLUÇÃO POÉTICO-POLÍTICA

Acrescento a esse percurso teórico, a categoria temporalidade, entendida aqui como o modo de experimentar o tempo, no intuito de problematizar a pretensa universalidade de um saber, que talvez apenas seja um entre tantos outros possíveis. Essa questão encontrou lugar na produção do pensamento ocidental nos mais diversos campos, e já que não é intenção aqui esgotar uma espécie de genealogia do tempo, mas apenas deixar ver que esse é um problema presente entre as preocupações humanas e que encontra formas de expressão que de algum modo o problematizam, sem no entanto resolvê-lo. Vejamos apenas alguns exemplos: a narrativa grega de Cronos, o titã que devora os próprios filhos assim que saem do ventre materno; a literatura de Fernando Pessoa na figura de um heterônimo célebre: “Cada coisa a seu tempo tem seu tempo / Não florescem no inverno os arvoredos, / Nem pela primavera têm branco frio os campos.”; ainda a poesia do brasileiro Gregório de Matos, em agonia barroca no conhecido soneto Formosíssima Maria, nos adverte que “o tempo trota a toda ligeireza / E imprime em cada flor a sua pisada.”

Tanto o filósofo Paul Ricoeur (2012), quanto o antropólogo Johannes Fabian (2013), teóricos com quem também dialogarei nessa tentativa de situar questões fundamentais para a presente pesquisa, a partir das noções de tempo, iniciam suas reflexões com a questão filosófica expressa no livro XI das Confissões de Santo Agostinho “Que, é pois, o tempo? ”, ao que o teólogo acrescenta a seguir: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (Agostinho, 2002 (397-400 a.C.), p.342). Frente às sucessivas aporias diante das quais se pode ver confrontado quem ousa desafiar as dificuldades de perseguir uma resposta a intrigante questão, Ricoeur acaba por empreender uma argumentação com vistas a uma solução poética, em vez de teórica; ao passo que Fabian, em vez de aventurar-se no difícil caminho na busca pelo “que é?”, dedica-se ao assunto sob o ponto de vista dos usos antropológicos do tempo.

Nesse ponto, sinto-me provocada a questionar se a via da poesia não seria, muitas vezes, uma solução teórica para o que apenas a conotação travestida de racionalidade científica, portadora de verdades objetivas e comprováveis, não se mostrou suficiente. Para Fabian, interessa pensar a utilização do tempo na construção do objeto da antropologia: o outro. Para isso, aborda o surgimento, a transformação e a diferenciação dos usos do tempo por diferentes perspectivas teóricas, assim como das consequências políticas delas para a construção do que se convencionou chamar de ocidente: um conjunto de sociedades “expansivas, agressivas e opressivas” (FABIAN, 2013, p.161). Para Edward Said (2007, p.13), trata-se de um conceito construído em torno da identificação de um Outro oriental (também uma categoria que não se prende a aspectos histórico-geográficos) e que, por isso mesmo, não possui “estabilidade ontológica”, ao contrário: é uma ficção que se presta “facilmente à manipulação e à organização das paixões coletivas”, de modo que o ódio, o desprezo e eliminação do que se distancia dos padrões ocidentais pareça razoável e, conseqüentemente, aceitável.

Interessa-me compreender de que maneira a construção desse outro por meio de noções temporais por vezes materializadas em metáforas: primitivo, selvagem, inocente, pueril, entre outras) forjam regimes de memória adequados a contextos políticos e econômicos bastante específicos, que, ou encerram os povos indígenas em um passado idealizado, heroico e mitológico; ou os encerram em um presente intemporal, contínuo, sem dialogicidade com o tempo do ocidente. Nessa última perspectiva, ou eles são também idealizados, como últimos exemplares de pureza e bondade, de uma cultura sempre em vias de se perder, e que por isso devem ser preservados do contato com outras alteridades do mundo “cá fora”; ou nos colocamos como espelhos e os entendemos como pessoas que necessitam desesperadamente de ajuda para evoluir e “ser como nós”.

O autor concentra esforços para mostrar como a modernidade, a partir do século XVIII, além de inventar um tempo linear (esse mesmo que Ricoeur vai nominar de reilinear), buscou secularizar o tempo judaico-cristão ao generalizá-lo e universalizá-lo. Segundo ele, “os universais parecem ter duas conotações. Uma delas é a da totalidade; nesse sentido, o universal designa o mundo inteiro em todos os tempos. A outra se refere à generalidade: aquela que se aplica a um grande número de circunstâncias.” (FABIAN, 2013, p. 41). Esses dois princípios exigiram uma naturalização radical do tempo, e em consequência uma desistoricização, capaz de permitir comparar com iguais critérios todas as culturas humanas em todos os espaços e momentos. De forma que quanto mais livre das marcas e contradições da história, quanto menos particularizações fossem realizadas (e se realizadas deveriam ser do ponto de vista do desvio à regra), maiores as chances de produzir objetivamente conhecimento verdadeiro e útil, alocar na linha reta

da história as escalas evolutivas das sociedades. Apesar da obviedade, é preciso dizer que tais procedimentos científicos modernos estão longe de qualquer neutralidade e que são profundamente políticos.

Para Said (2007, p. 29), é no tempo da modernidade que surge o que ele vai chamar de Orientalismo, que “pode ser discutido e analisado como a instituição capaz de lidar com o Oriente”, lugar de exotismo, perversão, alteridades a serem dominadas e combatidas, canibalismo, paganismos e, paradoxalmente, de ingenuidade, da bondade pura e não corruptível, como se uma fábula da “Terra do Nunca”, a fantástica ilha de Peter Pan. O Orientalismo corrobora afirmações em torno do Outro Oriental através de um discurso baseado em instituições onde habita a ciência verdadeira, fazendo uso do seu vocabulário, da sua erudição, de suas imagens, doutrinas e paradigmas para descrevê-lo, nomeá-lo, categorizá-lo, ensiná-lo principalmente sobre si mesmo para colonizá-lo e governá-lo. Para Said o Orientalismo se configura como um estilo ocidental para “dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente”, é o discurso que embasa e justifica o colonialismo e a colonialidade.

Assim, interessa salientar que ao buscar uma reflexão sobre o tempo, não me aventuro a, partindo de uma etnografia situada no território pataxó, utilizar-me do recurso da comparação entre um nós e um eles – um Ocidente e um Oriente, já previamente projetados desde abordagens epistemológicas consagradas e reconhecidas academicamente. Se assim fosse, todo o trabalho em torno da construção da tese seria o de estabelecer contrastes entre culturas entendidas como radicalmente diferentes, talvez até para satisfazer nosso desejo de saber que “um dia fomos assim”, que éramos puros e sabíamos viver em harmonia com a natureza ou que simplesmente evoluímos e devemos agora ajudar os primitivos a saírem do estado ignóbil em que se encontram. Não se deve ignorar o discurso do então presidente da república Jair Messias Bolsonaro sobre o que desejam as comunidades indígenas: “O índio quer médico, quer dentista, quer televisão, quer internet. Vamos proporcionar meios para que o índio seja igual a nós.”²⁴ O intuito dessa afirmação aplaudida por muitos é fazer avançar sobre os territórios indígenas, demarcados ou não, a mineração, sobretudo as plantações de soja e a criação de gado, e os modos de vida que esses avanços implicam.

Adotar uma perspectiva comparativista, assumindo na pesquisa o que é uma prática no cotidiano de um país ainda de mente e práticas colonialistas, que classifica uns como civilizados e outros como selvagens, é a negação do que Fabian (2013) chama de coetaneidade, essa noção que pretende dar conta de uma cotemporalidade consciente, intencional e que se estabelece

²⁴<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/bolsonaro-diz-que-indio-quer-dentista-e-internet.shtml>

como relação frontal de reconhecimento, de forma que pesquisador e interlocutores estejam voltados um para o outro em uma mesma cena. Porém, a coetaneidade não se limita apenas a esfera discursiva: nos reconhecemos como partícipes do mesmo tempo que o outro habita, implica relacionar suas existências e tudo que diz respeito a elas às políticas de colonialismo e colonialidade, que foram implementadas para que a sociedade nacional não indígena se formasse e se estabelecesse nessas terras.

Então, é bastante político relegarmos esse outro da pesquisa ao espaço circunscrito do texto acadêmico se decretarmos a ausência dele de nosso tempo, se lhe negamos a coetaneidade resta apenas retratá-lo, como objeto e vítima encerrados em um passado arcaico inviolável ou em um presente contínuo, atemporal. Nessa perspectiva surgem conceituações dicotômicas que desconsideram as ambivalências e contradições que orbitam em torno de qualquer estudo do tempo humano, inclusive na tentativa de naturalizá-lo, de descrevê-lo mecanicamente como movimento de astros, que dividem as sociedades entre as que vivem em um tempo linear e as que vivem em um tempo cíclico.

Ora, se nos propusermos a pensar a partir das imagens, não será exagero dizer que o tempo linear comporta exatamente a ideia de progresso, de desenvolvimento, de impossibilidade de recuos, embora se permita repetições governadas por leis gerais, já que as premissas de uma situação histórica podem se repetir em variados contextos através dos tempos. A reta indica um futuro aberto, que impera sobre o passado e o presente, para falar em extensão, ele seria o maior dos tempos, o mais angustiante deles, já que há sempre somente uma alternativa sobre a linha: seguir adiante. Já o tempo circular implica redundância, eterno retorno a um pretense ponto de origem, impossibilidade de prosseguimento e repetições *ad aeternum*. Também no tempo cíclico não cabem a criatividade, a produção, as atuações de pessoas no campo das disputas de poder, de forma que, se determinada coletividade possui uma concepção cíclica do tempo, é possível que estejamos dizendo também do seu atraso, primitivismo e incompatibilidade com o presente visto sob as concepções que organizam o ocidente como modo de viver.

2.3.1 O tempo em imagens ou Imagens do tempo

Para pensar a complexidade representada por essas questões relativas ao tempo, serão valiosas as contribuições de Hannah Arendt, autora de ampla reflexão teórica sobre os problemas concretos que surgem no século XX, mesmo diante da consciência de que ela pensa a partir do contexto específico do pós-guerra. Então, parte das discussões realizadas, especialmente a

partir do brilhante prefácio do livro “Entre o passado e o futuro”, são provenientes muito mais de uma liberdade hermenêutica a que me permito, que propriamente dos desdobramentos que ela mesma dá às noções e conceitos que são antecipados nesse texto preliminar. Arendt analisa a condição humana, apontando para uma descontinuidade entre os conceitos advindos da tradição filosófica e uma realidade marcada pelo domínio de uma técnica e força, até então nunca experimentadas no curso da história. Todavia, nesse momento o interesse na autora para o desenvolvimento dessa tese, deve-se a abordagem que ela faz do problema do tempo em relação à experiência humana de estar no presente, ou, “entre o passado e o futuro”:

O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para o futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione, nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. (ARENDR, 2002, p. 31).

A autora apresenta o homem contemporâneo, sem testamento, sem tesouro, sem legado que o oriente sobre como proceder quanto ao que deve ser feito. Apresenta um homem condenado à lacuna entre o nascer e o morrer “em um mundo que os precede e que a eles sobreviverá. Esse intervalo temporalmente definido em que os seres humanos viverão sua experiência solicita um pensar comprometido com esse entrelugar entre “o aparecer e o desaparecer” do mundo, ou entre a vida e a morte, que está situado entre passado e futuro, em que, para além de simplesmente viver no mundo, crianças, homens e mulheres são inseridos no mundo da cultura, do trabalho e da política. Para isso a autora remete a uma parábola de Kafka:

A parábola de Kafka é a seguinte: Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro o ajuda na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite-, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si. (KAFKA *apud* ARENDR, 2013, p. 33).

Para falar de uma tomada de posição frente a tarefa de pensar o que lhe é contemporâneo, Arendt explora a imagem do “ele” kafkiano em combate desesperado entre as forças do passado e do futuro: o primeiro forçando sua caminhada sobre a linha unidirecional da história e o outro devolvendo-o para suas origens, impedindo-o de continuar, como que forçando-o a

retornar em busca de algo que lhe falta, uma bagagem talvez, ou para usar os termos da própria autora: uma herança. No entanto, o “ele” da narrativa, sonha com uma “noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite”, em que possa saltar fora do combate, se colocar à distância, para desde a experiência adquirida na luta, se posicionar como juiz, agora já suficientemente preparado e em paz para emitir julgamento justo, racional e verdadeiro em relação aos dois combatentes.

Nesse lugar distanciado das refregas cotidianas, em que é possível olhar a luta de cima, como espectador, a atividade de pensamento encontraria um espaço privilegiado, confortável. Porém para a autora, é preciso pensar o presente estando profundamente imerso nele, mesmo em posição de discordância. É então que Arendt encontra uma saída criativa (diferente da solução kafkiana): interpõe uma linha diagonal que segmenta a reta, que marca uma ruptura vital entre o passado e o futuro. Sobre a diagonal, que agora intersecciona a linha unidirecional, o sujeito sem nome próprio (apenas “ele”) caminha e ganha movimentos antes impossíveis, ganha espaço para reflexões e questionamentos sobre o passado e o futuro: o presente deixa de ser apenas passagem.

Além disso, a diagonal permite horizontalidades, outros desenhos que uma reta jamais admitiria, a ocupação de outros espaços sem que se retirar do tempo presente seja necessário, para retomar aqui a noção de coetaneidade antes discutida. Ouso dizer que essa linha atravessada permite formações rizomáticas ricas de virtualidades insuspeitas ou mesmo indesejadas, como evidencia a poesia da cacique pataxó Maria D’Ajuda: “Nossas terras são herança dos nossos antepassados / É por isso que a nossa luta tem grande significado / Foi a mão que calejou / Das ferramentas que pegou / *Somos raiz que ninguém via* (grifo meu) / Mas um dia brotou.” (Índios na visão dos índios, 2012, p. 43). “Raiz” cresce em multidireções, atravessando, interseccionando a linha reta da história.

Arendt afirma que esse espaço cavado entre o passado e o futuro expõe na verdade uma ruptura com o fio da tradição homogeneizante e opressiva sem a qual era impossível seguir, é um pequeno espaço conquistado no tempo, que permite uma experiência capaz da compreensão do que nos é contemporâneo. Esse pensamento assume uma importância política, na medida em que se mostra comprometido com a ação situada no presente, sem que isso signifique desprezo pelo passado e negligência no tocante ao futuro. Desse modo, a única herança, ao contrário do que sugere o termo em seu uso corriqueiro de coisa dada, seria o presente, como entrelugar atravessado por forças temporais passadas e futuras, onde mudanças podem ser articuladas coletivamente, já que nas margens que a horizontalidade da diagonal permite, há também fluxos constantes e potentes de pensamentos e ações. Para Arendt (2011, p.41) o presente é

“talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer”, justamente por ser esse “intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”.

Para a autora essa acepção de presente escapa àquelas desgastadas pelo cotidiano, se configura antes como uma ruptura produtiva no tempo veloz e ininterrupto, maquínico e mecanizado da modernidade, antes como um lugar em que é possível a luta, a tomada de posição em relação ao passado e ao futuro. Dessa maneira, essa fratura causada no *continuum* da história monumental pelo homem, que nesse ato constrói um espaço de pensar para si mesmo sem precisar sair do tempo do mundo, como o “ele” da fábula de Kafka o faz na noite mais escura de todas as noites, que se lança em um cosmos atemporal para só assim pensar e julgar a história, possibilita apropriar-se do que já foi para seguir adiante com a história.

A linha diagonal proposta por Arendt solicita um pensamento que só pode ser construído a partir da perspectiva da coetaneidade, da negação do pensamento como atividade intelectual apartada do mundo, de modo que pensá-lo é estar frente a frente com as outras mulheres e homens, compartilhando do mesmo tempo histórico e de todas as suas contradições. Arendt (2011, p.40) diz ainda que esse espaço, ao contrário do mundo e da cultura, “não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro finito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo”.

Ainda no intuito de trazer o pensamento do tempo construído desde imagens potentes, para inspirar a leitura da experiência pataxó do/no tempo e desafiar a pura denotação dos conceitos, convido o filósofo Walter Benjamin ao diálogo em torno da questão. Começo pela leitura e sobretudo pela imagem bastante conhecida que o autor traz de um quadro de 1920: “Angelus Novus” de Paul Klee, pintor abstracionista. Dada a natureza peculiar da descrição, deixo-a ao próprio Benjamin:

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 2012, p. 245 – 246).

Não é novidade que o texto-fragmento, que é como escreve o autor, se ocupa de criticar a história universal e unidirecional que se outorgou a audaciosa e impossível tarefa de organizar e preencher um tempo homogêneo e vazio linearmente, sequenciando segundo uma ordem preensamente racional, objetiva e lógica os acontecimentos que seriam seus elementos constitutivos, de modo que caberia a ela apenas catalogar eventos travestidos de um caráter total e uno, acumulando-os conforme relações causais perfeitamente organizadas décadas após décadas, séculos e milênios, satisfazendo assim a necessidade de ordem como pressuposto para o progresso. Também é bastante evidente a crítica aberta a ideia de progresso, como a “tempestade” que impele o ser da pintura para a frente, rumo ao horizonte aberto e completamente incerto do futuro visto sob a perspectiva do historicismo.

Ao contrário do “ele” kafkiano, o futuro não empurra para o passado, ao contrário, traga o anjo com toda sua força tempestuosa para si, sem permitir que ele se detenha no que vai velozmente se tornando passado. Interessante notar que a face de olhos esbugalhados e dentes à mostra do anjo mantém-se voltada para o passado onde um amontoado de ruínas cresce “até o céu” e, sob esses destroços que a tempestade vai produzindo estão os fragmentos do que antes eram os mortos e suas lições. Os olhos estão fixos no passado e nos deixam ver, ou imaginar, o desejo de voltar, de catar os cacos sob as ruínas, de acordar os mortos soterrados para escutar o que eles têm a dizer, não sobre o futuro, mas sobre aquele amontoado de história mesmo. Todavia não há tempo, o corpo é arrastado pelo vento do progresso, é inexorável, é obrigatória a marcha veloz sobre a linha, não há escape possível.

O anjo de Klee na verdade é um anti-anjo, o avesso da figura barroca e renascentista de formas belas, harmoniosas e sensuais, alheia a tudo que pertence ao mundo dos homens. Nada há de harmônico no “Angelus Novus”, ao contrário, há um descompasso evidente na proporção de cada parte do corpo, braços e asas assimétricas se misturam confusamente, de forma que ele mesmo parece não estar imune à tempestade, ao passo que traz no corpo caótico os reveses históricos do/no tempo. Embora o próprio Benjamin não faça explicitamente essa leitura, penso que não é demais associar a figura do anjo novo a do historiador (o anjo da história?), esse também uma metáfora para todos os que querem saber do passado como lugar das imagens que visam o presente, e de alguma forma também o futuro. Para ele

O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos de vozes que emudeceram? Não tem as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Então, alguém na

terra esteve à nossa espera. Se assim é, foi-nos concedida, como a cada geração anterior à nossa, uma *frágil força messiânica* para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. (BENJAMIN, 2012, p. 242).

Entendo que Benjamin se reporta à potência humana, mesmo em sua fragilidade, de instaurar um “novo reino” a ser construído no entrelugar cavado entre o passado e o futuro: o primeiro como ruína a ser escavada em busca dos fragmentos que possam ser “centelhas de esperança” (p.244) para iluminar o último, tornando-o menos voraz, menos aberto aos grandes perigos. Para isso é preciso que haja na linha unidirecional e inexorável da história um espaço-tempo para o pensamento, para a apreensão dessas mônadas, desses eventos singulares e únicos capazes de cintilar como relâmpagos em meio a tempestades, sinais “de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido” (p. 251).

Nesse sentido Arendt cria a intersecção, a fratura causada pela diagonal que habitada pelo homem, instaura o movimento horizontal, para ela uma zona onde seria possível pensar – e pensar já seria uma ação, dentro do próprio tempo; já Benjamin vê no homem, talvez o anjo da história, a capacidade de instaurar “o tempo de agora”, em contraposição ao tempo homogêneo e vazio do historicismo. Esse “tempo de agora” é bem mais que uma sucessão de presentes pretensamente anelados por relações lógicas e causais, é antes profundamente dialetizado, já que nele pode-se ouvir as vozes dos mortos para a partir delas, em certa medida, desencantar o futuro sem esvaziá-lo, já que nele residem as forças do revolucionário já indicadas pelo passado. “O tempo de agora” é então o lugar dos estilhaçamentos capazes de provocar a quebra do fluxo contínuo do tempo da história universal, mandando-o, segundo Benjamin, para os ares.

De uma maneira peculiar e comprometida conscientemente com o seu contexto histórico, Arendt anuncia o messiânico na forma da natalidade, para ela é o nascimento de novas criaturas humanas que inaugura sempre e de novo a experiência no mundo, é o princípio, por isso sempre passível de ser diferente e melhor. No entanto, ao contrário do que uma citação deslocada possa fazer parecer, o ser chegante não pode ser entregue a uma história vazia que deve ser preenchida unicamente com os eventos que virão após sua chegada. É preciso que os adultos já experientes e conhecedores do mundo orientem a caminhada, sem que isso signifique nem desdém ao passado, nem excessiva atenção ao futuro como um vasto e eterno tempo, sempre adiante do que a vida humana pode alcançar (ARENDRT, 2011). Ainda fazendo repercutir a leitura de Benjamin, suponho que o nascimento de uma criança é sim uma força revolucionária que pode romper com um estado de coisas, com um *continnum* já aceito e estabelecido, é sempre

uma nova oportunidade, mas sem deixar de trazer consigo as vozes de outros tempos de alguma forma já inscritas em seu corpo.

Para reiterar a potência do pensamento-ação do entrelugar, da fratura entre o passado e o futuro, do tempo de agora, assim como do poder das imagens para provocar outras maneiras de produzir conhecimento, cito o poeta pernambucano João Cabral de Melo Neto. Como Arendt, ele também, através de versos em que canta a vida e a morte, sobretudo a vida, também afirma o poder messiânico e inaugural do nascimento, mesmo que seja de uma vida severina: “e não há melhor resposta / que o espetáculo da vida:/ vê-la desfiar seu fio,/ que também se chama vida,/ ver a fábrica que ela mesma, / teimosamente, se fabrica,/ vê-la brotar como há pouco / em nova vida explodida;” (MELO NETO, 2003, p.122). O poeta mesmo consciente de quão pequena possa ser a explosão de uma vida que salta para o mundo justamente no sertão pobre do nordeste brasileiro, afirma a sua importância, força de novidade e mudança: a linha já não será a mesma, foi fraturada, foi “explodida” e algo terá que ser feito a respeito de sua continuação.

2.3.2 Ricoeur e o triplo presente: uma solução poética

Para empreender uma discussão dos modos de experienciar o tempo tendo também Ricoeur como base, é preciso a priori dizer que o autor afirma a espacialidade como sua qualidade fundamental, até para entendermos o que ele apresenta como a tese central da obra de três robustos volumes “Tempo e Narrativa” já revelada no prefácio do primeiro livro e reiterada constantemente no decorrer de toda a argumentação: é “a narrativa que torna acessível a experiência humana do tempo, o tempo se torna humano através da narrativa” (2012, p. XII). Ou seja, cabe a ela conjurar passado, presente e futuro para fundar um tempo do pensamento-ação atravessado por forças messiânicas, conforme já vimos em Arendt e Benjamin.

O filósofo parte da célebre questão posta por Agostinho “O que é pois o tempo?” para confrontar o tempo dessacralizado, desencantado e inventado pela modernidade, denominado por ele de “retilinear” e sua tripartição aparentemente pacífica e coerente. Nessa perspectiva o passado é apenas o que não mais é, o futuro o que ainda não é e o presente, um tempo que é apenas transição, passagem pontual e breve, portanto importa o futuro para o qual se é impelido veloz e inevitavelmente pela própria força dos pequenos e grandes acontecimentos. Assim, ao mesmo tempo em que esse é o tempo da esperança, um porvir permanente, é também através dele que se anuncia um apocalipse próximo e inapelável.

Então, Ricoeur (2012, p.18) lança mão de uma solução poética, ao apontar para uma possibilidade de “pôr o passado e o futuro no presente, por intermédio da memória e da expectativa” contidas no texto narrativo. Seria preciso portanto, abrir mão do presente como instante indivisível e admiti-lo como distensão e multiplicidade, pronto a abrigar o passado confiado à memória e o futuro à expectativa do que virá, mas que de alguma forma já foram anunciados, antecipados, pré-ditos, pressentidos por aqueles que já habitam outro tempo, mas através de variados mecanismos e formas continuam a se movimentar no presente e a se projetar incessantemente para mais além.

Benjamin (2012, p. 243 - 244) faz uma afirmação taxativa ao dizer que nem “os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer” e acrescenta: “E esse inimigo não tem cessado de vencer.” E se há perigo de “o inimigo vencer” será necessário acordar os mortos, revirar as ruínas que o futuro deixou atrás de si e, para parafrasear o filósofo, captar o passado como imagem que relampeja na tempestade que empurra sempre para adiante, forçando a caminhada sobre a linha reta, como se outros percursos não fossem realmente possíveis. O relâmpago é o momento exato em que uma época perfeitamente determinada entra em contato com outra que lhe é posterior, para fazer confrontar, questionar a ideia de que “é assim mesmo”. Para explorar um pouco mais a metáfora benjaminiana, acrescento que é ainda energia potente que assusta, entra corpo adentro modificando estados, ilumina e rasga o céu. O contrário disso é o historicismo que apresenta a imagem eterna e congelada do passado, impossível de atualizações, esvaziado de suas forças.

A concepção do tempo como espaço vazio e homogêneo a ser ordenado por grandes acontecimentos que nem sempre possuem relação de causa e efeito, amontoa sobre a linha uma sucessão de nomes, imagens, dados que nada mais poderão ser além de ruínas. A ela interessa a história de curta duração que é da dimensão do factual, do episódico, que é composta de oscilações breves e nervosas e muito mais ancorada na história de indivíduos específicos. Também interessa a de média duração, esta de natureza conjuntural, medida em décadas, em períodos temporalmente determinados em que certas mudanças ocorreram, de alguma forma também marcada pelo indivíduo. Porém, uma história de longa duração resiste anônima, profunda, densa e silenciosamente às mudanças provocadas pelos acontecimentos e conjunturas, identificada muito mais com as permanências e com a lentidão das mudanças, no entanto entrelaçando-se às histórias de curta e de média duração, talvez mesmo sua forma de existir.

Então o conceito de longa duração, de ritmo lento é onde habitam as pluralidades, o tempo social, dos grupos, das mentalidades, das múltiplas dicções e de inúmeras narrativas. Destarte, ignorar – e isso é sim uma tomada de posição absolutamente política, a história de

longa duração é suprimir violentamente as histórias que reivindicam ser contadas e que, estrategicamente foram excluídas da grande narrativa de progresso e desenvolvimento do mundo moderno. Não é de um aglomerado de eventos que surgem os regimes de memória, é antes de uma série longa de estratégias políticas cotidianas construídas através de leis, de acordos e negociações visando ao controle econômico de certas atividades e territórios, assim como através da religião, dos costumes e das artes, em especial das literaturas fundadoras da ideia de uma nação homogênea e próspera.

Nesse sentido, Pacheco de Oliveira nos fala de uma necessidade de “reexaminar criticamente as interpretações atribuídas à presença indígena”, explicitar as formas variadas de agência e participação desses povos na construção de uma história que certamente não se fez de heróis, cujas glórias enchem as páginas dos livros de história do Brasil, contadas no mais das vezes superficialmente e descoladas de seus outros contextos. Para ele:

Não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado-Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais. A história, em suas múltiplas escalas e temporalidades, não pode ser concebida como algo exterior e acidental (...). (OLIVEIRA, 2016, p. 7).

É possível afirmar, a partir do exposto que as histórias de curta, média e longa duração, quaisquer que sejam os nomes dados a essas escalas temporais, que elas coexistem e não constituem de modo algum um dilema para os que se interessam por compreender a especificidade da existência de uma coletividade. Nessa ótica, o acontecimento como episódio ligado a uma vida, tem sua função para além de simplesmente testemunhar a história. Segundo Ricoeur (2012, p. 352), o historiador teria o papel de não só dividir o tempo em períodos marcados por acontecimentos bem delimitados, mas enraizá-los nas estruturas e conjunturas”, já que “o acontecimento reúne e amarra conjunturas”. Além disso, é possível dizer que é o acontecimento, esse lugar marcado pelo protagonismo geralmente dado a pessoas específicas, que de algum modo confere movimento e coerência aos relatos históricos. Então, o problema em si não é considerar a importância do acontecimento, é reconhecer a importância de articulá-lo politicamente às outras dimensões do passado para de alguma maneira lançar suas fagulhas ao futuro.

Para tanto, é necessária uma dialetização do presente em que o sujeito, definido por Benjamin (2012, p. 252) como “o historiador”, mas já ampliado por nós, “capta a constelação em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada”. Como já discutimos, para o filósofo é esse o momento fundador de um presente como o

“tempo de agora” no qual se infiltram “estilhaços do messiânico”. Para Ricoeur (2012) esse seria o triplo presente, espaço distendido, afrouxado e dilacerado pela memória: passado como imagens-vestígio; futuro como expectativa, imagens-sinais, constituindo-se por isso, em um lugar de trânsito, de fluxos, de passagens em que apenas permanece o que afeta a alma de algum modo: “É na alma, portanto a título de impressão, que a expectativa e a memória têm extensão. Mas a impressão só está na alma na medida em o espírito age, isto é, espera, presta atenção e se lembra” (2012, p.37), ou seja, só permanece o que realmente importa e apenas o que permanece possui potência para alterar em alguma medida os fluxos multidirecionais do tempo, ao contrário do que faz parecer a organização linear dos acontecimentos históricos.

2.4 NARRATIVAS E ENCRUZILHADAS

É possível que essa tarefa de congregar temporalidades distintas em um espaço capaz de suscitar acontecimentos, torne-se possível através de uma linguagem que recupere a experiência, a ação e talvez a própria linguagem, uma vez que isto só pode mesmo ocorrer após perdas e transformações. Assim, diante da breve reflexão realizada até aqui, parece-me possível arriscar que a narrativa, categoria também central para esse trabalho, constitui esse lugar de trânsito e articulação da experiência humana no tempo, retomando Arendt, seria o testamento para os seres humanos que chegamos a um mundo que a nós sobreviverá. Seria ainda o lugar do “tempo de agora” apregoado por Benjamim, onde as constelações de uma época se encontram com outras para produzir “estilhaços” que causarão o impacto, as feridas necessárias para fazer parar e olhar para a multiplicidade que pode haver em apenas um evento, bem como para ouvir a multivocalidade que ainda precisa ser ouvida nele e que, talvez, não poderá descansar de se fazer repetir como parte constitutiva de uma memória fundamental para a existência coletiva.

Em entrevista dada ao filósofo indígena Daniel Munduruku (2012, p.47), o jornalista também indígena Ailton Krenak informa que as narrativas são maneiras de “compartilhar o conhecimento, os compromissos, o sonho” e a memória de seus povos, enquanto que o “projeto exterminacionista de abasileiramento dos indígenas visava ao apagamento desses brasileiros”. Nesse sentido, o filósofo Michel Foucault (2010, p.59) adverte que “é necessário perguntar se a história dos grandes contém *a fortiori* a história dos fracos”, chamando à atenção para a necessidade de substituir o princípio da homogeneidade pelo da heterogeneidade, já que “a história de uns não é a história de outros” e o “que é direito, lei ou obrigação, se olharmos a coisa do lado do poder, o novo discurso mostrará como abuso, como violência, como obediência, como extorsão, se nos colocarmos do outro.

Parece-nos que Foucault propõe contra-narrativas ou micronarrativas que coloquem em circulação saberes “menores”²⁵, que provoquem descontinuidades na narrativa de uma história monumental, soberana, homogênea e linearmente narrada. Assim, a própria ideia de uma temporalidade em linha reta seria abalada pela existência de outras discursividades que podem produzir segmentarizações, rupturas e horizontalizações, ao passo que contam de outros modos sobre a terra, os direitos, as obrigações, as leis e as vitórias. Assim, se para a sociedade não indígena que povoou a região de Prado, não existiam mais “índios”: no máximo viviam grupos de caboclos empobrecidos para os lados de Porto Seguro; para os Pataxó eles nunca se retiraram de seu território, estiveram todo o tempo em que declararam sua extinção, negociando inúmeras maneiras para continuar existindo.

Entre os Pataxó essas narrativas que se contrapõem a história oficial ou mesmo preenchem as lacunas deixadas nelas não por acaso, tomam lugar no corpo e na voz daqueles considerados os mais sábios entre os indígenas das comunidades: os velhos. No momento em que a eles é confiada a tarefa de narrar, ainda que essa narrativa seja produzida em primeira pessoa, por isso a partir de uma experiência privada e afetiva, torna-se possível entender que a convocação das imagens-vestígio necessárias à composição da história, possuem uma natureza também política e coletiva capazes de suscitar imagens-sinais potencializadoras de virtualidades e atualizações necessárias ao presente. Munduruku (2002) no livro infantil Kabá Darebu conta através do depoimento de um menino munduruku:

Nossos pais nos ensinam a fazer silêncio para ouvir os sons da natureza; nos ensinam a olhar, a conversar e a ouvir o que o rio tem para nos contar; nos ensinam a olhar o vôo dos pássaros para ouvir notícias do céu; nos ensinam a contemplar a noite, a lua, as estrelas...

Eles se sentam conosco no pátio da aldeia, à luz de uma fogueira, e aí... eles nos contam histórias...Histórias que falam de muito antigamente...Nos falam de nossos primeiros pais...nossos antepassados...nossos ancestrais. Essas histórias nos ensinam a amar a Terra, nossa mãe. (MUNDURUKU, 2002, p. 18-19).

É possível que no atual contexto, em que o início do processo de demarcação de seu território tradicional provoca violentas reações por parte de fazendeiros e empresários, os Pataxó ainda não usufruam das condições necessárias e ideais para a partilha dos saberes ancestrais, assim como narra o filósofo indígena, a partir de sua condição de povo Munduruku. Não obstante às circunstâncias desfavoráveis, as narrativas orais pataxó ganham lugar nos encontros realizados para tratar sobre educação, saúde, cultura e, em especial, de questões territoriais, uma

²⁵ Foucault em “Em Defesa da Sociedade” (2010) supõe que esse seria um termo utilizado por Deleuze.

vez que todas as organizações e práticas sociais desse povo dependem de um território que permita sua existência como coletividade.

O contar dos velhos pataxó tem origem na experiência e “traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida” (Benjamin, 2012). Tal utilidade apontada por Benjamin (2012), nesse caso, relaciona-se com a experiência da dor ocasionada pelas políticas de genocídio e etnocídio engendradas pelos poderes instituídos desde o princípio da colonização do país, com a resistência contra o apagamento dessas histórias que ora contam. A respeito, Beatriz Sarlo discute que a

A narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência, mas tampouco há experiência sem narração: a linguagem liberta o aspecto mudo da experiência, redime-a de seu imediatismo ou de seu esquecimento e a transforma no comunicável, isto é, no comum. A narração inscreve a experiência numa temporalidade que não é a de seu acontecer (ameaçado desde seu próprio começo pela passagem do tempo e pelo irrepitível), mas a de sua lembrança. A narração também funda uma temporalidade, que a cada repetição e a cada variante torna a se atualizar. (SARLO, 2007, p. 25).

O “estar à luz de uma fogueira” de que fala Munduruku (2002) é o lugar da repetição e da atualização das quais fala Sarlo (2007), embora sugira a ideia de um tempo circular que seria próprio da concepção indígena de vida, correndo o risco de homogeneizar a sabida diversidade de concepções inerentes à multiplicidade dos povos indígenas brasileiros. Apesar disso o texto traz aspectos importantes a serem observados em relação ao papel da narrativa, pois a imagem evocada por ele, indica que essas histórias são “linguagem (que) liberta o aspecto mudo da experiência, redime-a de seu imediatismo ou de seu esquecimento e a transforma no comunicável, isto é, no comum” (p.25). Assim, as experiências partilhadas, circulam através dos tempos e dos espaços, atualizando-se na experiência de cada indivíduo ouvinte, já que, na medida em que falam de um passado não contado na história com h maiúsculo, podem inaugurar também a possibilidade de pensar o futuro como um tempo-espaço diverso daquele que a todos parece inexorável. Ao falarem de sua origem sempre ligada a uma força da natureza e da maneira como seus ancestrais viveram unicamente da riqueza da Terra, por exemplo, os narradores ensinam o amor a ela, um amor para além da lógica ocidental utilitarista, amor de filhos.

2.4.1 A NARRATIVA, AFINAL UMA METÁFORA

Bazin (2008, p.355) nos fala em “espaço do possível” como sendo o lugar em que as pessoas se movimentam em um determinado contexto histórico, e seria esse espaço a limitar as

ações das pessoas, que não são determinadas por alguma ordem simbólica transcendental apriorística, mas sim pelo que sabem do passado e o que dele ainda pode ou não ser levado em conta, de forma que as coisas que podem em um determinado momento ser pertinentes, podem não ser em outros. A narrativa seria então o espaço privilegiado da (re)organização dos possíveis, que vão ganhando outras tintas e texturas aqui e ali, conforme a situação. Falo dos objetivos de quem narra, do presente histórico em que se narra, do grau de influência e poder do interlocutor, assim como das relações estabelecidas com ele, ou seja, das condições de enunciação que variam não apenas temporalmente, mas também espacialmente.

Diante dessa multiplicidade de condicionantes que intervém sobre o tecido da narrativa, parece-me razoável trazer aqui a noção de encruzilhada pensada pela professora Leda Maria Martins (1997, p.156), para afirmar a narrativa como lugar inseminado de significância, repleto de possibilidades de restituição e reversibilidade, onde transitam poderes que desafiam a integridade do sujeito que se expõe a ela, lugares de perigos onde não se pode virar as costas, nem quem escuta, nem quem conta. São ainda um lugar terceiro, metáfora “das forças energéticas que iludem ou revitalizam o sujeito e as culturas que os constituem”. Pego de empréstimo ainda o conto de João Guimarães Rosa (1988), também implícito no texto de Martins (1997), para tratar a história contada como uma “canoinha”, numa “água que não para, de longas beiradas”, “rio abaixo, rio a fora, rio a dentro”, em movimentos que dependem da força dos ventos e do tempo, que por vezes estaciona nas calmarias temporárias das águas, idas e vindas entre paisagens que vão se reconfigurando aqui e ali, por força das coisas, dos homens e das mulheres que também vem e vão.

Vista assim, a narrativa pode ser entendida como um acontecimento no sentido em que discutem Deleuze e Guattari (1995). Segundo os autores, ele não se situa nas grandes narrativas, cujo objetivo é reconciliar passado e futuro, eliminando contradições e dissonâncias para fazer finalmente que as coisas passem a outro tempo, irreversível, e ganhem o status de passado na linha reta da história, a partir de uma univocalidade que não deixe dúvidas quanto a quem perdeu e quem venceu, quanto aos bons e aos maus. O acontecimento situa-se antes nas pequenas narrativas fragmentadas, contraditórias e que, dada a sua natureza incompleta e sempre aberta aos atravessamentos temporais, não passam, estão sempre entre, à espreita, prontas a se tornarem uma outra coisa, a provocarem a multiplicidade dos discursos e dos olhares. Por isso mesmo desencadeiam outros possíveis, isto é, virtualidades ainda não experimentadas que de alguma forma, apesar da dimensão aparentemente modesta, suscitarão algum estremeamento.

Tais potencialidades devem ser pensadas frente ao que nos diz Anibal Quijano (2005, p.112) sobre a colonialidade do saber, quando afirma que “A longo prazo, em todo o mundo

eurocentrado foi-se impondo a hegemonia do mundo eurocêntrico da percepção e produção do conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi, demonstradamente, colonizado”. Julgo essa aproximação necessária, primeiro para lembrar que muito do que adquire valor de verdade factual e científica, e por isso ganha status de “o” conhecimento, excluindo quaisquer outros, e em consequência construindo solidamente um imaginário homogêneo, unidirecional e pacificamente coerente, pode ser atribuído às histórias que foram contadas (e não foram contadas), tanto nos livros de história, quanto nos de filosofia e literatura.

Se assim é, se as narrativas hegemônicas quando não extirparam, deturparam e silenciaram outras narrativas portadoras das vozes e das vidas subalternizadas, é preciso admitir que também esses enredos resistentes que emergem das margens possuem força suficiente para atuar como acontecimento, como virtualidades geradoras de processos revolucionários em maior ou menor grau, como formas de acordar a palavra e através dela reinscrever os nomes das pessoas nas rodas de conversa, nos textos de trabalhos acadêmicos até que eles cheguem em espaços cada vez mais amplos e públicos. Nesse sentido, essas narrativas aparentemente apenas de vidas singulares extrapolam o espaço do privado para dar carne a momentos históricos decisivos na vida de uma comunidade, que quando contados a partir do princípio das grandes narrativas abstratas e generalizantes deixam de fora o sujeito e sua compreensão do evento, as formas pelas quais as pessoas o experimentaram e tiveram suas vidas alteradas por ele.

Então, contar situa-se no campo da experiência vivida e/ou partilhada, em um presente interseccionado em que agora “o anjo da história”, o “ele” do conto de Kafka ou o sujeito que narra podem se deter para revolver as ruínas do passado. Nessa tarefa o objetivo é recolher pequenos fragmentos e, ao mesmo tempo, com os olhos já no futuro, desde uma sintaxe das lutas e interesses presentes, ir recompondo uma certa trama, ressemantizando aqui e ali o que a memória não foi capaz de guardar, mas que de alguma forma sobreviveu, mesmo na instabilidade das palavras que no tempo foram se transformando, dizendo e encobrindo coisas. Assim, reafirmo a potência da palavra que, longe de possuir sentidos permanentes e transparentes entre a coisa em si e o pensamento, é muito mais gesto a ser sempre atualizado. Conforme Martins:

No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hálito, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristalizou nos arquivos da memória, mas, principalmente, por ser reeditada na performance do cantador/narrador e na resposta coletiva. (MARTINS, 1997, p. 146).

No caso pataxó, em relação à retomada da língua, as palavras foram importantes cacós, retalhos, “índices de sabedoria” recolhidas no amontoado de memória de alguns poucos anciãos, não como conhecimento cristalizado, como arquivos, mas como “sopro, hálito”, como acontecimento capaz de gerar movimentos de (re)atualização e criação. Elas trouxeram consigo lembranças de práticas coletivas, de velhos hábitos que aparentemente haviam sucumbido completamente à força dos projetos homogeneizadores e do próprio tempo, tanto é que no livro da liderança Nitynawã Pataxó, sobre a Reserva da Jaqueira²⁶, fica claro que no momento em que nasce o projeto de retomada étnica como única forma de resistência e sobrevivência em um cenário de questões fundiárias cada vez mais complexas, nasce também o grupo de pesquisa Atxohã, cujo objetivo é produzir uma língua futura através do que ainda era possível acessar dela no presente. Esses vocábulos sem sintaxe foram como as recordações que cintilam no momento exato do perigo, tal como Benjamim (2012) metaforizou: os Pataxó souberam vislumbrá-la.

Para afirmar as narrativas de vida como meu principal campo de trabalho, trago ainda alguns versos do magistral poema do baiano Gilberto Gil, “Metáfora”:

Uma lata existe para conter algo
 Mas quando o poeta diz "lata"
 Pode estar querendo dizer o incontível
 (...)
 Por isso, não se meta a exigir do poeta
 Que determine o conteúdo em sua lata
 Na lata do poeta tudonada cabe
 Pois ao poeta cabe fazer
 Com que na lata venha caber
 O incabível
 (GILBERTO GIL).

Tal como a poesia-lata em que está contido o tudo e o nada, o “incontível” e o “incabível”, nas narrativas que constituem o solo privilegiado desse trabalho, cabe aos narradores que compartilham comigo suas histórias, mais ou menos pessoais (e as pessoas sempre se misturam a uma dimensão sempre maior da coletividade), o desafio de fazer caber no texto que resolveu compartilhar a justificativa da sua própria história, fazendo dela algo que valha a pena, algo da ordem do memorável. É preciso fazer caber em uma narrativa contada dentro de um espaço de tempo compartilhado, limitado ao desejo de outra pessoa, a saga sofrida, corajosa e vitoriosa de um povo, é sobretudo a esse povo que se justifica no ato de contar.

²⁶ PATAXÓ, Nitynawã. Yêp xohã Awakã Pataxó. As guerreiras da História Pataxó. Museu do Índio. Funai, 2011.

Ao passo que a tarefa de meus narradores é fazer caber no curto espaço da narrativa o que nunca caberia nela, seja por falta de tempo ou da possibilidade de narrar certas passagens, que não encontram correspondência nas palavras e por isso mesmo meus narradores por vezes sobrecarregam de sentido algumas delas, para que digam algo que não foram capazes de dizer de viva voz, mas que se encontra inscrita indelevelmente na memória-mente e na memória-corpo. Sendo assim, minha tarefa é cavoucar a narrativa como chão de trabalho, caminhar sobre ele recolhendo aqui e ali pistas possíveis, depositar nele elementos de outra natureza para integrá-los ou simplesmente para deixá-los lá, opondo-se, em conversa permanente. Enfim, meu trabalho é fazer a etnografia dessas narrativas.

Isso significa assumir o compromisso de ler esses textos, já modelados pelo compromisso de tornar a própria vida ou a vida de outros apresentável para ser contada, como uma síntese de singularidades e interpretações de um sujeito, motivadas por experiências muito particulares tanto no âmbito do privado quanto do público. Porém não se pode desconsiderar que, para além dos aspectos individuais do ato de contar, há sempre referências que transcendem o sujeito e informam sobre o social, o coletivo, sobre as sociedades e os processos culturais nos quais estão inseridos. Esse reconhecimento permitirá analisar o texto como superfície prioritária, de modo que categorias analíticas generalizantes sejam apenas convidadas ao trabalho no intuito de melhor complexificá-lo, sem a pretensão de encaixar os sujeitos com quem trabalho em categorias externas, estrangeiras a eles: é preciso compreender a partir sobretudo do campo semântico dos próprios atores, através das maneiras escolhidas por estes para dizer, evitando ao máximo criar sentidos muitas vezes inexistentes ou mesmo evitar alguns constrangedores, que não condizem com as premissas teóricas da pesquisa.

A antropóloga indiana Veena Das (1999) diz que para compreender é necessário ainda atentar para os silêncios, para as “periferias do dizível”, como espaços repletos de significados, já que nós como pessoas plenas de fala, crentes de que nada pode escapar a nossa capacidade de dizer de variadas formas, vemo-nos confrontados muitas vezes com o que parece ser pobreza de palavras. Ela propõe uma reflexão que reconhece na falta uma virtude, e que o não dito de hoje, pode ser acionado em outros contextos. Nesse aspecto é preciso pensar que o “tempo não é algo meramente representado” em termos de passado, “mas um agente que ‘trabalha’ nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, modificadas, no embate entre vários autores pela autoria das histórias nas quais coletividades são criadas ou recriadas” (1999, p. 37), de modo que a narrativa é sempre um texto em vias de se fazer, de linearidade e precisão impossíveis: “É, antes, um texto rabiscado, reescrito diversas vezes” (p.34).

Então o que contam os meus interlocutores são breves metáforas²⁷, imagens-vestígios e imagens-sinais dos Pataxó do território Comexatibá que se entrecruzam em fluxos multidirecionais, em um tempo sem medidas em que períodos de luta e bonança se sucedem e se organizam sem que nada se fixe na régua exata e datada da história. Parafraseio Benjamin (2012) para dizer que eles articulam o passado não para dizê-lo “tal como ele foi”, mas para significar suas existências em um território que lhes pertence, a partir de recordações fragmentadas que surgem como clarões nos momentos de perigo. Os Pataxó sabem que mesmo sem a medida exigida para que algo adquira valor de verdade, é preciso contar, dar forma para o que não coube na lata da história oficial do país: na lata da poesia e da narrativa tudo cabe, cabe o “incabível” e o “incontível”.

²⁷ Lembro que são marcas das metáforas a provisoriedade, a multiplicidade de sentidos, o que as tornam terreno sempre deslizante.

3 OS PATAXÓ, MEUS INTERLOCUTORES

Nossas terras são herança dos nossos antepassados
 É por isso que a nossa luta tem grande significado.
 Foi a mão que calejou
 Das ferramentas que pegou
 Somos raiz que ninguém via
 Mas um dia brotou
 Hoje somos muitas árvores e juntas vamos lutar
 Para conquistar as nossas terras que o branco veio roubar.
 Esse chão é sagrado
 Pois nosso antepassado
 Muito sangue derramou
 Somos herdeiros verdadeiros
 De tudo que ficou.

(Arian Pataxó (Maria D’Ajuda) / Poesia da cacique da Aldeia Dois Irmãos).

3.1 “PATAXÓ É ÁGUA DA CHUVA”

Antigamente, na terra, só existiam bichos e passarinhos, macaco, caititu, veado, tamanduá, anta, onça, capivara, cutia, paca, tatu, sariguê, teiú... cachichó, cágado, quati, mutum, tururim. Jacu, papagaio, aracuã, 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 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 as florestas, 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 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 suas noites mais alegres e bonitas. Quando era à tardinha, apanhava lenha, acendia 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 uma 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: -Pra onde você vai? O índio respondeu: - Eu tenho que ir morar lá em cima no Itohã, 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 do 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 Itohã. Daquele dia em diante, os índios começaram sua caminhada aqui na terra, trabalhando, caçando, pescando, fazendo festas e assim surgiu a nação pataxó. Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar (BRAZ, 1997, p. 7-25).

Kanátyo Pataxó ou Salvino dos Santos Braz é professor, escritor e poeta. É filho de Barra Velha, mas aos vinte e dois anos deixa a aldeia, que ainda continua sendo sua principal fonte de inspiração, e vai para o município de Carmésia, Minas Gerais, onde mais tarde se torna professor. É ele quem escreve a versão mais conhecida da narrativa de fundação do povo pataxó: *Txopai e o Itohã* (1997), com base na narrativa contada a ele por Apinhaera Pataxó. Certamente, a partir do relato da parente, vindo de tempos outros e de narrativas já transformadas pela transmissão oral, pelas conseqüentes supressões, acréscimos e modulações ocasionadas tanto pelas relações estabelecidas em contextos de intenso contato com outros não indígenas, quanto pela fricção e pelos diálogos inevitáveis com outras narrativas de fundação, é que ele (re)compõe a bela história que abre esse capítulo.

A escritora e poeta da etnia Omágua/Kambemba, Márcia Wayna Kambemba (2018, p.40) afirma que a literatura indígena, materializada nos contos fantásticos, nas narrativas cosmogônicas, de lutas, de resistências, além dos cantos e dos poemas possui valor também imaterial, já que diz respeito à existência de um sujeito coletivo: um escritor indígena mesmo quando conta sua própria história e assina seu nome de próprio (e por isso traz sempre junto o de seu povo), está contando sobretudo sobre a coletividade da qual é parte, mesmo que sua individualidade não possa ser reduzida a ela. A autora sintetiza esse pensamento dizendo que essa literatura

Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. (DORRICO *et al*, 2018, p. 40).

A partir da reflexão de Márcia Wayna Kambemba e da informação dada pelo autor, na contracapa do livro, de que a narrativa “Txopai e o Itohã” foi escrita desde a escuta de um outro membro do grupo, Apinhaera Pataxó, podemos sem grande risco assumir que ela já possuía uma certa circulação entre os Pataxó, mesmo antes do trabalho de escrita de Kanátyo, sem com

isso afirmar que Apinhaera conta como de fato ouviu ou que o escritor também o tenha feito. A narrativa, tal como os outros artefatos que compõem o conjunto de sinais, muitos deles fragmentários, dos quais se (re)apropriaram para tecer um quadro mais ou menos coerente do que hoje é apresentado como a cultura pataxó, é resultado de muitas vozes, imersas em contextos coloniais diversos, fluxos intensos em que as trocas são inevitáveis, assim como as perdas e os ganhos.

Admitindo que o texto em questão é resultado do trabalho de escuta e atualização de um escritor em particular, já que é ele quem coloca em ato, recompõe criativamente uma narrativa que pertencia antes apenas ao universo inconstante da oralidade, não se pode negar sua importância política no contexto das lutas por direitos, em especial daqueles relacionados ao território. Diante de uma sociedade cujas instituições exigem dos indígenas marcas inequívocas de uma indianidade, construída de arquétipos homogeneizadores e o mais fixos possível, sem dúvida torna-se importante para os Pataxó, desde suas memórias resistentes, por vezes fragmentárias, a construção de elementos distintivos em relação à sociedade nacional e aos demais povos indígenas. Daí a importância de apresentar, em meio a esse conjunto de exigências externas para esse reconhecimento, uma narrativa de fundação: agregadora, sintetizadora, poética e miraculosa.

Ao mesmo tempo que requisitos como esse são fixados a partir de uma exterioridade, conformada muito mais pelo desejo de arrancar ao outro a alteridade reivindicada, já que isso significa também despojá-lo do direito a determinado território que pode ser colocado em jogo, disponível aos inúmeros empreendimentos privados ou estatais, fazem parte também de um conjunto de demandas identitárias criadas pelo próprio povo em processo de retomada. Os Pataxó se propuseram por meio da pesquisa junto aos mais velhos, dos trabalhos dos pesquisadores, de registros da administração colonial e de antigos relatos de viajantes, a realizar o “fortalecimento”, a “revitalização” do que seria uma cultura anterior a Cabral, colhendo cacos de passado aqui e ali, revirando a história, registrando através da escrita e das próprias práticas o resultado desse empenho em trazer para o cotidiano narrativas, palavras, músicas, hábitos alimentícios e saberes antigos que permaneciam sob a guarda vigilante dos velhos, o que não implica que tenham se mantido tal como foram, imóveis, imunes a transformações esperando apenas que fossem solicitados por alguém.

Para melhor ler “Txopai e o Itohã”, busquei outras narrativas de origem de povos indígenas, entre elas a dos Guarani Nhandeva. Nhanderu²⁸, o criador do mundo e dos homens é

²⁸ Nimuendaju (1987 [1914]) registra com Ñanderuvucú.

aquele que escora a Terra, organiza o caos, vence a maldade com suas forças mágicas de invenção e renascimento. Para melhor compreender fiz a leitura de dois textos: um registrado pelo etnólogo alemão naturalizado brasileiro, Curt Nimuendaju (1987, 143-151), publicada em 1914 em alemão; outro de 2007 narrado pelo professor de Ciências Humanas na aldeia Nimuendaju, na T.I. de Araribá em Avaí (SP), Vanderson Lourenço (nome indígena Djgwyregwedjy) (SOUZA, 2009, p.81-82), que lhe foi narrado por sua avó. Ao colocar lado a lado os dois registros, considerando que o etnólogo pode ter instigado seu interlocutor a enriquecer o enredo com detalhes, percebe-se que a narrativa publicada por ele é mais complexa. Nhandervucú e seus filhos enfrentam toda sorte de intempéries, antes de se retirarem da terra e deixarem nela os Guarani.

Essas dificuldades são narradas detalhadamente, uma após a outra, enquanto o registro de Lourenço, apresenta uma espécie de síntese, conservando o que é central na saga de Nhanderu, mas sem a densidade da intrincada trama em que os primeiros Guarani convivem com animais fantásticos, que ao mesmo tempo em que ameaçam suas vidas, os obrigam a criar seus meios de sobrevivência (plantas, frutas, rios etc), bem como formas inventivas de enganar e derrotar os inimigos. Enquanto o professor alude a “anjos maus” e a um “céu” onde está o pai Nhanderu, a transcrição do etnólogo mostra seres que se transmutam de uma forma a outra, representando ora o bem, ora o mal, sem maniqueísmos. A terra é vista como o lugar do “fim”, impróprio porque “já é velha”. Então “quando o tempo esgota” e chega a hora, o pajé, cantando e dançando, faz a passagem para um lugar onde há água limpa e mel.

A partir da leitura das narrativas Guarani, distantes cerca de cem anos uma da outra, foi possível perceber, em relação a mais recente, uma inequívoca aproximação da narrativa judaico-cristã da criação do mundo: a complexidade das personagens é reduzida e o protagonismo absoluto é dado a Nhanderu, um pai criador de tudo, que ao fim de um período determinado retorna ao “céu”; além da existência de “anjos maus” cuja tarefa era dificultar a vida das criaturas humanas na terra. Então, parece-me que esse processo de despir a narrativa mais antiga de grande parte de suas complexas tramas, vividas por uma multiplicidade de personagens mágicas e ambíguas, é resultado da experiência indígena atual, situada em contextos interculturais, em que as pessoas estão em contato contínuo e inevitável com outras formas de conceber a criação do mundo e com as religiões que essas concepções fundamentam, com formas estabelecidas de narrar, inspiradas em modelos ocidentais consagrados. A simplificação diminui as contradições do universo fantástico da primeira versão, o que de certa maneira torna a segunda mais coerente, mais lógica e inteligível, ou seja, de acordo às maneiras mais atuais e concisas de narrar e de ler, preocupadas em aparentar uma racionalidade o menos encantada possível.

Então, creio ser possível fazer uso dessa breve análise das duas versões da narrativa Guarani, entre outras existentes, para dizer que processo semelhante pode ter ocorrido com a dos Pataxó. Que a versão apresentada por Kanátyo em 2007 já é resultado de sucessivas reelaborações, que ainda encontram lugar na medida em que é contada por diferentes sujeitos, em diferentes contextos de uso. Assinalo ainda que a própria passagem de uma narrativa cuja provável origem remonta a um tempo em que a língua falada era radicalmente diversa da língua portuguesa, já indica um primeiro desterramento que só pode trazer profundas consequências para o que se conta hoje. Também a transcrição da forma oral para a escrita acarreta ajustes típicos de seus protocolos, dentre eles, a valorização da clareza, da continuidade temporal e espacial, os arranjos narrativos que limpam o texto de possíveis incongruências, todos como estratégias que visam à coerência que o leitor deseja encontrar em um caminho seguro, orientado por quem narra.

É como texto inseparável de seu contexto histórico que a narrativa de fundação pataxó dialoga intensamente com a judaico-cristã, mesmo que na versão de Kanátyo, a mais conhecida, ela não nomeie ainda um Deus criador de toda a vida terrestre, embora, a partir de uma experiência ancorada na cosmologia ocidental dominante, seja possível supor uma divindade também criadora desse primeiro “índio (que) pisou na terra” (p.12), assim como de todas as outras vidas. Essa suposição se confirma na versão contada como sendo um “resumo” feito por Ajurú Pataxó da história “Txopay e Itohã”:

Antes de existir o índio na terra, Niamisũ (Deus) já havia criado tudo. Criou as árvores como o jacarandá, o jatobá, o jenipapo, o gotí, arará, a palmeira, criou também os animais como o macaco, o caititu, o veado, tamanduá, a anta, a onça, a capivara, cutia, paca, tatu, teiú e os peixes como jundiá, corró, piaba, traíra, samucanga, a tainha, sororoca, robalo e a tilápia. Criou os pássaros como o papagaio, jacupemba, tururim, arakwã, macuco, gavião, mãe da lua, bem-te-vi e muitos outros seres. Naquele tempo tudo era alegria, os bichos eram diferentes e tinha o seu jeito próprio de viver a vida. Niamisũ queria terminar o seu último desejo, a “criação dos Pataxó”, de repente houve uma grande calma, tudo se aquietou e uma nuvem branca foi se formando no céu. Essa nuvem foi escurecendo e logo se transformando em chuva fina que caía sobre a terra e foi engrossando aos poucos. Logo o vento se acalmou e a chuva foi passando e o último pingo de água que caiu no chão transformou-se em um “índio”. Esse primeiro índio veio para preparar a chegada dos parentes índios aqui na terra. (PATAXÓ: ORIENTAÇÕES SOBRE O USO CORRETO DA ENERGIA ELÉTRICA, 2016, p. 8).

Apesar da informação de que se trata de um resumo, penso que o texto em questão é resultado de uma atualização que reporta a um contexto em que os Pataxó têm usado os nomes Tupã e Niamisũ para se referir ao ser criador e protetor de todas as coisas vivas do planeta. Tanto no corpo do texto, como no glossário da mesma cartilha, o termo Niamisũ aparece como

sendo sinônimo de Deus. É possível que, considerando que boa parte desse povo está inserido em religiões de tradição cristã, sobretudo através das igrejas católicas e neopentecostais, esta associação direta demonstrada tanto no glossário quanto nas falas públicas em que muitos deles dizem Tupã ou Niamisũ, para em seguida acrescentar que se trata de Deus, resolve os dilemas da fé criados pela longa história de uma colonização que demonizou e buscou extirpar as religiosidades indígenas.

Nessa chave de leitura, Txopai assemelha-se a figura de Jesus Cristo, filho de Deus concebido de maneira miraculosa: o primeiro nasce de uma virgem, sendo então fruto da mais absoluta pureza; enquanto o segundo nasce da água da chuva, sinônimo também de pureza e bênçãos sobre a terra. Assim como Jesus, o “primeiro índio” “trouxe consigo muitas sabedorias sobre a terra” (KANÁTYO PATAXÓ, 1997, p.13) e ao final do período determinado por Niamisũ, afirma ter que retornar de onde veio, para de lá proteger os Pataxó, seus irmãos: “Eu tenho que ir morar lá em cima no Itohã, porque tenho que proteger vocês” (p.25). No glossário da cartilha a tradução da palavra Itohã é céu. Assim, penso ver nessa imagem a fusão da figura de Txopay e Jesus, ambos filhos de Deus que viveram entre os homens para depois serem alçados ao mundo celestial, para de lá exercerem o papel de protetores que lhes é atribuído.

Além de indicar um universo profundamente marcado por uma experiência colonial, que visou à supressão das práticas dos colonizados em nome da superioridade daquelas dos colonizadores, essas aproximações indicam, sobretudo, assim como foi possível observar na narrativa Guarani Nhandewa, como diferentes peças são movimentadas e dispostas para compor um certo desenho. Assim, por não estarem definitivamente fixadas podem sempre ser manipuladas, umas podem ser descartadas, outras antes desconhecidas podem vir a fazer parte do que era a primeira figura, em contínuas relações que envolvem empréstimos e (re)apropriações. Para além da preocupação com a ideia de originalidade e de verdade contidas nessas composições, estará sempre a preocupação com uma inteligibilidade do passado necessária ao tempo presente, de modo que este seja também um sutil indicador de futuros.

Porém, entre os Pataxó há também a compreensão de Txopai como encantado, ao lado da Mãe d'Água, da Vó da Mata, do Caboclo de Pena, da Caipora, entre outros. Para a professora Maria Geovanda Batista (2013) eles são seres que

os acompanha e protege contra as sucessivas e permanentes invasões que são promovidas contra os seus territórios físicos e imaginários. Eles já são em si mesmo, auto-explicativos das marcas e dos valores universais que ainda preservam para afirmarem a autonomia criativa que lhes constitui. Obviamente, a assunção deste princípio ga-

nhou destaque entre os membros do coletivo que em seu "transe poético" aproveitaram para convidar e desfilar toda a sua tribo de encantados aliados. (BATISTA, 2003, p. 13).

Para ela, esses seres cujas almas nunca morrem, que transmutam em variadas formas e que trazem em si as “marcas” e os “valores universais que ainda preservam para afirmar a autonomia criativa que lhes constitui”, estão associados às forças de vida como os rios, o mar, as matas e os animais. Para alguns é essa sabedoria ancestral, humana ou não, que garante o cuidado, o respeito e a preservação dos territórios. Parece-me que é sobretudo no contar dos velhos, que por fazerem parte de outras gerações, não se acanham de contar sobre eventos sobrenaturais que pouco têm lugar em um mundo indígena cada vez mais próximo dos centros urbanos e de sua ciência, que essas entidades mágicas continuam a existir. Penso que é através dessas vozes que as histórias dos encantados persistem no imaginário das crianças. Xica, menina da aldeia Kai (KIJÊTXAWÊ ZABELÊ: ALDEIA KAÍ, 2018, p. 41-42) conta que a “mãe água” é uma linda “sereia pescadora”, com quem a avó havia dito que ela não poderia falar, dizendo “que se ouvisse a voz poderia cair em seu encanto”.

Então, parece-me que a figura de Txopay sintetiza de certa forma os saberes tradicionais que estão diretamente ligados à existência dos Pataxó, é ele, o que “Conhecia a época boa de plantar, de pescar, de caçar e as ervas boas para fazer remédios e seus rituais” (KANÁTYO PATAXÓ, 1997, p.13) que antes de retornar para o Itohã, ensina para seus parentes todas as sabedorias e segredos que aprendeu no longo tempo em que esteve sozinho na terra. Interessante ressaltar que é através de um ritual que o “primeiro índio”, antevê a chegada da nação indígena de quem será o protetor e que o ritual continua sendo o lugar privilegiado de contato com o sagrado, das admoestações quanto ao futuro, assim como os sonhos, onde também as vozes experientes dos antepassados têm lugar.

Apesar do impacto causado pelas diversas igrejas cristãs, que em Cumuruxatiba investem na conversão dos indígenas, sendo que em algumas delas eles são elevados a cargos como os de diáconos, presbíteros, missionários e pastores, a narrativa “Txopay e o Itohã” possui importantes sentidos para a coletividade, mesmo que não sejam idênticos. Para alguns ela expressa de fato uma verdade sobre o surgimento mágico dos Pataxó e a existência de uma entidade espiritual capaz de ainda se comunicar com eles, prestando-lhes ajuda como o ser encantado que é; para outros ela não passa de um mito dos tempos antigos, em que não havia o devido esclarecimento sobre eventos que, na ausência de explicações científicas, eram classificados como sobrenaturais e divinos, mas que deve ser respeitada como saber dos mais velhos, por isso um patrimônio a ser preservado.

A história, apresentada como mito de origem, faz jus a uma demanda externa que tem a ver em certa medida com uma antropologia estruturalista que buscou nos mitos as estruturas subjacentes a determinada sociedade, dando-lhe coerência e organizando suas práticas e relações, e que acabou influenciando profundamente o imaginário sobre o que é ou não indígena. Então, apresentar um mito de origem cria correspondências importantes na luta por direitos, é mais uma das distinções exigidas para o reconhecimento. Lembro que no caso Pataxó de Cumuruxatiba, cujas relações interétnicas, lhes privaram de boa parte dos sinais diacríticos que assegurariam uma imediata identificação com a imagem estereotipada do que é ser índio, os elementos culturais distintivos acionados por eles ganham especial importância. Tanto é assim, que ocorre de, mesmo aqueles que são parte convicta e fervorosa das referidas igrejas, nas falas públicas recorrem à figura de Tupã e Niamisu para reforçarem sua alteridade.

Porém, afirmar a narrativa de fundação como importante instrumento político imbuído de intencionalidades, não significa dizer que há algo de ilegítimo nisso. Ou que o evidente sincretismo que a modela descaracteriza-a e torna-a menos indígena ou mesmo uma falsificação. A meu ver, o que pode eventualmente ser apontado como contradição, na verdade denota o fato de os indígenas terem se apropriado de estratégias capazes de forjar resistências ao longo das diversas frentes coloniais empreendidas contra eles. O processo de tradução das personagens da história com suas respectivas práticas é histórico, respondem à necessidade de produzir correspondências em um mundo do qual necessária ou forçosamente fazem parte, de modo que é na linguagem que essas mudanças vão se consolidando e tornando possível a comunicação, a produção das identificações importantes para o grupo.

Para o antropólogo Miguel Alberto Bartolomé (2006, p.45) o mito, de forma geral, atua como “fundamento de uma percepção de mundo e conseqüentemente como fonte de um sentido de atuação no cotidiano, ou seja, como uma determinada tradição concebe a relação entre seus membros e os outros seres que coabitam a existência”. Desse modo, não é estranho que os povos indígenas, a exemplo dos Guarani Nhandeva e os Pataxó, tenham atualizado e continuem atualizando suas narrativas de origem para gerarem os sentidos sociais, políticos e afetivos necessários para a afirmação de sua existência passada e presente, em uma história oficial na qual foram deliberadamente apagados ou ainda desfigurados.

Na medida em que os Pataxó mostram em sua narrativa que Niamisu criou um mundo em que tudo funcionava em harmonia, para em seguida enviar o “primeiro índio”, nascido da água da chuva, com a missão de conhecer o funcionamento de tudo, experimentar o que Deus havia criado fazendo uso das sabedorias que trouxe consigo, criam para si mesmos um lugar

muito bem circunscrito nesse mundo idealizado, o de manter uma ordem já estabelecida e tida como sagrada:

Durante o dia, o sol iluminava seu caminho e aquecia seu corpo. Durante a noite, a lua e as estrelas iluminavam e faziam suas noites mais alegres e bonitas. Quando era à tardinha, apanhava lenha, acendia 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. (KANÁTYO PATAXÓ, 1997, p. 15-16).

Esse trecho resume o que durante muito tempo foi a rotina de Txopay, em que aprendia sobre os animais, sobre as plantas, sobre o tempo para as práticas necessárias à sobrevivência na terra, como a caça e o uso das ervas medicinais, assim como sobre a realização dos rituais, como momentos de comunicação com o sagrado, fundamentais para o recebimento de orientações em relação ao futuro. Foi em um ritual que ele recebeu a informação de que cairia uma grande chuva e que dela surgiriam muitos outros seres como ele mesmo, que havia chegado o tempo do descanso: “Um dia, o índio estava fazendo ritual. Enxergou uma grande chuva. Cada pingão de chuva ia se transformar em índio” (1997, p. 17).

Segundo a história, no dia marcado, a chuva caiu e cada pingão se transformou em um índio. Coube então a Txopay, já experiente e sábio o bastante, reuni-los e instruí-los sobre como deveriam viver na terra. Ao fim desse período de ensinamentos, o “primeiro índio” vai embora e os deixa para que possam começar “sua caminhada aqui na terra, trabalhando, caçando, pescando, fazendo festas” (1997, p.22), tal como foi a vida de seu mestre. Não é extrapolação exagerada dizer que os Pataxó refletem em sua narrativa uma concepção idealizada de se relacionar com os outros seres do planeta, entre si mesmos e com o sagrado, ao mesmo tempo em que fazem pensar imediatamente na história que rompeu com essa harmonia: a invasão empreendida pelos portugueses.

Penso que Txopay e o Itohã reforçam os danos causados pela violência da colonização tanto contra os povos indígenas, quanto contra o meio ambiente. Ailton Krenak (Munduruku, 2012, p. 197), fazendo uso dessa mesma imagem idílica, que é parte do imaginário ocidental, diz que “se não existissem brancos aqui, a UNI²⁹ não existiria, e eu estaria lá na minha aldeia, com o meu povo, com a minha tribo, caçando, guerreando, namorando” e que só diante da existência dos “brancos” é que surgiu a necessidade de deixar esse lugar para ficar “conver-

²⁹ União das Nações Indígenas fundada em 1980, da qual Ailton Krenak é um dos principais articuladores.

sando com as pessoas, negociando politicamente, sendo transigente ou intransigente, sendo tolerante e, às vezes, sendo duro”. Em uma análise da qual faz parte uma porção maior da entrevista de Krenak a Daniel Munduruku, em minha dissertação de mestrado avalio que

Talvez haja nas narrativas que se seguem mais polifonia do que se gostaria de admitir, já que no momento em que a primeira pessoa que toma a voz, o faz sempre considerando a perspectiva de uma terceira, de um outro diferente de si mesmo, de forma que assumindo seu lugar de fala para contrapor um certo discurso, para afirmar sua alteridade, permite com mais ou menos clareza também a esse outro circular no espaço que julga ser individual. A narrativa estaria então entre, inter, espaço povoado de “nós” e “eles” em convergências e/ou conflitos. (SILVA, 2014, p. 18).

Nesse sentido, “Txopai e o Itohã” constitui esse espaço de circulação de diferentes vozes que, ao mesmo tempo que convergem no sentido de operar como importante fundamento na construção das identidades pataxó, operam também para responder às demandas da diferença exigida pelas instituições não indígenas e mesmo indígenas de outras etnias. Além disso, a narrativa em questão, de certa maneira, dá as razões pelas quais esse povo indígena precisa ser reconhecido para ter sua terra demarcada: foram criados por Niamisu e receberam a incumbência de cuidar da terra, com zelo e reverência, respeitando as instruções e o tempo próprio de agir sobre ela, a quem se integram indissociavelmente.

A última frase do texto, “Pataxó é água da chuva batendo na terra, nas pedras, indo embora para o rio e o mar” (1997, p.23), encerra poeticamente a história, ao mesmo tempo em que sugere as condições adversas a que os Pataxó foram submetidos durante cerca de quinhentos anos de experiência colonial, sugere também o caminho trilhado por eles para que se constituíssem tal como são hoje. Utilizo-me da imagem da chuva, que ao cair na terra cria enxurradas que vão se juntando em fluxos maiores aqui e ali, contornando obstáculos e juntando-se mais adiante, até ser rio e depois mar. Nos fluxos criados por essa água de chuva vão se incorporando elementos do caminho: pequenas pedras, ciscos, pedaços de folha e gravetos. A água que cai do céu já não é mesma que chega ao mar.

3.2 NOTAS DE UMA DISCUSSÃO SUPERADA?

“Cumuruxatiba é dos filhos desse lugar”.

(Bernarda Pereira Neves).

Para uma reflexão ancorada nas narrativas pataxó, para além de qualquer uso que se possa fazer delas, implica reconhecer que, sobretudo, cumprem o papel de evidenciar como

cada sujeito que narra deseja ser identificado e lembrado. Ao construir o texto da vida e trazê-lo ao mundo das palavras, o narrador empenha todos os seus esforços de memória e de criatividade para suprir as lacunas que esta certamente não poderá preencher, para realizar arranjos que tornem o enredo crível, mas que além disso justifique o esforço de partilhar com outros uma história, nem que para isso seja necessário assumir como suas as vivências de outros, como seus discursos a princípio contraditórios, que uma vez apropriados, podem funcionar como contradispositivos³⁰ dentro de um certo contexto. Então, é nas narrativas de vida (individual ou coletiva) que os sujeitos justificam a si mesmos, dão a ver uma vida que vale à pena ser contada.

Nesse sentido, convém recuperar o argumento, largamente utilizado pelos Pataxó do T.I. Comexatibá, de que o litoral avistado em 1500 pelos portugueses, não era inicialmente o que hoje corresponde ao território indígena de Coroa Vermelha no município baiano de Santa Cruz de Cabrália. Segundo eles, tratava-se da Barra do Kaí em Cumuruxatiba, já que, pelos relatos dos próprios portugueses, o acidente geográfico primeiro avistado é o imponente Monte Pascoal, impossível de ser visualizado do mar de Coroa: “Neste dia, a horas de véspera, houve-mos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra de Vera Cruz”. (CAMINHA, 1500, p. 1) Essa evidência é cantada por eles em música composta para o ritual do awê:

Hoje eu vim subir no monte na terra que eu nasci
Em cima daquele monte lá do alto é visto o mar
Em cima daquele monte lá do alto é visto o mar
E a baliza do Brasil é o Monte Pascoal
E a baliza do Brasil é o Monte Pascoal
(RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, P.30)

Confirmando a informação contida na música pataxó, o cacique Fragoso, afirma sem nenhuma dúvida:

³⁰ Uso o termo contradispositivo referindo-me a noção desenvolvida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, em que a partir da discussão iniciada por Foucault, ele amplia a ideia de dispositivo e a define como “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar”. (AGAMBEN, 2009, p.41-42). Frente aos processos de subjetivação/“dessubjetivização” engendrados pelos dispositivos, a saída então seriam os contradispositivos, elementos (re)apropriados da estrutura das relações de poder para uso próprio, subversivo talvez.

palavras do pesquisador “a conquista de novas condições de vida e a ressignificação dos próprios territórios coloniais.” Assim, é possível que tenha sido a partir desse momento que os Pataxó começam a se fixar definitivamente na área costeira de Prado, sem afirmar com isso que antes não tenham habitado de outras formas essa região.

Tal afirmação encontra amparo nos relatos do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied, das viagens que realizou entre 1815 e 1817, quando este descreve os Pataxó, em meio a outros povos, como sendo

os mais desconfiados e reservados; o olhar é sempre frio e carrancudo, sendo muito raro permitirem os filhos se criarem entre os brancos, como as outras tribos o fazem prontamente. Vagueiam pelas cercanias; as hordas surgem, alternadamente, no Alcabaca, em Prado; 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, após o que voltam às brenhas (WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 209).

Importante dizer que os Pataxó utilizam largamente os relatos de Wied-Neuwied (1940 [1820]), para afirmar sua presença na região, sem, no entanto, chamar à atenção para o fato de que no século em que ocorrem as viagens, devido às frentes de colonização já empreendidas por Portugal, as configurações quanto à ocupação dos territórios já haviam sido consideravelmente modificadas. Em relação a essas reconfigurações é preciso ainda assinalar que mesmo antes da invasão portuguesa, elas já ocorriam em razão dos conflitos e disputas entre os vários povos que habitavam a costa do que viria a ser o Brasil. Conforme as antropólogas Leila Silvia Burger Sotto-Maior e Sara Braga i Gaia, que elaboraram o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), da Terra Indígena Comexatibá anteriormente chamada de Cahy-Pequi, situada entre o distrito de Cumuruxatiba e o balneário de Corumbau, no município de Prado, publicado na segunda-feira do dia 27 de julho de 2015:

Dados históricos e arqueológicos confirmam que, em período anterior à chegada da esquadra de Cabral em terras brasileiras, os Tupi avançaram, vindos do sul do país, e alcançaram o leste e nordeste do Brasil, desalojando grupos étnicos, provavelmente do tronco Macro-Jê. Tais grupos se alojaram no interior das matas, formando pequenos grupos que sobreviviam da caça, pesca e coleta. Fontes arqueológicas mantêm a hipótese de que parte desses grupos podem ter deslocado para o interior em direção a Minas Gerais e seguido ao Centro-Oeste do país. Porém, mesmo tendo consolidado o seu domínio, os Tupi sofreram até meados do século XIX com os constantes ataques dos Aymorés e outros grupos, conforme documentação sobre o aldeamento da vila de Trancoso. (SOTTO-MAIOR; GAIA, 2015, p. 21).

É possível então que entre os muitos povos do grupo Macro-Jê que habitavam a região estivessem os Pataxó. Além disso, em conformidade com a informação das antropólogas, é

corriqueira entre eles a afirmação de si, como um povo que sempre viveu em constantes deslocamentos entre os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Claro que tais mudanças, antes motivadas pelas necessidades de subsistência guiadas pelos ciclos da natureza, bem como pelos movimentos de ocupação de outros povos, após 1500 passam também a ter suas razões ligadas às pressões das várias e violentas frentes coloniais. Em razão disso, é comum que eles se autodeclarem nômades, talvez mesmo para justificarem a ausência de sítios arqueológicos mais robustos, que comprovem que habitavam a região que reivindicam para si como seu território ancestral, desde antes da invasão portuguesa. Tal afirmação encontra correspondência no que diz o Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia (2011), material produzido pelos pesquisadores do Grupo de Pesquisa da Língua e História Pataxó – ATXOHÃ, ao descrever o povo pataxó:

Pataxó, povo que tinha grande habilidade em atirar flechas. Na mata, sabia se defender como ninguém. Povo guerreiro que após séculos de contato forçado com os não indígenas ainda mora em aldeias – muito diferentes das de antes, é claro, até porque era *nômade* (grifo meu) – e ainda preserva muitas lembranças do passado de luta e permanece lutando bravamente para continuar a existir enquanto povo. (POVO PATAXÓ, 2011, p. 9).

Como pesquisadora preocupada em pensar a partir sempre da materialidade das palavras, e por isso mesmo inquiri-las, não apenas em seus sentidos consagrados, mas também (e sobretudo) a partir daqueles que vão aderindo a sua superfície, sempre porosa, através dos caminhos do tempo, remodelando-as, reformatando-as, criando outras texturas, opacidades que turvam as interpretações mais evidentes, chamo à atenção para o que há de sub-reptício na palavra *nômade*. No raso das explicações mais corriqueiras, no senso comum formado em aulas de história sempre muito apressadas e ancoradas em livros que se dedicam a economizar na quantidade de texto e reflexão, ela serve para classificar aquelas populações que não se fixam em lugar algum, errantes, que vão abandonando sítios atrás de si em um processo sem fim de ir sempre adiante, mais longe, em busca das condições materiais de existência, que elas mesmas exauriram no território que habitaram anteriormente.

Desse modo, ousou dizer que muitos Pataxó parecem se sentir comprometidos em aderir a uma categoria utilizada para se referir a um certo modo de ocupação, mas que a meu ver não dá conta de sua especificidade, como um povo que se movimentava sobre um território organizado para além da compreensão atual, sempre a partir de limites geográficos e administrativos muito bem fixados. Desde os vários relatos de viajantes e de toda a literatura que nos dão notícias desse povo na região, o que fica claro é que havia uma maneira de viver que perdura de um

certo modo até hoje, que é a organização em núcleos familiares que se deslocavam em razão de suas necessidades, o que não significa dizer que não fixavam moradia, mas que possivelmente adotavam para si outras formas de habitar seu território tradicional, que incluía possivelmente o estabelecimento de mais de um local de habitação. Um exemplo contundente da persistência dessa prática é o fato, para muitos, incompreensível e inaceitável, de que boa parte dos Pataxó de Cumuruxatiba, possuem moradias tanto na vila quanto nas aldeias.

Sotto-Maior e Gaia (2015, p. 31), no RCID da T.I., caracterizam os Pataxó, como o fazem também em relação a outros povos do tronco linguístico Macro-Jê, como “em sua maioria, grupos caracterizados como com tendência ao seminomadismo”. É interessante o cuidado das pesquisadoras com o uso do termo quando dizem que esse comportamento foi “agravado com as restrições ao acesso às fontes de alimentos, os deslocamentos e trilhas para caçar, pescar e coletar é um marco na forma de vida Pataxó, modo esse percebido até os dias de hoje entre os índios da região de Barra Velha”. No mesmo documento, elas compartilham um testemunho de um ancião que questiona explicitamente essa noção de que seriam um povo nômade, ao dizer que

os brancos viram os jovens andando, enquanto outros índios, velhos, crianças ficavam na aldeia, sempre foi assim, era e é o costume, andando e ficando num lugar, plantando plantas como milho e frutas, isto pode ver nos lugares antigos que têm por aí, cheio de frutas. (KARAJÁ PATAXÓ, ENTREVISTA REALIZADA POR THIAGO CARDOSO EM 30/08/2012).

Diante desse importante testemunho, pode-se inferir, a partir do relato do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied (1940 [1820], p. 209), que os Pataxó sempre fizeram suas habitações em lugares diferentes, com funções distintas: o lugar onde viviam, não era o mesmo lugar em que compareciam para efetuar trocas com outros povos indígenas e não-indígenas, o que se consistiu como uma excelente estratégia de sobrevivência frente às muitas ofensivas que visavam ao seu extermínio. Ao dizer que esse povo aparecia em grupos alternados, para fazer pequenos negócios com os habitantes não indígenas de Prado, Alcobaça e Cumuruxatiba e outras vilas, para depois desaparecerem nas “brenhas”, o viajante se apercebe de uma forma de territorialização que se assemelha ao narrado por Karajá Pataxó.

Então, arrisco dizer que não há nenhuma evidência, em especial no relato dos velhos, de que os Pataxó se deslocassem através do espaço, abandonando um lugar para ocupar outro. Na verdade, o que havia era um extenso território de circulação de fronteiras fluidas, sobre o qual exerciam formas de territorialidade que vão desde o plantio de frutíferas e de mandioca no meio da mata, ao estabelecimento de sítios sagrados para o encontro com os parentes e com os

encantados, assim como da construção de moradias próximas aos rios e mangues, fontes vitais para eles. Então, é preciso insistir que para além de narrar uma história que remeta a um contexto exato de existência, a uma originalidade impossível de ser afirmada, é preciso considerar sobretudo as narrativas das vidas pataxó, os contextos de violência e transformação pelos quais passaram, no processo todo de constituição do que compreendem ser seu território tradicional.

Penso que o discurso de uma anterioridade, que remete a uma história de longa duração, foi encampado pelos Pataxó como forma de fortalecer suas demandas frente às acirradas disputas por terra e, sobretudo, face aos sujeitos não indígenas que por variados interesses inquiram sua identidade, colocam-na à prova, ao mesmo tempo em que buscam argumentos para desmenti-la, para desqualificá-la, sendo que a consequência mais nefasta e direta disso é a negação violenta do direito ao território e à identificação étnica que os singulariza. A exemplo, cito aqui a ocasião em que, ao chegar à vila de Cumuruxatiba, para participar da abertura da Pré-Jornada de Agroecologia do Território Comexatibá, no dia 05 de setembro de 2019, detive-me para pedir informações sobre como chegar à aldeia Pequi, local do evento. Havia em média cinco pessoas no local, provavelmente um ponto de ônibus, e um dentre eles, ao ouvir minha pergunta, riu e respondeu apontando um caminho do outro lado da estrada: “Antigamente tinha índio, hoje tem um povo aí pra dentro que fala que é índio”.

Assim, percebo que mesmo os membros de uma comunidade local pequena, em que grande parte das pessoas de algum modo se conhecem, que muito provavelmente são descendentes de indígenas, se ressentem de um projeto coletivo e talvez de sua própria dessubjetivação³², de sua falta de referências coletivas, e afirmam que para que seus vizinhos sejam “índios” é preciso que vivam isolados em reservas e que carreguem certos traços fenotípicos inconfundíveis, garantindo assim a verdade de uma identificação racial, tal como ela foi claramente definida nos livros de história do Brasil, que acabaram por definir lugares sociais bem consolidados na sociedade brasileira: nessa configuração, lugar de índio é na mata.

Nesse contexto é muito comum as pessoas se assustarem com a “mestiçagem” evidente nos corpos Pataxó e perguntarem se são “índios de verdade”. Para o professor Edson Machado de Brito, historiador e líder indígena, mais conhecido como Edson Kayapó (2013)³³, “Os Pataxó são Pataxó porque eles se afirmam assim, se autoidentificam e se reconhecem como Pataxó. O fato de terem tido relações interétnicas, com outros povos, com brancos, não os desqualificam,

³² Agamben (2009. P. 47-48) utiliza o termo para se referir aos sujeitos que tiveram suas subjetividades atacadas e esvaziadas pelos dispositivos de massificação de pessoas, sem que no lugar delas nada fosse efetivamente construído: pessoas viram índices de audiência, perfis de consumo, estatísticas.

³³ Entrevista concedida a autora em 11 de abril de 2013 no Instituto de Educação, Ciências e Tecnologia da Bahia – IFBA em Porto Seguro.

continuam sendo Pataxó. Pureza nunca existiu”. A meu ver, as marcas da mestiçagem inscritas nos corpos pataxó, são inscrições de uma história em que o isolamento não foi uma opção viável desde os primeiros séculos da colonização.

Porém, não são apenas os Pataxó aqueles que fazem uso da importância histórica da barra do Kaí e de si mesmos como “povo do descobrimento”. De modo diverso, também o faz o negócio do turismo aliado aos poderes públicos. Recentemente, em abril de 2020, foi lançado um concurso pela prefeitura de Prado: “Prado 22 de Abril, temos a primeira praia do Brasil”. Segundo a matéria, a ideia de premiar a melhor foto ou vídeo no *feed* do *Instagram* com a reivindicação de que a Barra do Cahy seja reconhecida como a primeira praia do Brasil, mas especificamente como a Praia do Descobrimento, foi de um grupo de empresários, certamente interessados em atrair turistas para a região. Entre outras *hashtags*, são solicitadas as seguintes: #22deabril, #PradoEODescobrimento, #PrimeiraPraiaDoBrasil, #miscigenação, #negro, #indio, #branco. Para promover o concurso, os organizadores postaram em sua página uma mulher e uma criança que estariam homenageando a “cultura pataxó”, embora vestidas e enfeitadas com indumentárias e pinturas, muito mais identificadas com os estereótipos consagrados pelos filmes exibidos na televisão.

Figura 2 - Postagem de *Instagram* de pretensas Pataxó



Fonte: Imagem veiculada na página do *Instagram* @visiteprado em abril de 2020.

Em resposta ao que considerou como mais uma tentativa de apagar a história dos Pataxó do Prado, Talita Oliveira Santos, líder da juventude pataxó do Território Comexatibá, denuncia a estratégia interesseira do turismo de massa, que ela faz questão de afastar do etno-turismo

proposto pelos próprios indígenas. Para ela, o primeiro apenas beneficia os empresários da região ao mesmo tempo que os desconsidera e os invisibiliza, utilizando ocasionalmente a imagem do índio como ferramenta para atrair turistas³⁴, sem que eles tenham qualquer participação no planejamento ou nos lucros relativos a esse mercado no município.

(...) eles contrataram uma atriz, vestida em trajes de índios americanos, dizendo ser uma homenagem aos Pataxó, mas na verdade estão distorcendo a nossa história e a nossa cultura mais uma vez, numa tentativa violenta de nos invisibilizar. Eles sabem que o povo pataxó tem sua cultura, trajes e tradição. Por que não vieram conversar com nossas lideranças? (*INSTAGRAM*, 2020).

Questão posta, Talita convoca os parentes, em especial a juventude pataxó, bem como amigos e parceiros da causa a um pequeno gesto de insurreição na mesma rede social da qual se utiliza a campanha, para afirmar a existência dos Pataxó do Prado: “não deixemos que apaguem nossa história, não deixemos de contar a verdadeira história que nossos avós, parentes e familiares nos contam”. Para ela, na medida em que os empresários lançam uma campanha, que além de tratar como descobrimento festivo o que para os povos indígenas significou violência e genocídio, comemora a miscigenação pacífica e bendita entre índios, negros e brancos, ignorando uma resistência indígena de aproximadamente 520 anos na região, os modos como eles lograram construir suas territorialidades, apesar dos avanços constantes de projetos econômicos que os excluía, quando não deliberadamente os exterminava, entre eles o próprio turismo de massa. Quando se contrata atrizes com traços indígenas vestidas com indumentárias que nada têm a ver com os Pataxó para homenageá-los, assume-se que há uma impossibilidade de que essas pessoas apareçam, falem por si, contem a sua história, contem de seu território. Em outras palavras, a campanha nega a existência dos Pataxó, apesar de homenageá-los, como se fossem um povo que existiu em algum ponto longínquo da história, mas que sucumbiu à civilização.

Então, acredito que diante de ataques a sua alteridade, como esse organizado por empresários do turismo e endossado pelo poder público, é que os Pataxó entendem como necessária a afirmação de que são de fato o “povo do descobrimento”, apesar das contradições expostas pelas narrativas históricas. Tal narrativa simplificada dos complexos percursos desse povo, exclui de si as maneiras de ocupar tradicionalmente um território para além de fronteiras geográfica e politicamente constituídas pelo invasor, essa experiência histórica de reafirmar e transformar continuamente suas tradições, inventando através dos tempos maneiras de continuar habitando, o que inclui até a negação da identidade indígena, esmaecida nunca o suficiente sob o

³⁴ Quem chega em Prado é recepcionado por uma placa em que figura a imagem de Dona Zabelê e a mensagem de boas vindas em português, espanhol e patxohã.

signo do caboclo, essa figura mais útil e dócil aos projetos de colonização. Assim, apesar dos vazios implicados nessa narrativa aparentemente sem grandes complexidades, essa seja a melhor estratégia de enfrentamento e diálogo com os outros atores da região. Ou ao menos, talvez seja a via que até agora melhor funcionou.

3.3 FOGO DE 51: UMA NARRATIVA DA DISPERSÃO?

Barra Velha, terra de areia branca, onde o rio deságua no mar, lugar de campos verdejantes e imensos coqueirais (...)

Barra Velha, lugar do último encontro de todos os Pataxó.

(Kanatyo Pataxó).

Para falar sobre os Pataxó de Comexatibá é imprescindível passar mesmo que rapidamente pela narrativa de Barra Velha, já que, para além de um espaço geográfico e administrativamente constituído, ela é parte integrante de uma identidade coletiva e funciona como um importante operador de pertencimento. Ou seja, entre outras coisas, a princípio, ser Pataxó passa pela capacidade de identificação com algum tronco velho, ou seja, por estabelecer relações de parentesco, mesmo que distantes e nem sempre claras, com um antigo morador da aldeia. Essa centralidade se mostra na pintura corporal, definida por eles como “um bem cultural de grande valor”, como algo que “representa parte da história, sentimentos do cotidiano, os bens e o sagrado” (POVO PATAXÓ, 2011, P. 99-100).

Figura 3 - Pinturas Corporais Pataxó



Fonte: Pataxos Blogspot 2020.

O traço vertical na parte superior da pintura utilizada pelo *kakusu*, homem, localizado ao meio, entre outros menores, simboliza a aldeia de Barra Velha, enquanto os menores referem-se às outras aldeias surgidas a partir dela. Para além de simbolizar uma espécie de marco do estabelecimento Pataxó na região, a pintura sugere a existência de uma referência originária, uma espécie de farol que serve de guia em relação a todos os outros territórios da região compreendida de Porto Seguro até Prado. Desse modo, além de sua importância histórica, já que é um dos poucos territórios demarcados (ainda que parcialmente), possui sobretudo um peso simbólico que remete a uma origem, por vezes confusa, mas que produz a identificação necessária para que comunidades sejam formadas a partir dela. O epíteto que é largamente usado por eles: aldeia-mãe, sugere uma relação anterior, umbilical, de sangue e afetiva, de forma, que Barra Velha, como a casa da mãe ideal, é um lugar de onde todos os filhos saíram e para onde todos, eventualmente, poderão voltar.

Barra Velha, antigo aldeamento Bom Jardim, criada em meados do século XIX, fica a meio caminho entre a foz do rio Caraíva e a foz do rio Corumbau, que descem mais ou menos paralelos, fica separada da orla marítima por mangues e campos onde predominam vegetação baixa e mangabeiras. Foi criada oficialmente em 1861 por Antônio Costa Pinto, Presidente da Província da Bahia, como resposta às demandas dos moradores brancos, especialmente dos fazendeiros, para quem os indígenas eram um grave empecilho ao sucesso dos negócios no extremo sul da Bahia. Portanto, é diante de reiteradas queixas que ele solicita a

... criação de uma aldeia de índios no rio Corumbáu, com o objetivo declarado de abrigar famílias indígenas, que persistiam em seus costumes selváticos e vão pescar constantemente no rio Corumbáu em cujas margens armam ranchos, onde moram, até que terminada a pesca e a salga, se retiram para as matas. (OLIVEIRA, 1985, p. 61).

Em leitura de material fruto da pesquisa do Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (FUNDOCIN) que busca explorar materiais manuscritos sobre os povos indígenas da Bahia, para posterior transcrição, digitação, análise e publicação da documentação, foi possível encontrar diversos ofícios em que a câmara de vereadores de Prado expunha os problemas gerados pela presença indígena na Vila, ao mesmo tempo que exigia providências do governo do Estado. Desse modo, é com base em reivindicações como a que se segue, que a “criação de uma aldeia de índios” é levada a cabo.

(...) o tempo tem mostrado, que hera pello mais, bastante ao lugar huma esquadra de Vinte the trinta soldados os mais escolhidos, com hum official de Patente que os commandace, e faria a bem da terra, the para fazer respeitar as justicas, quando auxilio precizar; e ficar amais gente na sua ordinaria ocupação de lavoras, que é a principal, e finalmente de todo serviço de orror a terra, e pello contrário foi preterido em parte

os intereces dos habitantes, e por consecuencia do citado, the que o tempo permite se fornecesse huma ou mais companhia, conforme a pupullação. Que o gentio Barbaro sempre desde a mesma Erecção desta Villa sempre a destruhio os moradores matando, ferindo e roubando, com crueldade, e que todos os annos seguia Bandeiras da terra pellas mattas dizertas para repelir a furia deles; Moxacaly (COTA: SALVADOR: APEB /C-P/ GOVERNO-CÂMARA: MAÇ.: 1385. N.O FUNDOCIN: APEB/CP ----- . IDENTIFICADOR NUMÉRICO: 00113).

O documento de 01 de novembro de 1826, cujo signatário é Francisco Antônio Fontoura, Presidente da Câmara de Prado e demais vereadores, expõe a população indígena, em especial os Pataxó e os Maxacali, como um problema a ser combatido com o uso da força, porém, como a política do Império no século 19 foi marcada pela remoção e pelo agrupamento em aldeias, cerca de três décadas depois opta-se pela criação de Bom Jardim. Para Cornélio Vieira de Oliveira, escritor de “Barra Velha, o Último Refúgio” (1985), livro referência para os próprios pesquisadores indígenas, a aldeia configurou-se também como uma espécie de refúgio para os indígenas que cada vez mais se aproximavam do litoral, acossados principalmente pela economia cacauzeira que expropriava seus territórios. Interessante notar que Antônio Costa Pinto, para justificar o empreendimento, alega que as famílias “persistiam em seus costumes selváticos”, para em seguida defini-los como sendo o hábito de acampar nas praias, pescar, salgar os peixes e retornar às matas, embora as queixas recebidas por ele falassem de violências extremas. O que se percebe é a necessidade de garantir um total controle sobre os Pataxó, impedindo-os de circular em seus territórios, a fim de evitar eventuais problemas com a sociedade que então se formava, respaldada pelo discurso do progresso e do desenvolvimento, que além do cacau, também encontrava expressão na criação de gado, na exploração da madeira e dos minérios, a exemplo da monazita em Cumuruxatiba.

Porém, Oliveira (1985) mostra que a criação de Bom Jardim, não alterou significativamente a forma como os Pataxó habitavam o território, pois continuavam a viver no interior das matas, próximos de suas roças, “no costão dos dois rios, por ambas as margens”, não restringindo suas habitações ao território limitado pelo poder público. Vejamos:

Alguns lugares chegavam a ter aglomerações de cinco a seis casas, como Belém, Ribeirão, Macaco, Pindoba, Boa Vista e Desejo, nas margens do rio Corumbau. Nas margens do rio Caraíva ficavam o Porto do Boi, o Porto da Palha, o Brejo Grande, o Paranha, o Estivado e a Boca do Cemitério. No centro da área, no caminho que dá para o monte, existem os campos São João de Minas, do Coelho e do Boi. Mais próximo da aldeia fica o Brejo do Prego. (OLIVEIRA, 1985 p. 78).

A descrição feita pelo autor mostra um incipiente “processo de territorialização”, face a uma “situação colonial” cada vez mais agressiva, que, a seu modo, expandia os limites fixados

inicialmente para o usufruto dos indígenas. A expressão em destaque é utilizada no sentido em que Pacheco de Oliveira define abaixo:

(...) a noção de *territorialização* (grifo do autor) é definida como um *processo de reorganização social* (grifos do autor) que implica em: i) a criação de uma nova unidade social e o surgimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de normas políticas especializadas e instrumentos; iii) a redefinição do controle social sobre a terra, recursos ambientais e trabalho; iv) a reelaboração da cultura e sua relação com o passado. (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Então, Bom Jardim, que foi criada para confinar indígenas em um espaço circunscrito pelo Estado, visando limitar sua circulação para facilitar o controle sobre eles e liberar o extremo sul da Bahia para os possíveis investidores, sempre incentivados e beneficiados pela administração pública, torna-se um “último refúgio”, nas palavras de Oliveira (1985), uma vez que consegue atrair indígenas que se continuassem a vagar por áreas cada vez mais ocupadas por fazendas e negócios de extração, poderiam ter sido exterminados. A contundência da afirmação, encontra ancoragem no relato de Wied-Neuwied, 1940 [1820], p. 168):

As plantações de uma “fazenda” situada rio acima eram comumente pilhadas pelos selvagens, até que o proprietário imaginou um meio curioso de livrar-se dos aborígenes hostis. Carregou um canhão de ferro, que havia na “fazenda”, com fragmentos de chumbo velho e ferro, ligou-lhe um ferrolho de mosquete, colocou-o na picada estreita onde os selvagens costumavam vir em coluna, puseram um pedaço de madeira atravessado na trilha, ligando-o ao gatilho por meio de um cordão. Os “tapuias” apareceram pelo crepúsculo e pisaram o pedaço de pau, como esperava. Quando a gente da “fazenda correu ao local para ver o resultado, encontraram o canhão arrebetado e trinta índios mortos e mutilados, alguns ainda no mesmo lugar, outros esparsos pela mata. Dizem que os gritos dos fugitivos se ouviram a grande distância em redor. Desde esse terrível massacre, nunca mais a “fazenda” foi incomodada pelos selvagens. (WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 168).

Assim, diante de tamanha violência, que Wied-Neuwied (1940), trata como uma “curiosa” estratégia, não é descabido falar que o desenvolvimento regional teria como consequência certa o extermínio dos grupos indígenas, que ainda resistiam após mais de duzentos anos de colonização. É nesse cenário que a criação da aldeia-mãe ganha vital importância, já que permite aos Pataxó e a outros povos resistentes³⁵, unirem-se em um novo processo de territorialização que, se não possui naquele momento, todas as características citadas por Pacheco de Oliveira (2004, p.22), ao menos se configura como o início de um processo mais longo de “criação

³⁵ “(...)muitos índios de origem Tupiniquim, Menian, Maxacali e Botocudo, que estavam vivendo nos termos dessas vilas, foram obrigados a se deslocarem para a nova aldeia, fazendo que sua origem comportasse vários grupos indígenas.” (POVO PATAXÓ, 2011, P.34).

de uma nova unidade social”, que “marca o surgimento de uma identidade étnica diferenciadora” e de algum modo começa a constituir políticas próprias e a redefinir o “controle social sobre a terra, recursos ambientais e trabalho”. Parece-me que naquelas últimas décadas do século XIX, embora Barra Velha, segundo relatos, fosse um importante local de trocas de saberes e gêneros alimentícios com outros povos indígenas, a reelaboração das práticas culturais não era ainda uma preocupação. É possível que esse aspecto ganhe preponderância a partir das ameaças ocasionadas pela criação do Parque Nacional de Monte Pascoal (PNMP), ao mesmo tempo em que os pesquisadores da Universidade Federal da Bahia (UFBA) passam a trabalhar junto aos Pataxó.

Essa organização social configurada por Barra Velha, ao redor da qual foram se formando núcleos familiares com “cinco a seis casas”, possivelmente da mesma família, deu origem ao que Oliveira (1985) chama de “pequeno comércio”, com potencial de reunir indígenas e não indígenas em uma economia que quase sempre não envolvia dinheiro, baseando-se principalmente na troca de produtos como farinha, mandioca, cacau e peixe. Para melhor caracterizar a paz desses dias, o escritor conta que os “ajuntamentos sempre acabavam em festa” e que no Paranha, um dos comércios locais, o que animava o povo já não era o cauim, mas a cachaça do alambique do Moura” (1985, p.80), dando também a ver a diversidade daquela população.

Porém, apesar da aparente bonança narrada por Oliveira (1985), um registro feito por Gago Coutinho em 1939 (compartilhado pelo professor Cancela no Inventário Cultural Pataxó), por ocasião de uma expedição aérea com a finalidade de verificar o local de chegada da esquadra de Cabral, dá notícias de uma Barra Velha de aspecto desolador, composta de “Tupiniquins” abandonados, pobres, analfabetos e doentes (2011, p. 35-36). Conforme podemos inferir a partir da matéria de O Globo de 12 de julho de 1976, arquivada pelo setor de documentação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)³⁶, a situação quase quarenta anos depois não era muito diferente e a “vida de pataxó” continuava muito difícil: “os pataxós só não morrem de fome porque comem caranguejo e vendem a piaçava trabalhada”. A matéria fala de uma Barra Velha que foi a “primeira experiência de organização de uma aldeia modelar no Nordeste” e que era então habitada por quinhentos “índios”, “sem acesso à escolarização, vivendo à cata de mariscos ou do comércio de artesanato e explorados nas roças de cacau, onde ganham metade do

³⁶ Todos os arquivos de notícias e documentos compartilhados na tese foram acessados a partir de repositórios digitais que serão compartilhados nas referências.

salário mínimo para trabalhar 10 horas por dia”. Acrescenta ainda que andam sessenta quilômetros a pé até Porto Seguro, para lá venderem “seus produtos de artesanato *descaracterizado*”³⁷ (grifo da autora), a preços irrisórios”.

Figura 4 - Recorte de “o Globo” sobre demarcação de Barra Velha



Fonte: O Globo, 12/7/76, p. 6.

Diante do relato de Gago Coutinho, Cancela conclui que:

Ainda que isolados e abandonados pelo poder público, os caboclos descendentes dos índios misturados, cuja etnia dominante era a Pataxó e não a Tupiniquim, entraram nas primeiras décadas do século XX mantendo o domínio sob o território concedido a eles na criação da aldeia em 1861. Com relativa autonomia, os índios de Barra Velha conseguiam pescar, caçar, plantar e reproduzir suas tradições. As décadas de 1940 e 1950 mudariam drasticamente o rumo dessa história, como se verá a seguir (POVO PATAXÓ, 2011, p. 39).

³⁷ Certamente o adjetivo é atribuído devido à constatação de que os Pataxó já utilizam materiais sintéticos vendidos nas vilas e cidades ao redor. Ao ler essa e outras matérias que se seguem sobre esse povo, noto que são recorrentes as referências à pureza como qualidade rara e à mestiçagem como um problema que seria resolvido com a total assimilação. A edição de 27/07/1980 afirma que em 1977 havia em Barra Velha “cinco índios puros e trezentos mestiços” (O GLOBO, p. 13, 1980)

Então, de certa forma, sem desmentir o duro registro que enfatizava o isolamento planejado, a pobreza e o abandono do qual eram vítimas os “índios”, o texto do Inventário, malgrado todas as dificuldades, reconhece a importância da manutenção do território, cujo objetivo primeiro foi livrar a região da presença indígena, a partir da estratégia do aldeamento que incluía a assimilação, a “domesticação” através da ação da igreja e dos agentes do estado, que incentivavam os casamentos interétnicos como forma de eliminar o quanto possível quaisquer sinais distintivos, apagando de seus corpos a ancestralidade perigosa, tanto por interesses econômicos quanto civilizatórios. Põe em relevo ainda, penso que em razão mesmo de estarem relativamente abandonados e isolados, que conseguiram “com relativa autonomia”, manter seus modos de vida e “reproduzir suas tradições”.

Esse discurso veiculado pelo jornal, validado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), então desenhada como progressista se comparada ao Instituto Brasileiro de Defesa Florestal (IBDF), acionava um regime de memória em que os Pataxó eram vistos como o resultado radical da exclusão e marginalidade em relação a um país que prosperava rumo ao desenvolvimento e ao progresso. Então, aos olhos da elite do sul, autorizada por si mesma a pensar e a falar por eles, não passavam de um resíduo de um Brasil que não havia chegado ainda à modernidade: atrasado, doente, miserável e analfabeto, portanto, carentes de tutores competentes que pudessem orientar a saída dessa situação para uma completa e feliz integração ao nacional. Importante dizer que seis anos antes foi publicado “Os índios e a civilização” pelo antropólogo Darcy Ribeiro, que apontava os indígenas do nordeste como população residual que, havendo perdido suas características, misturou-se aos demais pobres da região.

Uma expressão desse desejo de superação da miséria rumo a uma completa integração à sociedade nacional é a fala do antropólogo Pedro Agostinho da Universidade Federal da Bahia (UFBA)³⁸, publicada na matéria já citada, sobre o objetivo final do trabalho de demarcação de Barra Velha: “levar o índio a ser, no futuro, um cidadão igual a nós, diminuindo as discriminações regionais e as barreiras. Integrar-se, aculturar-se”. (O GLOBO, 12/7/1976, p. 6). Segundo Pacheco de Oliveira (2016, p.28) discursos como esse acabam cumprindo o papel de “despertar

³⁸ Embora eu utilize a fala veiculada no jornal, para confrontá-la, não o faço desconsiderando a trajetória desse antropólogo junto aos Pataxó. Em 1971, momento de pessimismo em que se dizia não mais haver indígenas na Bahia, ele cria o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), hoje coordenado por Maria do Rosário de Carvalho, na época estudante da UFBA, estabelecendo a partir daí uma intensa e longa relação da Universidade com esses indígenas. Segundo Carvalho (2016), o pesquisador se aproxima dos habitantes de Barra Velha e estabelece com eles compromissos que visavam a melhoria imediata de suas condições de vida, “de modo muito leal, muito ético, com muita responsabilidade para também não criar uma dependência” (BENTO, Rodolpho Claret; BERTOLIN, Gabriel Garcêz; DANAGA, Amanda *et al*, 2016, p. 131-135).

na opinião pública a simpatia por eles, favorecendo um sentimento de culpa em relação às perdas que tiveram (antigos territórios, línguas e culturas), e estimulando uma responsabilidade pública sobre o seu destino”, assim como justificar a tutela como algo necessário diante do “distanciamento dos indígenas frente ao mundo dos brancos, bem como a sua dificuldade em lidar com as instituições e a tecnologia modernas”.

Em matéria de 27 de julho de 1980, que noticia a iminente demarcação da Terra Indígena de Barra Velha, reconhecendo que “os tapaxós”³⁹ seus “legítimos donos”, também conta que a comunidade vem crescendo e fortalecendo seus vínculos, já que em 1977 era composta apenas de “cinco pataxós puros e 300 mestiços” e agora, apenas três anos depois já se podia contar mil e setecentos indígenas. A imagem da miséria e da inaptidão é então substituída por uma outra muito mais adequada a uma região, que por sua proximidade da BR 101 passa a investir esforços para atrair turistas, e os Pataxó fazem parte dessa atração, como aqueles que nela “já viviam quando ali chegou Pedro Álvares Cabral”, apesar do discurso depreciativo da mistura, agora relegado a segundo plano. Enaltece ainda o trabalho de retomada cultural realizado na aldeia afirmando que “Há seis anos *os remanescentes* da tribo tentam redescobrir sua cultura. À noite, na aldeia de Barra Velha, as crianças aprendem danças antigas com a velha Vicentina, *uma pataxó autêntica*” (grifos meus)⁴⁰. (O GLOBO, 27/7/1980, p.13).

Ainda na mesma matéria, o Fogo de 51 é mencionado como um “massacre” que quase decretou o fim dos Pataxó. Para contar o evento, o jornal utiliza exatamente o mesmo termo que hoje eles mesmos ainda lançam mão para referi-lo como um marco na história pataxó, tanto pela dimensão traumática, quanto pelo que significa como narrativa compartilhada pelo contingente indígena que se refugiou em Bom Jardim e arredores. Tanto é que o Inventário Pataxó (2011, p. 9) diz que as décadas de 40 e 50 mudariam definitivamente a história da região, primeiro pelo ato de criação do Parque Nacional de Monte Pascoal (PNMP), através do Decreto-Lei nº12.729 de 19 de abril de 1943, que apesar de caducar por falta das providências necessárias a sua efetiva criação, não deixou de trazer consequências sobre os Pataxó que viviam nas terras sobrepostas por ele. A antropóloga Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho (2009, p.509) escreve que a primeira medição da área do PNMP é lembrada pelos velhos como a “medição do dr. Barros”, que para obter a necessária colaboração, havia lhes dito que a medida era

³⁹ O nome da etnia é grafado no título da matéria “tapaxós”, enquanto no corpo aparecerá corretamente escrito.

⁴⁰ Notemos que a questão da mistura está sempre presente, fazendo distinção entre os Pataxó autênticos, puros e aqueles admitidos apenas como remanescentes, cuja legitimidade poderá sempre ser questionada face à reivindicação de direitos.

em benefício dos indígenas. Para ela, isso “ocorreu em determinado período da década de quarenta do século vinte, talvez 1944, como o afirma Manuel Santana” (p. 511).

Ao que parece é esse primeiro evento que desencadeia nos moradores da aldeia a preocupação de perder suas terras, o que motiva a ida do capitão Honório Borges, acompanhado de Manuel Caetitu e Leôncio ao Rio de Janeiro, então capital da república. A carta datada de 1º de setembro de 1949 e protocolada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nos dá uma ideia do que eram as reivindicações feitas pelo cacique: “roupa para minhas crianças e pesso feramenta para o meu trabalho faso um pedido que não deixe de atender. Peso o favor de não deixar o pessoal da India tomar minhas terras” (CARVALHO, 2009, p.512). No comovente pedido, fica claro que os Pataxó não haviam entendido até aquele momento que o governo, a quem pediam socorro, era também demandante das terras que ocupavam. Por falta de compreensão de sua situação fundiária, o capitão nomina o inimigo de “pessoal da India”, talvez para falar de estrangeiros, que como os portugueses, pretendiam expropriar mais uma vez seu território.

Então, as mudanças às quais se referem os autores do Inventário, cujo centro é o Fogo de 51, têm a ver com o decreto que cria o PNMP em 1943, com as pressões que já sofriam e que foram intensificadas a partir dele. Parece-me então que não é interessante para a compreensão da narrativa do evento um tratamento isolado, pois por mais traumático e exemplar que ele tenha sido, para melhor vê-lo, é preciso colocá-lo em relação ao seu contexto e aos discursos que se formaram em torno dele.

Começo pela voz dos próprios indígenas no momento em que, no Plano De Gestão Territorial Do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas (2012), contam de um longo período, da criação de Bom Jardim ao Fogo (de 1861 a 1951 aproximadamente), em que as valiosas e férteis terras do extremo sul da Bahia atraíram a cobiça do agronegócio e do extrativismo, ao mesmo tempo em que denuncia a violência sistemática perpetrada por seus representantes:

Entre o período de 1861 e 1951, os Pataxó foram sendo pressionados por fazendeiros de cacau e madeiros. Roupas infectadas por lepra e varíola eram espalhadas por plantadores de cacau entre os rios Contas e o Pardo. Na década de 40, a atividade madeira e o extrativismo da piaçava (*Attaleia funifera*), juntamente com o cacau, já despontavam como fatores relevantes de ocupação de território Pataxó por não-índios e de mobilização de mão-de-obra indígena. Além disto, alguns Pataxó conseguiam sobreviver com a venda de produtos agroextrativistas. (ARAGWAKSÁ: PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL DO POVO PATAXÓ DE BARRA VELHA E ÁGUAS BELAS.p. 28).

Então, os Pataxó que encontraram o “último refúgio” em Barra Velha e que há muito tempo empreendiam um processo de territorialização em toda a região, em especial Prado e Cumuruxatiba, veem-se cada vez mais acuados pelas estratégias dos não-indígenas interessados

em suas terras, inclusive o governo brasileiro que, para justificar a criação do PNMP, alega que eles, com seus modos de vida, estavam predando e destruindo a mata, de modo que somente criando uma reserva seria possível preservar aquele ecossistema. Assim, além do forte argumento do necessário desenvolvimento da região, para o qual os povos indígenas sempre representaram um empecilho, agora havia o de que seriam os responsáveis pelos danos causados ao meio ambiente, reforçado por questionamentos que colocavam em xeque sua identidade, exigindo pureza em um contexto onde a mestiçagem foi ao mesmo tempo uma questão de sobrevivência e uma estratégia de colonização, sem contar o fato de tratar-se de um fenômeno previsível em situações de contato permanente e duradouro. Além das referências à questão no jornal “O Globo” já citadas aqui, trago o depoimento de Vitorino Batista da Cruz, morador de Caraíva já em 1977, também registrado pela mesma mídia, em que este, conta sobre sua participação no Fogo: “Botei fogo na aldeia, sim. E aquilo nunca foi aldeia. Aquilo lá é coisa de caboclo mesclado com índio. Não é índio”. (O Globo, 27/7/1980, p.13). O testemunho do crime evidencia que o ato de expulsar os Pataxó de seu território era plenamente justificado pela mistura.

Assim, é nesse contexto de violências que o Capitão Honório Borges vai em 1949 buscar a ajuda que efetivamente nunca chegou. O líder Abdias da Conceição, mais conhecido como Baiara, cacique da aldeia Pequi até 2010, em narrativa registrada por mim em 06 de agosto de 2019, para quem a história do Fogo foi contada pela mãe, descreve um Honório suscetível e exposto a enganadores de toda sorte, que ao chegar à capital da República para tratar dos problemas de seus parentes junto ao SPI, foi ludibriado por falsos representantes do governo. Sentado no sofá da sala de chão batido, cuidadosamente vestido para o encontro que já havíamos marcado há alguns dias, conta animadamente, orgulhoso de sua memória:

Ele saía de Barra Velha e ia até Ponta de Areia em Caravelas, a pé. Vinha tomando cachaça e quando entrava no trem de ferro aí por esse sertão de Minas, quando chegava no Rio já tava tonto, bebaído e tal. Aí vinha aqueles cara pra cima dele fazendo pergunta, não sabia nem com quem tava conversando. Mãe falou que na época ela foi com ele pro Rio aí encontraram três caras (...). Os caras perguntaram: É aí cacique? Como é lá sua aldeia? Aí, tal e tal, disse que precisava de muita coisa...É cacique, nós vamos lá! Eu não sei se naquela época brigavam sobre terra ou se brigavam sobre outras coisas. E aí? Lá tem loja? Tem! Lá tem fazendeiros? Tem! Então nós vamos lá! Marcou com seu Honório! (...) É, nós vamos lá resolver seus negócio. Na época tinha linha de telegrama que passava aqui em Cumuru, em Prado, aí tinha outra agenciuzinha lá em Caraíva e em Porto Seguro. Comunicava nesse trecho aí. Aí quando eles tava pra vim, certamente entrou em contato com a aldeia. Olha, junta uns índio aí que os cara tá vindo aí pra ajudar vocês! Povo tudo bobo, não tinha maldade nenhuma, juntaram o pessoal. Os cara chegaram em Barra Velha! Aí, pode juntar os índio! Aí, juntaram o pessoal todo. Aí eles passaram a saber que na época só tinha uma venda

em Corumbau, era de Teodomiro⁴¹, acho que irmão ou primo de Otávio aqui de Barra do Kaí, acho que era irmão. Aí disseram: Vamo se preparar! Mãe contava pra mim. Ai, juntaram os homens tudo, os que tava espalhado pelas mata vieram pra Barra Velha, aí quando foi o dia clareando, juntou aquela turma: Vamo pra Corumbau! Aí juntou aquela galera! (ENTREVISTA, 06/08/2019).

Também Joel Braz, líder pataxó histórico no processo inicial das retomadas, conta em evento ocorrido em Barra Velha em 09 de junho de 2016, registrado por Leandro dos Santos Braz em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) (2017, p.49-50), sobre os acontecimentos que precederam ao Fogo. Ao falar do capitão lamenta que “às vezes nós nos deixamos levar pela bebida e pelas amizades. Muitas vezes vai para um encontro de grandes discussões e chegando lá se envolve com outros tipos de coisas e isso foi umas das coisas que levaram o Capitão Honório a esse acontecimento”, para em seguida supor que “Talvez se ele não bebesse e não tivesse acompanhado essas pessoas ele teria evitado esse acontecimento, mas o que aconteceu realmente não foi porque ele quis”. Parece-me que Braz, ao contar a história sob esse viés, pretende admoestar sobre a importância de evitar situações que possam se configurar como perigosas para os indígenas, pois apesar dessas considerações enfatiza a coragem do parente, sua determinação em superar todas as dificuldades de uma longa viagem em busca de melhorias para seu povo, assim como seu respeito por alguém que deu início à luta por direitos, apesar do desfecho trágico.

Também no sentido de reconhecer a liderança do Capitão, Juari Braz (2018, p.12), em seu TCC apresentado para conclusão da Licenciatura Intercultural Indígena no Instituto Federal da Bahia em Porto Seguro (IFBA), afirma que “O velho Honório” no tempo do Fogo, “era o cacique da aldeia” e “era muito respeitado e muito alegre, e lutava pelo povo que ali morava”. Já Leandro Braz, a partir do diálogo com os mais velhos, apresenta mais ou menos essas mesmas características, ao dizer que “o Capitão era uma pessoa simpática e conversadora como a maioria dos parentes pataxó, e isso permitia com que ele fizesse rápidas amizades e talvez a sua inocência como liderança indígena no mundo dos brancos levou ele a confiar demais nas pessoas alheias” (2017, p.49), porém enfatizando as consequências desastrosas do modo de ser do cacique.

Assim, tendo como material de análise as narrativas compartilhadas aqui é possível traçar o desenho de um homem simples e interessado em resolver os problemas de seu povo,

⁴¹ Teodomiro Rodrigues morou em Cumuruxatiba até 1948. Lá atuou junto a Júlio Rodrigues na exploração de areia monazítica e também foi proprietário de um comércio de secos e molhados. Depois mudou-se para Corumbau, continuando no mesmo negócio, ao mesmo tempo em que criava cerca de vinte cabeças de gado. Nessa mercearia funcionava também a central das linhas de telégrafo que cortavam a região (SOTTO-MAIOR E GAIA, 2015)

porém sem o conhecimento necessário para lidar com as burocracias e discursos do estado, pois segundo Carvalho (2016, p.134) mesmo “em 1971, os Pataxó estavam em uma situação de grande isolamento físico e cultural”. Em consonância com a construção desse perfil, Leandro Braz faz referência à “inocência” dos indígenas no “mundo dos brancos”, do mesmo modo que Baiara o faz ao dizer que o “Povo (era) tudo bobo, não tinha maldade nenhuma”. Desse modo, tanto apontar para o álcool, quanto para a simpatia exagerada e a inocência de Honório prejudicando o processo de busca por direitos, constituem modos de assinalar a mudança ocorrida, o fato de hoje os próprios indígenas encamparem suas lutas, falando por si mesmos, conhecedores que são dos mecanismos do Estado que podem ser acessados para protegê-los e/ou beneficiá-los. Além disso, vejo também como uma maneira de justificar Honório diante da história, já que conforme Leandro “alguns guardam mágoa e talvez até raiva da pessoa de Honório” (2017, p.49). A respeito, há o relato de Cornélio de Oliveira (1985) sobre o destino do cacique após 51:

O Cacique Honório ainda seguiu para o Rio de Janeiro para ver se conseguia alguma ajuda. Muito tempo depois foi encontrado no Campo do Boi, dirigindo-se para aldeia. Mas informaram-lhe que não deveria ficar andando pela região, porque todos estavam revoltados contra ele, considerando-o culpado de tudo. Mais tarde soube-se que havia morrido em Canavieira (OLIVEIRA, 1985, p. 33).

Ainda sobre o triste destino do capitão, O “jornal Imprensa Popular”, vinculado ao Partido Comunista (PCB), publica outra vez a matéria escrita por Nelson Schaun⁴² em O Momento em junho de 1951 dizendo que se tratava de um homem de 85 anos, que foi “espancado a coice de fuzis” pela polícia militar “até ficar desacordado”. Destaca que ele era o “chefe dos caboclos da aldeia de Barra Velha”, que esteve por dois meses no Rio de Janeiro

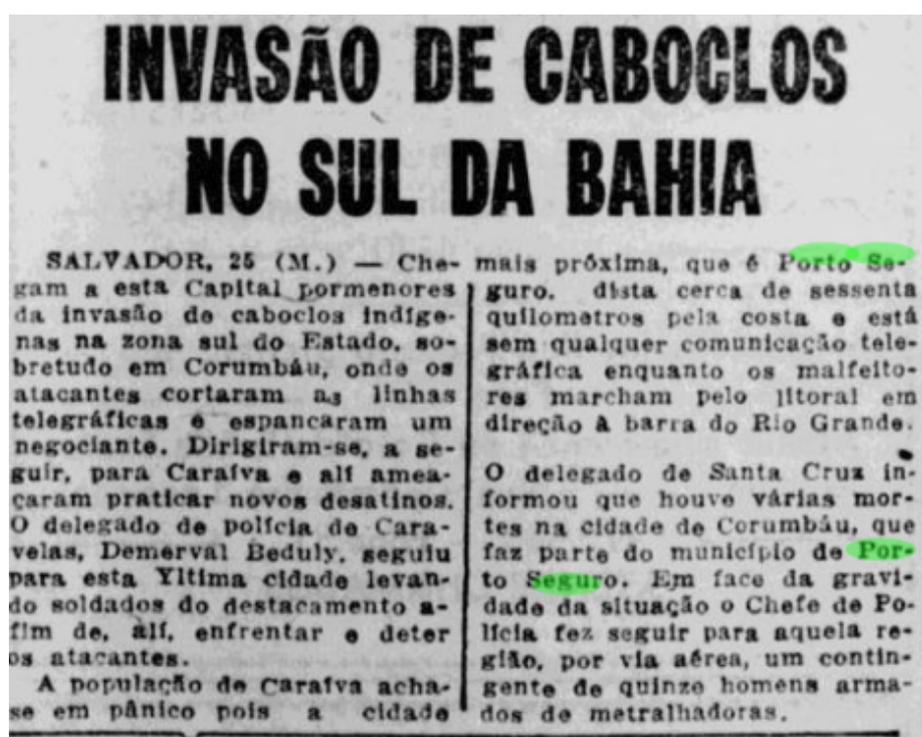
com o fim de pedir ao presidente da República ajuda para os caboclos. Abordado por um desconhecido, que se fazia passar por engenheiro a serviço do governo federal, ouviu dele que iria a Porto Seguro realizar uma nova medição oficial das terras de Monte Pascoal. Efetivamente, a 18 de maio, o suposto engenheiro desembarcou em Porto Seguro acompanhado de outro aventureiro que se dizia tenente do exército. Ludibriando os caboclos, os dois conseguiram arrastar alguns deles ao assalto da casa comercial do sr. Teodomiro Rodrigues Cerqueira em Corumbau. O comerciante foi ferido e a casa comercial saqueada. (IMPRESA POPULAR, 1951, JUNHO, EDIÇÃO 00718, p. 3).

Tanto a versão dos indígenas quanto a do periódico citado, mostram que os Pataxó foram enganados pelos forasteiros que os convenceram de atacar o comerciante e outros não indígenas

⁴² Professor de Língua Portuguesa, jornalista e fundador da Academia de Letras de Ilhéus, em 1959.

da região, como condição para que o problema da terra fosse resolvido. As motivações são incertas, para alguns deles tratou-se de uma ação do próprio governo, para outros não passou de ação de malfeitores que se aproveitaram da inocência dos indígenas. Rosário de Carvalho (2009, p.513), com base em matérias do jornal “A Tarde”, assinala que os dois desconhecidos podem ter sido agentes do Partido Comunista, já que aparentemente não pretendiam manter em sua posse os objetos dos saques, distribuindo-os entre os indígenas, além de outros fortes indícios. Acrescenta ainda que era “Pouco provável, por outro lado, é que fossem simples aventureiros, arriscando-se à deflagração de um plano com objetivos de exploração econômica, e é mais plausível que se tratasse de um movimento de caráter social agindo junto a populações rurais”. Já para o Imprensa Popular as versões difundidas pelo “A Tarde” configuram-se como ação de uma mídia “interessada em defender grileiros e latifundiários” que se encarregou de deturpar os fatos envolvendo os Pataxó. Para o periódico, a estratégia de criar uma situação que justificasse uma violência tal contra a aldeia, tinha a ver com o objetivo já conhecido de expulsar seus moradores e avançar sobre seu território.

Figura 5 - Recorde do jornal “O Dia” sobre o Fogo de 51



Fonte: O Dia (Curitiba, 26/5/1951, n. 8714)

Os termos depreciativos utilizados no texto de “O Dia” (Curitiba, 26/5/1951, n. 8714) para se referir aos Pataxó: caboclos indígenas, invasores, atacantes e malfeitores, bem como a

Crianças”, já evidencia a abordagem que pretende fazer, ao dizer que o saque do estabelecimento de Teodomiro Rodrigues, em que este ficou ferido e do qual os Pataxó foram convencidos a fazer parte, foi um “pretexto” para que o major Arsênio Alves de Souza cometesse um “rosário de crimes selvagens”, descritos em parte no trecho transcrito abaixo:

Arsênio Alves de Souza aproveitou a situação para desencadear o terror contra os caboclos. Depois de tirotear a aldeia durante várias horas, incendiou todas as casas, aprisionou e espancou dezenas de homens, mulheres e crianças, levando-os para Caravelas. Os demais escaparam para a mata. O “capitão” Honório, homem de 85 anos, foi espancado a coice de fuzis até ficar desacordado. Não houve possibilidade de resistência dos caboclos, que estavam desarmados. Alguns possuíam apenas espingardas de caça, de carregar pela boca. O assalto à aldeia não passa de um massacre com o objetivo de avançar a propriedade de grileiros sobre as terras dos caboclos que foram praticamente trucidados, ignorando-se o número de mortos e feridos (IMPrensa POPULAR, MAIO DE 1951, p. 3).

Mais adiante o jornalista acusa a Polícia de haver perseguido os aventureiros que foram cercados, presos e que, apesar de ter sido encontrada com eles apenas uma arma automática sem munição, que havia sido tomado do comerciante, “foram assassinados friamente a tiros de fuzil”. Informa ainda que “Uma jovem cabocla que se encontrava na cabana dos aventureiros, enganada por eles ou arrastada à força, também foi assassinada com um tiro de fuzil disparado pelas costas”. Mais tarde os próprios indígenas farão relatos em que dão conta de três mortes, a dos dois forasteiros e a de um indígena que o teria acompanhado, mais ou menos como afirma Carvalho (2009, p.513) ao dizer, com base em jornais da época, que “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”. Embora não devamos desconsiderar que, em várias narrativas, tal como a realizada por Bonfim (2018, p. 15), os Pataxó afirmam que “Muitos dos indígenas que foram espancados, poucos dias depois, morreram devidos aos hematomas e à tristeza de terem sido tirados de suas casas, sem direito a nada”.

Não são poucos os relatos em que os moradores foram torturados pelos policiais, que segundo Baiara ficaram cerca de uma semana procurando os fugitivos, ao mesmo tempo em que aterrorizavam a aldeia. Entre outras histórias, ele conta que o avô paterno falava que nesses dias faziam “eles comer aquelas pimenta ovo de robalo, que eles comia assim mesmo que tá chupando uma bala, um pirulito, que o velho comia chorando e comendo aquelas pimenta. Teve outro caboclo que eles tiraram assim um pedaço de couro da cabeça e mandaram ele comer aquilo, o cara comia”. Também sobre a barbárie do Fogo, o ex-cacique baixa a cabeça e desvia o olhar, como que envergonhado, para contar-me de uma “índia bonita” e novinha, recém casada, a quem os PMs levaram para “andar por aí”. Triste, ele diz que ela ia chorando e “voltava

quando bem queria” e se os pais ou o marido “falasse alguma coisa, apanhava”. Assim, mesmo através dos não ditos e das reticências, Baiara, testemunha do Fogo a partir do relato de sua mãe, traz à tona um dos crimes cometidos pelos representantes da lei contra as mulheres indígenas, o estupro; que por se situar, equivocadamente, no campo da honra, especialmente dos homens que tiveram suas companheiras violentadas, não nomeia vítimas nem permite verbalizações explícitas. Desse modo, a experiência desse trauma encontra seu ponto de interdição na linguagem, ao mesmo tempo que é também através dela, mesmo que entrecortada, soluçante, em vias de nada dizer é que algo ainda escapa e chega a nós, como narrativas de um massacre.

Em consonância com o relato de meu interlocutor, a filha de Teodomiro Rodrigues, Eneida, na época da entrevista ao Grupo de Trabalho (GT) do RCID (2009) com setenta anos, conta sua versão dos fatos:

Houve muita luta, morreram muitos índios, o pessoal que gostava do meu pai, que era da família de meu pai, vieram lá de... Vieram junto com os policiais e mataram muitos índios, muito índio foi morto, defloraram índias, meninas novas, houve perversidade, e não era isso que meu pai queria. Meu pai quando soube, ele já estava morto, porque ele veio morto em uma rede, ele veio como morto, não morreu porque não foi o dia, todo mundo a uma só voz, nunca fez mal a ninguém lá, não roubou de ninguém... Mataram os dois líderes, foram mortos... (SOTTO-MAIOR e GAIA, 2015, p. 210).

Diante de uma violência que, aparentemente, contou inclusive com a reprovação da vítima e de sua família, conforme podemos ler no depoimento acima e, principalmente diante da denúncia detalhada feita por Nelson Shaun, houve reação da Assembleia Legislativa que

Abriu os debates baseado na verídica reportagem de Nelson Schaun o deputado Carlos Anibal⁴⁴. Responsabilizou a polícia, que enviou ao local o major integralista Arsênio Alves de Souza para servir ao grande “caxixe” contra os caboclos. Mostrou que os caboclos desamparados pelo governo estavam no direito de defender suas terras, não importando saber se foram ou não enganados pelos dois aventureiros que bem podiam ser instrumentos dos ‘grileiros’. Outro deputado, Wilson Lins⁴⁵, diz que o massacre realizado pela polícia foi depoente e criminoso. Da bancada governista surgem apartes em defesa da polícia. Mas o deputado Wilson Lins, agitando um exemplar d’O Movimento, afirma que esse foi o único jornal que narrou a verdade, não se deixando levar pelas falsas versões da polícia e do governo. O sr. Carlos Aníbal apresentou um requerimento a fim de que a Assembleia promova um inquérito para apurar o que se passa no sul e responsabilizar os criminosos (IMPRESA POPULAR, MAIO DE 1951, p. 3).

⁴⁴ Carlos Aníbal Brandão Correia (1922-2010), advogado, deputado pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) de 1947 a 1955.

⁴⁵ Wilson Mascarenhas Lins de Albuquerque (1919-2004), jornalista, escritor e deputado pelo Partido Republicano em 1951.

Possivelmente em decorrência da repercussão dada ao evento na Assembleia Legislativa, o processo protocolado a partir da carta do capitão Honório sob o número 4073/49, em 6 de julho de 1951, ou seja, um ano e dez meses depois, é encaminhado ao agente Manoel Moreira Araújo “para esclarecer tendo em vista a última informação”. No dia 6 do mesmo mês e ano, Araújo se dirige ao diretor do SPI José Maria da Gama Malcher, para informar que “A aldeia dos índios de que faz parte o “capitão” Onório Borges, situada em Belo Jardim, no Município de Porto Seguro, Estado da Bahia, foi destruída pela polícia de Ilhéus, sob o comando do major Arsênio Alves, encontrando-se o dito “capitão” preso incomunicável, em Ilhéus, tendo vindo escoltado de Salvador (CARVALHO, 2009, p.512).

É preciso considerar ainda a narrativa de Baiara, para dizer que a ação policial foi tão violenta que repercutiu e demandou alguma consequência, quando este conta que em torno de uma semana após o início do evento “veio um aviãozinho assim avoando, aí sentou lá na boca da barra. Não tem daquele avião vermelhinho que só pegava dois passageiros? Veio só dois, acho que um tenente e um policial da federal na época. Aí quando chegaram, aqueles policial que fazia tortura, da militar, já foram entrando no pau também”. Segundo ele, sempre reforçando que tudo o que me contava foi ouvido de sua mãe”: “mãe falava!”, essas autoridades chegaram querendo saber “Quem foi que judiou de índio”. Provavelmente esse relato tem a ver com o que conta Bonfim (2018, p.12) sobre ter vindo “uma ordem do governador que era para soltar os indígenas que haviam sido apreendidos. Que era para deixá-los em paz.”

O jovem pataxó afirma ainda, a partir dos testemunhos de seus parentes mais próximos, que os Pataxó a essa altura já se encontravam espalhados por toda a região, que temerosos de retornar à Barra Velha buscaram refúgio nas matas e mesmo nas fazendas vizinhas, cujos proprietários possuíam uma boa relação com os indígenas. Nesse sentido, Oliveira (1985) registra os acontecimentos que se seguiram ao Fogo:

Barra Velha ficou vazia. O mato crescia no meio da rua e no lugar das casas. As roças foram destruídas, ou melhor, colhidas pelo pessoal de Caraíva. Todo o povo foi espalhado pelas fazendas. Havia índio na fazenda do Edgar Caldas de Oliveira, em Porto Seguro. Na fazenda do tenente Rocha, no rio do Prado, chamada Fazenda Perigoso. Na fazenda do capitão Fernandes, em Alcobaça. No rio das Palmeiras, o fazendeiro Anjo Apolon, conseguiu ajuntar muitos índios, porque ele era muito bom e tratava a todos muito bem. Até havia se ajuntado com uma índia, que agora é mulher do velho Júlio, o fazedor de cordas. A maioria dos velhos morreu logo. Não conseguiram recuperar-se daquele infortúnio. O Cosme teve a omoplata quebrada com uma coronhada de fuzil⁴⁶. Uma índia chamada Ana, que estava grávida, perdeu uma criança, porque haviam batido com os pés no peito dela (OLIVEIRA, 1985, p. 33).

⁴⁶ “O Cosme” mencionado por Oliveira (1985) provavelmente é a mesma personagem da qual conta Baiara com detalhes: Aí pegaram esse véio, ele não era índio, era aqui dessa região, parece que era subrinho de Lino, era um nego, era casado com uma índia de Barra Velha. Aí pegaram esse véio, foram lá pro chiqueiro, acho que não

O autor retrata uma aldeia destruída e abandonada por seus donos, cujo maior desafio passou a ser a sobrevivência. Segundo o Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas (2012), devido à violência do evento, em 1957, os Pataxó foram anunciados como um povo extinto, já que o território reconhecido como seu estava então desabitado e aqueles que permaneceram na região, por segurança, não se declaravam indígenas, tal como é contado no extrato do relato de um morador não identificado de Barra Velha:

(...) naquela época, depois que teve aquele fogo aqui em Barra Velha, ninguém queria saber de índio, ninguém queria falar que era índio. Hoje em dia não, que todo mundo quer ser índio...Ah! Sou índio de Barra Velha. Naquela época quem queria ser índio de Barra Velha? Ninguém. (ARAGWAKSÃ: PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL DO POVO PATAXÓ DE BARRA VELHA E ÁGUAS BELAS (2012, p. 30).

Sobre esse difícil período, o líder Baiara conta, já a partir também de suas próprias recordações, que

Os índio se espalharam tudo e daí é por isso que até hoje véve nativo daqui de Barra Velha por tudo quanto é lado, porque com essa coisa aí, eles ficaram com medo! Jesus, se eu voltar pra lá, vai que tem outro fogo? Todo mundo era de lá (...) Logo, logo, ninguém quis voltar não, mais aí passava tempo, passava tempo, voltava um, voltava outro, a gente morava nas mata (ENTREVISTA, 06/08/2019).

Segundo meu interlocutor, esse movimento de retorno acontece em torno de 1960, intensificando-se a partir do início da década seguinte. A despeito disso, conforme reportagem de “O Globo”, de 27 de julho de 1980 (p.13), o SPI concluiu que não “havia mais o problema dos pataxós. Porque simplesmente, eles não mais existiam”. Essa sentença também foi dada mais adiante na narrativa do jornal “O Globo” (23 de junho de 1974, p. 6) já no título da reportagem: “O fim da tribo que recebeu Cabral”, que mostra indígenas “aculturados há séculos”, desprovidos de “valores culturais”, todos “Doentes, mal alimentados, lutando para garantir sua subsistência”. Porém, apesar do decreto implícito no título, a matéria informa que os velhos “ainda lembram das histórias que marcaram o passado” e que “estão utilizando as forças que lhes restam e procurando unir-se para evitar que se complete seu processo de extinção”, além de descrever as ações que estavam sendo tomadas pela comunidade, liderada pelo cacique Tururim, a fim de melhorar as condições de vida e para, segundo o jornal, recuperar a “cultura perdida”.

mataram ele porque já tava com essas duas mulé já presa. Foram no chiqueiro, mataram uma leitoa de mais ou menos uns 30 quilo e jogaram nas costa dele. Aí mãe conta que marraram ele assim com as mão pra tras e foram batendo, esse Porto da Palha ficava longe, mais ou menos daqui nos Guede. Ai ia um puxando na frente e outro batendo atrás , aí quebraram a pá dele, ele tinha a pá seca e mãe falou que foi nessa época (BAIARA, 06 DE AGOSTO DE 2019).

A respeito desse movimento de reorganização, é importante considerar a inferência feita por Carvalho (2009, p.515) de que entre 1961 e 1964, o novo capitão Epifânio Ferreira, juntamente com dois de seus filhos, teria viajado à Brasília para garantir o direito de permanecerem em suas terras, já que em 1961 fora criado efetivamente o PNMP, o que resultou novamente em forte perseguição aos Pataxó. Essa viagem soou como “sinal positivo” para que os indígenas ainda dispersos retornassem, com a permissão de “abrir novas roças na capoeira, desde que a mata virgem não fosse atingida. Porém, a despeito dessa permissão que teria vindo do governo João Goulart, o IBDF empenha-se na tarefa de retirar os indígenas da área agora sobreposta pelo Parque. É o que conta Baiara ao recordar que “em 63 entrou aquele órgão, o BDF, aí quem morava nas mata, aí saiu tudo! Aí veio aqueles guarda: ‘Ah, vocês não pode morar dentro da mata não, cês tem que morar na praia!’ Aí saiu tudo pra dentro da praia”.

Então, apesar da aparente resolução do problema, a implementação do PNMP, iniciada efetivamente após o decreto n. 242 de 20 de novembro de 1961 e toda a perseguição empreendida por seus agentes aos Pataxó, passa a funcionar para consolidar a dispersão provocada pelo Fogo de 51, em decorrência da necessidade de busca pela sobrevivência sob melhores condições. Em relação a esse movimento que ela entende como diaspórico, Rosário conclui que

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

Então, parece-me que o Fogo de 51, se situado em relação a um contexto histórico em que os Pataxó encontravam-se já pressionados tanto pelo estado pela criação oficial do PNMP em 1943, assim como pelo avanço de atividades econômicas cujos interesses esbarravam na presença indígena no extremo sul da Bahia, pode ser lido como um evento limite, o ponto de tensão máxima com os outros não indígenas. Dizer desse modo, não implica assumir nenhuma postura generalizante que polarize os sujeitos envolvidos, pois vimos desde o depoimento dos próprios Pataxó que em algumas situações puderam contar com a proteção de fazendeiros do entorno.

Então, ao mesmo tempo em que o Fogo dispersa os Pataxó que viviam em Barra Velha para outras localidades (muitas dessas já habitadas por esse povo), esvaziando-a ao ponto de os órgãos oficiais terem dado os Pataxó como povo extinto, o “massacre” (como eles o dizem)

atua como um acontecimento, que como tal, funciona como um importante marcador temporal na narrativa dos Pataxó, já que a referência a ele está sempre presente no discurso dos mais velhos e dos mais novos para dividir o tempo em um antes em que todos viviam uma vida coletiva pacífica e próspera; e um depois em que passaram a viver negando suas identidades na tentativa de encontrar novamente um lugar para si. Porém, para além de ser um divisor de águas entre um passado idealizado e um futuro aberto, de incertezas e perigos, se o consideramos um acontecimento, o Fogo, reconhecida sua dimensão traumática, funciona como chão comum para os Pataxó, narrativa partilhada que produz pertencimento, ao passo que liga todo um povo a um território entendido como originário.

Na epígrafe que abre esse tópico, é dessa Barra Velha mítica, simbólica que Kanátyo Pataxó nos conta, uma “terra de areia branca, onde o rio deságua no mar, lugar de campos verdejantes e imensos coqueirais”, onde “o céu é imenso como a areia e o azul do mar”, “um pedaço de mata atlântica onde tem bichos e plantas que não há em outro lugar do mundo”. Poeticamente, o autor nos apresenta uma aldeia mítica, lugar ideal situado em um passado ainda não perturbado pelo progresso e pela ganância dos não indígenas. Então, é quando essa narrativa coletivamente construída se junta às narrativas da dor coletiva de 1951 sintetizadas pelo termo “massacre”, é que Barra Velha se constitui como o “lugar do último encontro de todos os Pataxó”, casa comum, aldeia-mãe, a despeito de todas as contradições.

3.4 “CUMURU: TUDO É TERRA INDÍGENA, É TUDO PATAXÓ” (BAIARA)

Seguindo o fio da narrativa de Baiara, que no intuito de contar sua própria vida evidencia muito mais a história de seu povo, mais adiante chegaremos com ele a Cumuruxatiba, já no final do século XX. O ancião conta que em 1975, aos vinte anos se casou e resolveu “pôr a cangaia nas costas e sair” para “conhecer um pouco do mundo!”, que no espaço de dois anos, levando o irmão Josuel consigo, trabalhou na pesca em Caravelas, de ajudante de pedreiro e na colheita de cacau em Itamaraju, mas que em 1977 sabendo que a situação havia melhorado em Barra Velha, resolveu retornar ao lugar onde nasceu. Em 1986 foram para Coroa Vermelha, logo depois para Mata Medonha, ambas fundadas após o Fogo de 51 por antigos moradores da aldeia-mãe. É no jornal “A Tarde” de 19 de abril de 1991, arquivado pelo Acervo do ISA (Instituto Sócio-Ambiental) que encontro um registro da importante passagem do ex-cacique por Mata Medonha, onde ele mesmo diz que quando chegou havia “cinco famílias e um monte de menino, eu já tinha três! Quando saí de lá tinha 45 famílias. O povo foi chegando, pedindo apoio, eu vendo que era índio mesmo da região, fui conscientizando”. A reportagem registra

parte de um protesto do qual participavam outras lideranças, assim como a fala indignada do meu interlocutor: “Vivemos imprensados por fazendeiros, assistência médica aparece de ano em ano, escola só existe uma e não são dadas aulas todos os dias.”

O ex-cacique se orgulha dessa trajetória de luta em busca dos direitos e diz que aprendeu “andando”, mas que agora só essa disposição não basta, pois, as dificuldades de lidar com a leitura, a escrita e com as novas tecnologias são muitas: “de meus filhos, de minhas filhas pra cá, eles só planta letras no papel, eu só aprendi plantar planta. É bom que o lugar que eles vão eu não vou.” (CADERNO DE NOTAS, 06/08/2019). Ao mesmo tempo em que se alegra com o domínio que hoje seu povo tem dos códigos da sociedade não indígena, queixa-se do excesso de timidez de seus filhos, que segundo sua percepção, apesar de estarem na universidade não têm a mesma disposição daqueles de sua época, a coragem de “andar” para resolver os problemas que vão surgindo: a coragem de Honório Borges.

O retorno de Baiara a Barra Velha ocorre em um contexto em com muitas famílias também retornam, incentivadas pelos ventos de mudança que certamente muito tem a ver com a presença da UFBA, primeiro representada por Pedro Agostinho, já citado nesse trabalho e depois por Maria do Rosário de Carvalho, amplamente referenciada por pesquisadores interessados na história dos Pataxó. Também, em decorrência da implantação do PNMP, a presença dos órgãos gestores como IBDF e FUNAI passou a ser uma constante no cotidiano pataxó, o que também obrigou as lideranças a diálogos cada vez mais intensos com o poder público, no sentido de garantir a permanência no território. É possível deduzir que nesse período, a partir do contato com os pesquisadores da Universidade e com indigenistas da própria FUNAI, a consciência sobre direitos passa a tomar uma dimensão cada vez mais ampla. Porém, ao mesmo tempo em que os Pataxó se sentem encorajados a voltar para Barra Velha, surge o problema da dificuldade de sobrevivência em um espaço cada vez mais reduzido dada a presença coercitiva dos agentes responsáveis pela gestão/fiscalização do PNMP, de modo que a partir da década de 70 as retomadas são intensificadas em toda região. Joel Braz conta sobre esse período em que seu povo, para sobreviver, como que cometia delitos dentro de seu próprio território:

Aí foi que a coisa piorou para os índios. Porque os parentes nem podiam mais ir ao mangue pegar caranguejo ou qualquer outro tipo de marisco. Nem caçar nem pescar. Até a piaçava era proibido. Tínhamos que tirar a piaçava à noite e ir vender de madrugada em Caraíva. E vivemos nessa situação por muitos anos. Os índios viveram muito tempo sofrendo essa repressão pelo IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal). Sem poder pegar frutas, sem poder caçar, sem poder pescar. Na verdade, não se podia fazer nada. (PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 24).

Sobre esse período, trago ainda o depoimento da anciã Vicentina, de Barra Velha, dado à representante do jornal “O Globo”, Maria Eustáquia de Oliveira:

Os guardas do Monte Pascoal (...) muitas vezes desciam à aldeia, queimavam as plantações nos capoeirões ralos, batiam na gente, ameaçavam queimar nossos “kijemes” (casas). Chegavam até mesmo a atirar nas crianças e a provocar nossos homens para a briga. Hoje, não temos nada de valor, tudo foi arrancado por eles, que só deixaram nossa gente em paz quando a Funai mandou pra cá o novo chefe do posto, Leonardo Aparecido Machado.

Até hoje as mulheres da aldeia têm pavor dos guardas e de qualquer pessoa fardada. Ana, uma delas, ficou tão aterrorizada que se embrenhou na mata e vive afastada da aldeia. Ela sempre foge de sua choça para a floresta que percebe, por perto, a presença de qualquer *indiri*. (O GLOBO, 23 DE JUNHO DE 1974, p. 6).

Os relatos dão conta de “momentos trágicos”, conforme diz a responsável pela matéria, que, de algum modo impulsionaram a luta pelo território cada vez mais exíguo. Esse movimento por direitos só tem lugar em Cumuruxatiba bem mais tarde, possivelmente devido aos arranjos feitos na relação com a comunidade local, formada por brancos vindos especialmente dos estados do sudeste, assim como de famílias negras que sobreviviam sobretudo da pesca. Tais arranjos permitiam uma permanência possível, apesar da precariedade das condições de vida. É importante dizer que a ocupação da vila e de seu entorno se deu em período anterior ao Fogo de 51, de modo que, ainda que famílias escorraçadas pelo evento tenham se refugiado ali, não se pode atribuir somente a esse evento a ocupação ou reocupação desse território. Tanto é que Wied-Neuwied (1940) faz mais de um registro da presença pataxó na região já no início do século XIX, como o que se segue:

Aí permaneci uns poucos dias e tive oportunidade de visitar choças dos Pataxó na mata, bem recentemente abandonadas; conduziram-me até lá alguns índios de Comexatiba, (...). Os índios do lugar vivem do produto das plantações, da caça e sobretudo da pesca; razão porque, no bom tempo, são vistos freqüentemente em canoas, pelo mar. Voltam com grande quantidade de pescados, e em volta das choças, espalham os cascos, os crânios e os ossos das enormes tartarugas” (WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 218).

O viajante fala de sua estadia na casa do inglês Charles Frazer e a fazenda a qual se refere provavelmente é a fazenda Caledônia, criada em 1808 em terras concedidas pelo estado, nas quais evidentemente já habitavam povos indígenas, entre os quais os Pataxó, que também faziam parte do contingente de mão de obra escrava utilizada pelo estrangeiro com o incentivo do poder público. Em carta enviada ao governador da Capitania da Bahia, Frazer relata o andamento dos seus negócios, evidenciando sua engenhosidade pacífica para atrair os Pataxó para a fazenda, ao mesmo tempo em que sugere a possibilidade de uma ação violenta contra estes,

tanto pelo número de pessoas do seu lado, quanto pela quantidade de armas, conforme se lê no trecho da carta abaixo:

Os gentios bárbaros até o número de 20 saíram aqui no dia 16 do corrente mês, armados com arcos e flechas, ficando perto dentro do mato uns 80 mais, porém como viram aqui maior número de gente trabalhando e uma prevenção formidável de armas se manifestaram em busca de paz. E com animo de estimular-lhes a sair do mato em maior número eu lhes correspondi com toda demonstração de amizade possível com gente de cuja língua nenhuma palavra entendia, pois eram da nação Pataxó, que é a mais numerosa e guerreira de todo o Brasil, depois dos Botocudos. (FRASER, 1811 - JORNAL DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRAZILEIRO, 1846, p.449, *apud* SOTTO-MAIOR E GAIA, 2015, p. 200-201).

É interessante lembrar que em 1755, havia sido criada também a Vila de Prado sobreposta à aldeia existente às margens do rio Jucuruçu, (provavelmente uma aldeia entre várias outras nesse território) refúgio de povos indígenas afugentados pela violência das frentes colonizadoras sobretudo em Minas Gerais e Espírito Santo. Para agravar ainda mais esse quadro desfavorável aos indígenas, a partir de 1808, com o estabelecimento da família real no Brasil, a professora Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982) afirma que as disputas por terras foram consideravelmente acentuadas:

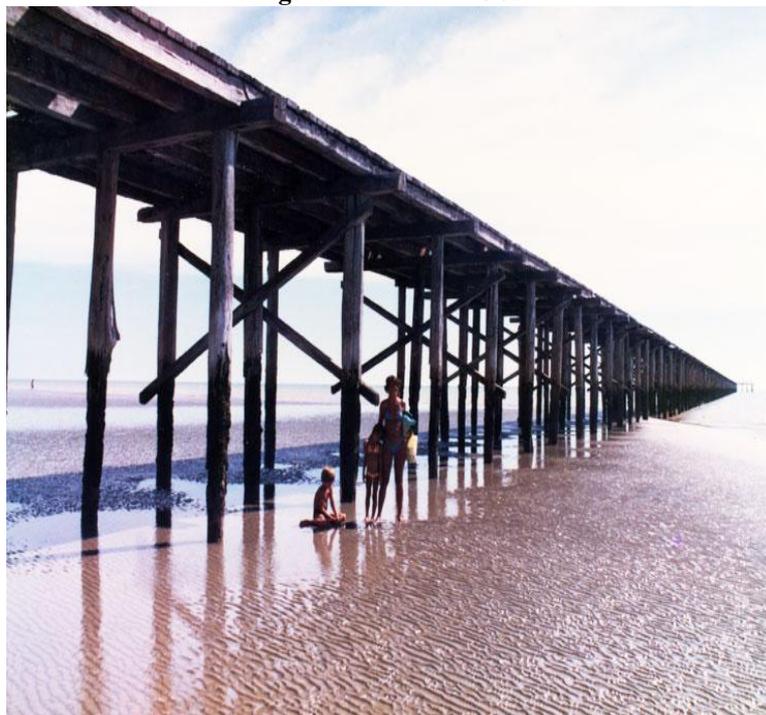
As causas desse fenômeno podem ser encontradas no fato de novas levas de imigrantes se instalarem no país. Também os estímulos econômicos gerados pela capitalização e dinamização dos setores produtivos e comerciais com os novos investimentos e as novas modalidades de relações internacionais estabelecidas foram de grande influência, mas, o que convém ressaltar, mais uma vez, é que a dinamização da economia alterou o caráter “pacífico” das relações interétnicas, instalando o estado de guerra entre as comunidades indígenas e os colonos apoiados pelo governo. (PARAÍSO, 1982, p. 135).

A afirmação de Baqueiro (1982) encontra correspondência na presença de Frazer em Cumuruxatiba, com permissão para explorar a terra e seus recursos, para escravizar as pessoas, a saber, negras e indígenas, e mais tarde também na figura de John Gordon. Segundo a professora Maria Geovanda Batista (2003, p. 261), este último recebeu a posse da fazenda das mãos do inglês para continuar a atividade madeireira, mas que para além disso, foi o “divulgador da presença do minério da monazita no litoral do município de Caravelas e Prado”. Em publicação oficial, em 1895, o estadunidense é “reconhecido foreiro de tres leguas de terras ou terrenos do extinto aldeamento dos Indios de coromuchatyba neste município (Cota: Salvador: APEB /República/ Solicitações e pedidos de medição de terras construções e outros: maç.: 2900. Cx.2295. N.o FUNDOCIN: APEB/REP -----). Identificador Numérico: 00130). O documento

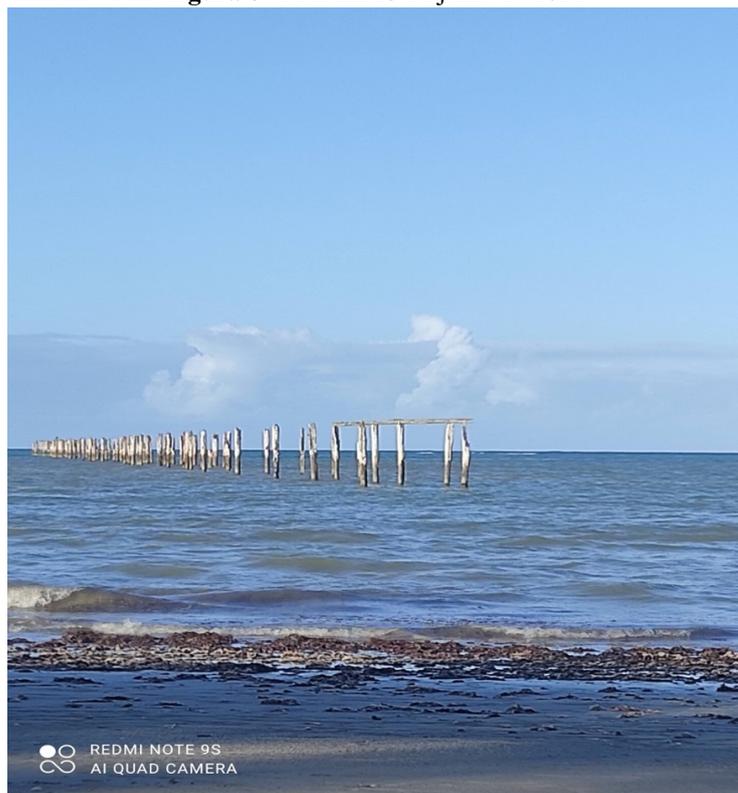
comprova o que é defendido pelos indígenas quanto a sobreposição de seu território pelos empreendimentos de Frazer e Gordon. Apesar da data do reconhecimento, Batista (2003) informa que Gordon começa a exploração a partir de 1884, mas que a comercialização começa a perder força em 1913, chegando a ter a exportação proibida em 1951. Em 1990 a atividade foi definitivamente encerrada.

Um acontecimento a ser destacado nessa história é a construção do píer de Cumuruxatiba no final da década de sessenta, que mesmo em grande parte destruído, especialmente pela ação do tempo, permanece ainda hoje como referência importante para a vila, uma atração turística. No passado, ele foi a solução para resolver os problemas de escoamento dos minerais estocados na Usina de Cumuruxatiba para os mercados consumidores através do transporte marítimo. O Relatório Final Projeto Cumuruxatiba da Comissão nacional de Energia Nuclear (CNEN) afirma que “Este entrave foi praticamente transposto com a construção em Cumuruxatiba de um terminal marítimo de embarque, com capacidade – de atracar navios de médio porte” (1972, p. 37). No blog do Núcleo de Estudos do Meio Ambiente em Cumuruxatiba encontro uma foto do píer de 1985, comparada a outra de 2006, em que a Organização Não Governamental (ONG) trata-o como um importante monumento histórico que precisa ser restaurado, antes que não sobre nada mais dele:

Figura 7 - Píer em 1985



Fonte: Disponível em: <http://pierdecumuru.blogspot.com/2006/09/recuperar-e-conservar.html>. Acesso em 19 de outubro de 2020.

Figura 8 - Píer em 13 de julho de 2021

Fonte: Arquivo da autora.

Na narrativa de dona Maria Lúcia, filha de dona Luciana Ferreira e Manoel Santana, acrescentei a informação de que o terminal era também usado para o transporte da madeira explorada na região. E que, para além de suas funções práticas, sua construção já implicou impactos significativos sobre a população local, que em decorrência da presença de um contingente antes inexistente de possíveis consumidores, se reorganizou para atender às novas demandas que surgiram desse afluxo, ao mesmo tempo que a Vila se tornava cada vez mais visível e cobiçada pelos investidores de longe. Podemos citar como exemplo dona Luciana que, conforme será melhor dito adiante, aproveitando o que se mostrava como oportunidade, passou a comercializar produtos que ela mesma fabricava.

Esse período ficou marcado como a época da “areia de ouro”, referência não só ao brilho provocado pela presença da monazita na areia, mas também às riquezas que passaram a ser geradas a partir dela. No entanto, é interessante notar que o relatório da CNEN deixa ver que entre os minérios explorados em Cumuruxatiba, a monazita e o zircão, foram apenas subprodutos do mineral mais nobre, a ilmenita, cujas jazidas eram economicamente mais significativas. É preciso ressaltar ainda que nesse contexto de aparente progresso, onde “Em 1970, a Usina de Cumuruxatiba produziu 13.441 toneladas de ilmenita, 246,78 toneladas de monazita, 158,94 toneladas de zirconita, e 1,4 toneladas de rutilo”, e que “Os estoques de ilmenita existentes no

pátio da Usina alcançavam no final de 1970, 85.185 toneladas” (CNEN, 1972, p. 43), o principal segredo para o lucro da empresa era a utilização de “métodos rudimentares” e “custos relativamente baixos de operação” obtidos através da exploração de trabalhadores mal equipados e sobretudo mal remunerados” (CNEN, 1972, p. 47-48).

Outra paisagem para a qual devemos olhar se queremos narrar ao menos precariamente a história dos Pataxó do TI Comexatibá é aquela da importante passagem de Júlio Rodrigues pela Vila, madeireiro e explorador de minério, irmão de Teodomiro Rodrigues, comerciante ferido no Fogo de 51 que morou em Cumuruxatiba até 1948. Segundo Sotto-Maior & Gaia (2015, p. 49) foi em janeiro de 1930, durante um período de férias com a família, que o mineiro de Teófilo Otoni, se deparou com a oportunidade de comprar a fazenda “Comuxatiba” e seguir com o negócio já em andamento, a exploração da madeira e de minérios já iniciada por Fraser e Gordon, embora na argumentação feita pela defesa de Catarina Azevedo Pompeu de Souza na ação judicial de número 3211-77.2013.4.01.3313, afirme que Rodrigues adquiriu as terras em 11 de novembro de 1929. As autoras ressaltam que “O momento era de crise econômica, gerada pelo plano econômico de Getúlio Vargas, que com a baixa do café provocou o empobrecimento de muitas famílias. Aquelas que resistiram se viram obrigadas a diversificar seus investimentos”, como foi o caso de Rodrigues.

Sobre esse acontecimento Batista (2003, p.252) traz um trecho retirado do livro *Júlio e Alice*, escrito por uma das filhas do casal em homenagem aos seus vinte cinco anos de casamento:

Papai continuou sozinho em Teófilo Otoni. Quando as férias chegaram, ele resolveu passá-las conosco em Cumuruxatiba. (...) A viagem foi difícil, mas lá chegamos ficando na gerência, (casa antiga) feita pelos estrangeiros que beneficiavam a areia monazítica. Adoramos o lugar, os córregos, o coqueiral, o luar, o céu estrelado, sem luz elétrica para diminuir a beleza e a casa ampla com uma varanda gostosa e fresca. A gerência ficava juntinha da barra do córrego e em dias de maré cheia era lindíssimo o panorama. Na fazenda existia um povoado de índios pataxós, gente boa e pacata, mas sem estímulo para o trabalho. (MOREIRA, 1980 *apud* BATISTA, 2003, p. 252).

Os anfitriões estrangeiros aos quais Maria José Rodrigues se refere é a família Gordon, o segundo na linha sucessória da exploração de minérios, de quem a essa altura ele já havia comprado a fazenda. Ela segue descrevendo Cumuruxatiba como um lugar paradisíaco de tal forma que mesmo o que poderia se configurar como um problema: a falta de energia elétrica, acaba por compor a paisagem romantizada pintada por ela. Mas o que mais chama minha atenção é a descrição feita dos indígenas: “Na fazenda existia um povoado de índios pataxós, gente boa e pacata, mas sem estímulo para o trabalho”. Já é possível notar na fala estereotipada da

filha, parte do que seria a relação do pai com os Pataxó, ancorada em uma bondade condescendente, prestativa e capaz de construir uma imagem de protetor dos indígenas, tal como podemos observar na narrativa de dona Bernarda, mãe do cacique José Francisco ou Timborana em entrevista dada para a construção do RCID em data não identificada pelas autoras, provavelmente entre 2004 e 2005:

Eu sempre digo pro Zé (fazendo referência ao seu filho Zé Chico), eu era menina, mas alcancei quando um homem apareceu pra zelar dos índios (...) ele fez a medição e demarcou o Patrimônio dos índios que tem a divisa do Prado com Cumuruxatiba, pra lá do Japara, até no Imbassuaba. Ele zelava de muito índio por aí, não tem mais homem bom assim. Ai teve uma festa... Ele foi embora e fez uma festança, chamou os índios e deu um papel dizendo que agora o Patrimônio era dos índios (SOTTO-MAIOR E GAIA, 2015, p. 50).

Se considerarmos a relação de escravidão estabelecida com o primeiro explorador estrangeiro, possivelmente também com o segundo, e juntarmos a isso a afirmação de Sotto-Maior e Gaia (2006) de que Júlio Rodrigues mantinha uma relação “amigável” com os indígenas, que utilizava-os “como mão-de-obra nas plantações de coco de sua fazenda, na retirada de areia e nas serrarias de sua propriedade”, podemos então afirmar que esse tipo de associação, também em certa medida vantajosa para os Pataxó, tinha como consequência a manutenção de um negócio lucrativo, dado o baixo custo do trabalho, e a ausência de eventuais problemas que um tratamento mais duro poderia trazer. Arrisco dizer ainda que relatos em que Rodrigues é pintado à moda de um herói ficaram circunscritos à geração de dona Bernarda, os mais jovens compreendem que o que havia era na verdade uma relação de exploração, em que seus antepassados trabalhavam pesado, em suas próprias terras usurpadas, em troca de itens básicos de sobrevivência, como alimentação e alguma roupa.

Em relação ao “patrimônio” mencionado pela mãe de Timborana, este refere-se ao “Patrimônio dos índios” que segundo o RCID “vai da boca do rio Imbassuaba, ao norte, até próximo à região do rio das Ostras”. Em outra entrevista, ela conta de um tempo anterior à chegada do Consórcio Brasil-Holanda no final da década de 70, em que “tinha muita fartura de peixe na praia, polvo, tudo a gente chegava ali, não precisava a gente sair lá fora no mar não, pegava aí em terra mesmo, peixe chegava pular” (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 6), para acrescentar sentida que “hoje” eles “não tem mais nada”. Ao dizer dessa maneira, ela afirma que em algum momento eles foram donos das terras que tentam reaver, para isso a anciã é contundente ao dizer que “Essas matas aí todinha é do patrimônio de Cumuruxatiba, do Riacho das Pedras até o Riacho das Ostras, é lá que é a divisão daqui, essa mata toda é de Cumuruxatiba, eles dizem que não são as nossas terras, mas tem a medição do patrimônio”. Mais adiante ela

informa: “os brancos” chegaram e “acabaram com tudo, cortaram mata, cortaram tudo. Os marcos daqui que eram do patrimônio foi tudo cortado”.

Sotto-Maior e Gaia (2015) deduzem a partir de depoimentos que coincidem com o de dona Bernarda, que Rodrigues, ao mudar-se para o Rio de Janeiro em 1970, “demarca” informalmente uma área que teria sido “doada” para uso dos indígenas, como demonstração de cuidado e proteção. Elas informam ainda que mais tarde, por volta de 1980, parte dessa área teria sido destinada à reforma agrária, tanto é que o cacique Baiara relata que quando participou da primeira tentativa de retomada no ano 2000 na Barra do Kaí, juntamente com mais quinze famílias, foi confrontado pelo “povo do Modelo” que reivindicava a posse da área. Segundo ele, no lugar “que era só imbuí e sapé”, não havia nada plantado, nenhum tipo de trabalho que justificasse a posse da terra que incidia sobre o “patrimônio dos índios de Cumuruxatiba”.

Após a partida de Rodrigues para o Rio de Janeiro, tem início um novo ciclo em que as empresas de reflorestamento começam a atuar na região, impondo novas relações, ainda mais predatórias e possivelmente mais violentas que aquelas que as precederam, já que exigem para si porções de terra ainda maiores que as exigidas pelas atividades anteriores. Era a chegada devastadora do eucalipto na região, recoberta de uma forte campanha que exaltava as benesses dessa economia, enquanto de outro lado ecoavam vozes solitárias como a do padre José Koopmans, ativista que denunciava os danos ambientais e sociais que seriam causados por essas empresas que traziam como principal argumento a geração de emprego, o progresso representado pelas cidades, o atraso a ser superado, cujo maior símbolo era o campo.

Importante ressaltar ainda que essa nova atividade chega com o apoio do governo federal, na época Ernesto Geisel, bem como dos governos locais⁴⁷. O então presidente firma acordo com o governo japonês, abrindo um ciclo de uma economia que persiste até hoje na região, malgrado todos os prejuízos e conflitos fundiários causados em decorrência da exploração predatória desse negócio. Uma das consequências imediatas foi a criação da Flonibra S.A., do

⁴⁷ Sobre esse apoio, Koopmans nos afirma em artigo produzido a partir do livro homônimo “Para além do eucalipto” que:

No fim da década de 1960, o governo federal iniciou uma política de apoio e incentivo ao “reflorestamento”. Nos últimos anos desta década foram sancionadas várias leis que viabilizaram um novo código, além de inúmeras portarias do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), facilitando esse ramo da agricultura. Finalmente, “reflorestar” é uma atividade agrícola e, concretamente, em nossa região, é uma monocultura com eucalipto, que não tem nada a ver com *reflorestar*. Na mesma época havia um alarme da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) com relação à escassez de celulose no mundo, devido tanto ao crescimento populacional quanto à incapacidade da oferta de matéria prima florestal existente face a estrangulamentos naturais nos países produtores das zonas temperadas do planeta. Ou, com outras palavras, a FAO fazia um “convite e alerta” aos países com clima tropical para que ficassem atentos ao sinal verde que seria dado no tocante ao setor da matéria prima de celulose (KOOPMANS, 2006, p.7).

Grupo Vale do Rio Doce em associação com empresas japonesas. A empresa cujo acionista principal é o governo brasileiro, chega em Cumuruxatiba ao mesmo tempo que a Sociedade Anônima Brasil-Holanda Indústria (BRALANDA) conforme podemos depreender a partir das narrativas dos indígenas. Sobre esse período, Rita de Oliveira, professora e liderança da aldeia Kaí oferece um rico panorama, durante diálogo construído a partir do aplicativo *WhatsApp* em 03 de junho de 2020:

Eu tinha oito para nove anos, eu nasci em 1972. Foi na época que o pessoal de seu Toninho⁴⁸ foi tirado de onde a gente tá, bem lá pra dentro e jogado aqui nas calçadas de Cumuru. Mentira que já tinha casa pronta pra eles e jogou aqui na rua. Aqui era só pesca, não falo nem caça mais, e o trabalho da agricultura: mandioca, feijão, milho, abacaxi, esses negócio. E muitos foram pra essas roças que era dos Quati. Na época seu Jonga também foi expulso de Juerana e vieram pra aí, pra perto desse rio do Peixe. Foi nessa época que expulsaram seu Toninho e expulsaram a gente de lá, aí eu já era nascida. Eu era pequenininha ainda. Aí foi quando a gente chegou em Cumuru que foi aquele caos, não tinha casa nenhuma, aonde jogaram a gente ficou e fez a casa, nesse tempo não tinha nada, esse negócio de documentos. Antes da gente não tinha ninguém não, tinha um pingão de gente que era dos Silva, dos Guedes, inclusive meu pai verdadeiro que morreu quando eu tinha nove anos. O muito que tinha aqui era umas quatro famílias. Como a gente era muito tomou conta, aí ficou mais de umas vinte famílias. Nesse tempo muita maldade acontecia. Os caminhoneiros que passavam para carregar madeira largava aqueles pneus na entrada. Bita levava a gente, eu ia mais Fia, pra catar guaiamum, já levava fósforo, panela, aí já botava água no fogo e ela ia arrancar caranguejo, lá mesmo a gente comia e ela trazia uns pra trocar por farinha, feijão, esses negócios. Quando os caminhoneiros vinham, lá na Embassuaba ela sabia, ela vinha lá de dentro do mangue nas carreiras e mandava a gente apagar o fogo e ficava esperando o caminhão passar, porque eles estupra e fazia o que queria quando encontrava uma pessoa assim indígena (...) Eu me lembro que ela botava o ouvido no chão e escutava a zoadá do caminhão, eles passavam muito (...) Aí quando saíam, deixavam sacolas com trem dentro, aquelas latinhas de salsicha que a gente pegava pra fazer copo, caneco pra beber água, aquelas lata de óleo que a gente pegava pra cozinhar. Eles largava aqueles pneu velho e a gente vinha empurrando. É desses pneu velho que papai fazia gamela, fazia sandália pra gente. Quando a gente chegava eu saía com a corda de caranguejo pra vender, eu tinha de oito para nove anos. Quando eu não vendia, aquelas pessoa que tinha aqui mais aquelas que vinha chegando, como seu Eurides, me parava pra gente trocar por coisas. A gente trocava por café, açúcar, esse negócio. E roupa a gente ganhava, trazia aqueles pedaço de pano, Bita fazia na mão aquelas saina. A casa que a gente morava aqui na vila era feita de taipa. A família de papai era moto grande. só homem, sete, com suas família. Aquele pedaço que é da Madecon, do outro lado de cá, de fora a fora era tudo a família da gente. Aí foi vendendo e subindo cá pra cima (...). E todo mundo vivia de redar mesmo, mas a gente fez roça aí pra cima, na ladeira perto da represa era tudo roça, do povo de papai e de tia Luciana. O povo da Bralanda eu lembro: eles pra passar mel na boca das pessoas! Meu tio Disturau⁴⁹ foi funcionário da Bralanda. Porque o povo se alvoroçou todo, esse povo de antigamente, se vingava de outra forma, era pegando pra matar mesmo, não era igual hoje que procura a justiça, se vingava era no facão mesmo, era no pau. Então como focaram com medo disso acontecer com eles, que vinha os caminhão, então passou mel na boca de uns, deu emprego a Zé Frágoso, mas isso eu não lembro bem. E tinha tio Disturau. Botaram tio Disturau pra tomar conta perto da bor-

⁴⁸ Antônio Bonfim, liderança também da aldeia Kaí.

⁴⁹ Benedito Carlos de Oliveira

boleta. Colocaram essas pessoas que eles tirou da terra nas bases pra trabalhar. Asunta só! Além de ter tirado da terra ainda colocou pra trabalhar a troco de comida e como a necessidade era muita eles iam (ENTREVISTA, 03/06/2020).

A longa narrativa foi concedida através do dispositivo de áudio do aplicativo *WhatsApp*, para posteriormente ser transcrita para o caderno de notas. Trago-a em meio a esse capítulo por acreditar no potencial das imagens que minha interlocutora, com voz eloquente e emocionada, vai construindo primeiro para si mesma, ao recordar os acontecimentos que empurraram seu povo para a Vila, obrigando-o novamente a conformar outras maneiras de sobreviver em um cenário de recursos naturais cada vez mais exíguos. O período de que fala será retomado adiante na narrativa de dona Maria Lúcia em que esta, se lembra da expulsão de “tio Aurelino”, avô materno de Rita, que morava onde depois passou a ser propriedade da Bralanda, ao mesmo tempo em que também sua família é expulsa, no início dos anos 70. Isso ocorre quando já haviam construído toda uma estrutura identificada com os atuais princípios da agroecologia, em que, sem destruir a mata faziam plantios de árvores frutíferas e de lavouras de ciclo rápido.

Embora dona Lúcia nomeie os invasores como Expedito e Pompeu, enquanto a prima fala claramente nas empresas de reflorestamento, provavelmente a Flonibra e a Bralanda, sintetizada na segunda, talvez por ter um histórico muito mais marcado pela violência contra os moradores das terras que pretendia explorar, é certo que as narradoras se referem ao mesmo período. Para o RCID (2015) é provável que Expedito tenha agido também para desapropriar as terras, para depois repassá-las, o que está em conformidade com a denúncia de Koopmans (2006), de que essas empresas agiam através de “corretores”. Em relação a isso, o que chama à atenção no relato de Rita é a diversificação dos métodos utilizados por aqueles que expropriam os indígenas de seu meio de sobrevivência. Ela explicita que, temendo o povo “de antigamente” que “se vingava era no facão mesmo, no pau”, acabavam oferecendo emprego para uns, para outros uma casinha na vila, de modo a desarticular qualquer perspectiva de resistência individual ou coletiva. Como nos dirá dona Lúcia mais adiante, não eram necessárias nem armas, bastava a coerção do “documento” atestando a propriedade.

Rita conta que sua família foi trazida de caminhão e jogada nas calçadas da vila, e sem a casa que disseram estar pronta para eles, improvisaram moradia na área onde hoje é a Madecom, loja de materiais de construção localizada do lado direito da avenida Principal, há cerca de mil metros da represa. A única vantagem imediata para acalmar a família foi um emprego para o “tio Disturau” como guarda no entroncamento entre a estrada principal e a litorânea que dão acesso à cidade de Prado. Indignada, hoje ela levanta a voz ao lembrar dos fatos e o quanto é inaceitável que os mesmos que tiravam as pessoas de suas terras, fossem os mesmos que lhes

ofereciam esmolas em forma de trabalho, “a troco de comida”, denotando que o arranjo não tinha como consequência nenhum contrato formal de trabalho.

Sobre a presença da Bralanda ela ainda relata, a partir das lembranças da menina na época com “oito para nove anos”, que “Nesse tempo muita maldade acontecia”, referindo-se à ameaça de estupros contra as mulheres indígenas sozinhas, como era o caso de sua mãe na época, que acompanhada das duas filhas mariscava no mangue em busca de guaiamuns, que lhes serviriam tanto de alimento, quanto como produto a ser vendido ou, na maior parte das vezes, trocado por gêneros alimentícios industrializados e de difícil acesso na época, tais como café, açúcar, arroz, entre outros. Com medo da violência que poderia ser cometida contra ela mesma e as filhas, dona Jovita aprendeu, de ouvido no chão, a ouvir a terra para antecipar a chegada dos caminhões, tempo suficiente para apagar o fogo, esconder os sinais de sua presença e, longe da estrada, esperar os homens se refrescarem, comerem e irem embora deixando objetos que transformados se tornavam úteis dentro do contexto cada vez mais urbano no qual estavam inseridos. Com voz embargada, através de palavras interrompidas que dão lugar a outras mais aceitáveis para ela mesma, apresenta o período de enormes privações e fome a que foram submetidos após a vinda forçada para a vila.

Ainda em relação a atuação da Bralanda, Rita conta em trecho não compartilhado da mesma narrativa, que a empresa agia de forma a manipular os moradores, colocando-os em confronto. Como exemplo disso, ela conta sobre os Quati, já mencionados por ela no início da entrevista. Segundo minha interlocutora, a empresa interessada nas terras da família, mandou-a para outra que já havia sido doada a outra família, a de Maria Catarina. Percebendo o engodo, retornam para a fazenda de onde saíram a fim de recuperá-la: “Tiraram eles da terra, mandaram pra outra. Quando chegaram não era nada daquilo, aí voltaram, foi quando aconteceu as mortes”. As mortes as quais ela se refere, foram registradas pelas antropólogas Ana Carneiro e Marta Cioccarri em uma importante publicação sobre as consequências nefastas da repressão no campo. Elas registram que “João Fortunato dos Santos e Hildo Fortunato dos Santos, pai e filho, ambos posseiros na localidade de Cumuruxatiba, município de Prado” foram “mortos em dezembro de 1983, num tiroteio com a polícia, que defendia interesses da Bralanda Reflorestamento”. Além dessa grave denúncia, acrescentam que a “esposa de João Fortunato, após as mortes do marido e do filho, ficou com distúrbios psiquiátricos” (CARNEIRO e CIOCCARI, 2011, p.158).

Par melhor dar conta do que foi a ação da Bralanda, e creio que em certa medida também da Flonibra na região trago à narrativa de vida compartilhada por Rita, o discurso do então

deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores na Bahia (PT/BA), Guilherme Menezes, em discurso de número 008.1.52. E⁵⁰, da sessão da câmara dos deputados:

Após terem as casas incendiadas e as terras invadidas, cerca de 1.000 pessoas passaram a viver marginalizadas, perseguidas por policiais, agentes da justiça e capangas da empresa. Centenas de trabalhadores rurais, homens, mulheres, idosos e crianças, começaram, a partir de 1974, a sobreviver em um estado de não-direito, vítimas de prisões, espancamentos; dez pessoas foram assassinadas, outras estão desaparecidas. Esses atos cruéis e insidiosos, inspirados na tortura, motivaram inquéritos policiais, que estão arquivados, e ações penais, também paralisadas, anunciando a vitória da violência e da arbitrariedade sobre a justiça. No caso do Vale Verde, também conhecido como caso Bralanda, nos surpreendemos ante a ausência do Estado-juiz, indistintamente parcial, moroso, pusilânime, sempre servindo aos interesses do capital, contra quem vive de seu trabalho, e acobertado pelo tradicional coronelismo regional, cuja prática ainda é corrente. A Bralanda, nesta história de bandidos, foi favorecida com a grilagem de terras pertencentes a cerca de 100 famílias. Explorando a atividade de extração madeireira, ocupou imensas extensões de terra em Porto Seguro, Prado e Mucuri, tendo chegado a praticar o extrativismo predatório em quase 40 mil hectares. O absurdo, contudo, é que após anos de luta, com mortes, desaparecidos, tortura, humilhação, continuam paralisados na Justiça baiana, há mais de 10 anos, vários outros processos propostos por grupos de posseiros. (MENEZES, 08 de julho de 2003).

Embora o discurso-denúncia trate especificamente da situação dos posseiros de Vale Verde, é possível inferir a partir dos depoimentos dos Pataxó do TI Comexatibá que a situação foi semelhante quanto às estratégias utilizadas para efetivar o esbulho da terra, inclusive em relação ao apoio daqueles que deveriam defender os interesses dessas populações, os representantes do próprio estado, na figura mais imediata da polícia militar, que, por exemplo, no caso envolvendo a família dos Quati, posiciona-se e age violentamente para defender “ a grilagem de terras” levada a cabo pela Bralanda. Dona Romilda, esposa de seu Gentil de Brito da Conceição, moradores da aldeia Alegria Nova, localizada em área sobreposta pelo Parque Nacional do Descobrimento, sintetiza bem o que significou a chegada da empresa na região: “Nós fomos expulsos daqui pela Brasil-Holanda. Perdemos tudo que tínhamos, queimaram a minha casa, destruíram tudo que a gente tinha plantado. Meu esposo ficou 10 meses corrido, pois eles queriam matá-lo (PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 22).

É diante da falta total de amparo que núcleos familiares como a de Rita, que conforme ela conta, era constituído de mais de vinte famílias, se veem diante da necessidade de começar novamente em um contexto urbano muito diverso daquele ao qual estavam habituados, pois

⁵⁰ Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=3&nuSessao=008.1.52.E&nuQuarto=31&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=15:00&sgFaseSessao=PE%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=08/07/2003&txApelido=GUILHERME%20MENEZES&txFaseSessao=Pequeno%20Expediente%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20&dtHorarioQuarto=15:00&txEtapa=Com%20reda%C3%A7%C3%A3o%20final>. Acesso em 28 de outubro de 2020.

apesar dos poucos moradores de fora, ela afirma citando nomes que na época não eram mais que cinco famílias, o potencial de crescimento de Cumuruxatiba já era evidente, tanto é que “seu Eurides” citado na narrativa já era dono de uma conhecida pousada da vila, a Areia Preta. Minha interlocutora, na época criança de colo ainda, conta que seus parentes foram expulsos dos lugares onde sempre tinham morado e se viram diante de “casa nenhuma”, e acrescenta tristemente: “aonde jogaram a gente ficou e fez a casa, nesse tempo não tinha nada, esse negócio de documentos”.

Rita conta que aos poucos as casas de taipa foram sendo construídas coletivamente, uma para cada família, o que já altera a forma que costumavam habitar os espaços, pois ela mesma conta que antes disso todos moravam em uma única grande casa, onde cada um tinha um quarto espaçoso o bastante para alojar uma família. Além disso, apesar das dificuldades impostas pelo terreno, as famílias expulsas se juntaram para plantar em toda a extensão da ladeira da represa, especialmente cultivos mais fáceis como o da mandioca. Ela conta ainda que com o tempo sua família foi “vendendo, vendendo e subindo cá pra cima”, assim como outras que a princípio ocuparam a rua Principal, pois à medida que chegavam pessoas de fora, interessadas em investir e morar na vila, os indígenas se viam diante da oportunidade de conseguir algum dinheiro para melhorar a vida e iam subindo os morros do Canto Galo e da Fumaça em busca de outros terrenos que pudessem habitar. E a “Vila Índia”, como a apelida a professora Geovanda, foi encolhendo para os Pataxó e se tornando cada vez menos índia.

3.4.1 Entre o passado e o futuro, a “viagem da volta”

Antes de falar da “viagem da volta” empreendida pelos Pataxó de Cumuruxatiba, é preciso melhor situá-la historicamente em um quadro em que reivindicações étnicas e territoriais tomavam lugar no mundo todo. Desconsiderar a história é considerá-la, nas palavras de Pacheco de Oliveira (2012, p.1056) “uma locomotiva, que de modo cego e inexorável atropela as alteridades e engendra os subalternos. O exame de como foram colocados os trilhos e de como foi desenhado o comando da máquina é tido como inútil ou mesmo contraproducente”. E, tomando a imagem do anjo da história de que trata Benjamin (2012) atrevo-me a dizer que desde as possibilidades e forças do presente, diante de um futuro aberto, é possível catar os pedaços do passado que se julgava perdido, inútil, para formar outras configurações indesejadas, subversivas e resistentes, talvez desviar antigas rotas, recolocando trilhos.

Trago aqui a discussão feita pelo antropólogo e historiador estadunidense James Clifford do caso Masphee de Boston, julgado em 1977, em que esse povo indígena, diante da progressiva perda dos direitos sobre a terra, decide reagrupar-se para formar uma comunidade coerente que atendesse aos critérios de indianidade fixados por aqueles que desconsideraram estrategicamente a história, fechando os olhos aos processos da “locomotiva”. Segundo Clifford (2001) diante da exigência de uma continuidade impossível que exigia deles relações de sangue e parentesco, alteridades radicalmente marcadas, marcação de um território e de uma política inequívocas, a “tribo” deu “uma resposta política tradicional”, talvez a única que poderia ter levado aquele povo indígena à vitória anos mais tarde. Contra a narrativa linear da história apresentada no tribunal, de categorias externas segundo as quais os indígenas já não existiam há muito tempo, precisaram mostrar que

As metáforas de continuidade e "sobrevivência" não dão conta de processos históricos complexos de apropriação, compromisso, subversão, mascaramento, invenção e renascimento (...) os índios em Masphee fizeram e se refizeram através de alianças específicas, negociações e lutas. É tão problemático dizer simplesmente que seus modos de vida "sobreviveram" quanto dizer que eles "morreram" e "renasceram" (Tradução da autora). (CLIFORD, 2001, p. 396).⁵¹

Também no México, segundo a antropóloga Julie Métais (2019, p.266) a partir de 1990, grupos de defesa dos direitos indígenas e de outras comunidades tradicionais ou organizações comunitárias ganharam visibilidade, através da articulação com Organizações Não Governamentais (ONGs) locais, nacionais e internacionais, cada vez mais intensas. Tal movimento enfatizava a autodeterminação diante do poder central, desde o acionamento de categorias como indianidade e “communalité”, termo que se reporta a um modo de organização coletiva, regida por uma série de normas e valores bastante específicos e que, sobretudo, está situada dentro de um contexto resultante de um longo histórico colonial. A pesquisadora escreve que

No fim dos anos 80, a preparação das comemorações oficiais do quinto centenário da descoberta das Américas foi a ocasião, em todo o continente, de uma denúncia dessas celebrações e da organização do campo: “500 anos de Resistência indígena, negra e popular”. É em Oxaca, na cidade de Matias Romero, em setembro de 1989, que acontece o Fórum Internacional de Direitos Humanos reunindo organizações indígenas, ONGs e militantes dos direitos indígenas. Nesse Fórum, as organizações decidiram

⁵¹ Las metáforas de continuidad y “supervivencia” no dan cuenta de procesos históricos complejos de apropiación, compromiso, subversión, en mascaramiento, invención y renacimiento (...) Los indios en Masphee se hicieron y rehicieron a sí mismos através de alianzas específicas, negociaciones y luchas. Es tan problematico decir simplemente que sus modos de vida “sobrevivieron” como lo es decir que “murieron” y “renacieron”. (CLIFORD, 2001, p.396).

boicotar as celebrações oficiais previstas para 1992, formulando uma crítica política desse acontecimento “cultural”. A preparação em escala continental das festividades desse aniversário, que funcionou como um verdadeiro catalisador para as organizações indígenas regionais mexicanas, ocasião de sua inserção em redes nacionais e internacionais, pan-indígenas e intercomunitárias (Tradução da autora). (MÉTAIS, 2019, p. 266)⁵².

A campanha mencionada por Métais (2019) tem início na década anterior e toma corpo no I Encontro Latino-Americano de Organizações Campesino-Indígenas, na cidade de Bogotá, na Colômbia entre 7 e 12 de outubro de 1989, em que se reuniram representantes de comunidades e povos indígenas de dezessete países da América Latina e do Caribe, a fim de pensar um projeto que fizesse frente às comemorações festivas do V Centenário do “Encontro de Dois Mundos”. É após articulação intensa, em que outros encontros foram realizados em diferentes países, nos quais, apesar do desinteresse do governo do Brasil, participaram representantes brasileiros, tais como a Central Única dos Trabalhadores (CUT), a Coordenação Nacional das Entidades Negras (CONEN) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que toma corpo a Campanha Continental 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular.

Então é nesse quadro mais amplo que se insere o movimento de luta por direitos já iniciado em Barra Velha, conforme já foi discutido brevemente nesse capítulo. Segundo Pacheco de Oliveira (2012) as décadas de 60 e 70 foram palco de mobilizações pró-indígenas tanto no âmbito nacional, quanto internacional, tanto é que diante de graves denúncias o SPI é extinto em 1967, dando lugar à FUNAI. Cabe dizer ainda que em 1973 foi promulgado o Estatuto Nacional do Índio (Lei 6.0001 / 1973), que entre outras providências, em seu artigo 65, promete que “fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas”, o que obviamente não aconteceu.

Conforme Manuela Carneiro da Cunha (2018) nessa época a questão da demarcação de terras indígenas havia se tornado “tão popular que um adesivo com dizeres era frequente nos carros de várias cidades”. Em decorrência disso, diante da intenção do governo de “emancipar índios” do Nordeste que já se encontravam misturados às populações não indígenas, houve forte

⁵² Á la fin des années 1980, la préparation des commémorations officielles du cinquième centenaire de la “découverte” des Amériques été l’occasion, sur tout le continent, d’ une dénonciation de ces célébrations et de l’organisations de la campagne “ 500 ans de Résistance indigène noire et populaire”. C’est à Oxaca, dans la ville de Matías Romero, en septembre 1989, que s’est tenu premier Forum international sur les droits humains des peuples indiens réunissant des organisations indigènes, ONG et militants des droits indiens. Lors de ce forum, ces organisations ont décidé de boycotter les célébrations officielles prévues pour 1992, formulant une critique politique de cet événement “culturel”. La préparation à l’échelle continentale des festivités pour cet anniversaire que donc fonctionné comme une véritable catalyseur pour les organisations indigènes régionales mexicaines, occasion de leur insertion au sein de réseaux nationaux et internationaux, panindiennes et intercommunautaires. (MÉTAIS, 2019, p. 266)

mobilização de setores da sociedade, em especial de antropólogos, professores e advogados indigenistas, além do CIMI. A aparente liberdade no que concerne à tutela na verdade significaria destituí-los da sua “condição indígena, e, por conseguinte, dos direitos sobre suas terras que desde a Colônia lhes eram asseguradas. Em suma, emancipar os índios era uma forma disfarçada de liberar as terras que ocupavam” (p.431).

Como no México e nos outros países da América Latina e Caribe em 1992, anos mais tarde, as comemorações dos quinhentos anos de “descoberta” constitui-se como o lugar oportuno para tornar visíveis os conflitos presentes, bem como a história do extermínio das populações indígenas e negras, as injustiças e as desigualdades no contexto dos trabalhadores sem terra no campo e dos sem teto nas grandes cidades. É tendo como referência a Campanha Continental 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular, que é projetado o Movimento Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular ou simplesmente Brasil Outros 500, uma clara alusão ao que o movimento trazia em termos de proposição com vistas a outra leitura histórica do “descobrimento”. Ademais, exigia projetos mais democráticos e plurais face ao projeto colonizador e excludente implementado no país, à revelia da existência dos povos indígenas, negros e de outros segmentos alijados de seus direitos fundamentais.

O Brasil Outros 500 opunha-se ao festivo, triunfalista e elitista “Brasil 500 Anos”, fazendo repercutir por todo o país as vozes daqueles que há muito tempo já estavam travando intensos debates, tanto no âmbito local, quanto nacional e internacional, para os quais as comemorações seriam o lugar ideal para tornarem pública sua existência para o país e o mundo. Exemplo disso, é que segundo a professora Helânia Thomazine Porto afirma em sua tese de doutorado os “Pataxós contemporâneos, só foram reconhecidos na mídia nacional e internacional quando um coletivo de indignados, formado por indígenas organizados e demais minorias sociais, ao marchar de Santa Cruz de Cabrália (BA) para Porto Seguro (BA)” (2019, p.54) durante a etapa final da Marcha Indígena que já havia começado no início do mês de abril em diversos pontos do país, e que ao final reuniu cerca de três mil indígenas de cento e quarenta povos na Conferência Indígena 2000.

Os Pataxó tiveram centralidade nesse último momento, em razão de serem os anfitriões. Segundo o pesquisador Lucas da Mata Farias (2018, p. 117) eles prepararam, com muita antecedência, junto com representantes do CIMI toda a estrutura necessária para receber os parentes de todo o país, composta de um “escritório central da Conferência, em uma casa de alvenaria já existente no local; um anfiteatro, sob uma lona, para a realização de plenárias; um dormitório, em uma grande tenda; além de barracas, sanitários químicos e chuveiros pelo local”. Sobre isso, Joel Braz (PATAXÓ DO PRADO, 2007, p.25), conta que o evento colocou as retomadas na

ordem no dia, pois “tínhamos que receber nossos parentes que vinham para o manifesto contra os 500 anos e nós não tínhamos áreas suficientes para abrigar a todos. Foi aí que de imediato retomamos aquela fazenda antes do Parque para os nossos parentes ficarem acampados.”

Após intensas discussões travadas durante a Conferência, em que um grupo de lideranças defendia que o movimento deveria aceitar a proposta de Fernando Henrique Cardoso, que era a de receber vinte representantes indígenas caso desistissem da Marcha, a decisão de manter o evento foi tomada pela maioria, pois para eles, desistir seria decretar o fracasso da campanha e de algum modo, endossar a narrativa da invasão como um encontro pacífico de raças. Braz (2007, p.26) conta a ocasião como o momento também que pôs fim à boa atuação do Conselho de Caciques criado em 1995: “...durante as comemorações dos 500 anos do Brasil, esse Conselho foi manipulado, propinado. O prefeito de Santa Cruz de Cabrália, juntamente com o governo da Bahia (Paulo Souto), comprou os integrantes do Conselho de Caciques.” Porém, como já era previsto, a Marcha não realizou o percurso definido, pois foi interrompida pelas forças do estado, que a todo custo, deveriam impedir os manifestantes de chegarem a Porto Seguro. Para dar a devida dimensão daquele momento, compartilho a imagem abaixo:

Figura 9 - Marcha Indígena no “Brasil Outros 500”



Fonte: Lula Marques. Disponível em <http://memorialdademocracia.com.br/card/protesto-marca-500-anos-do-descobrimento>. Acesso em 18 de junho de 2021.

O homem deitado para impedir os policiais de avançarem é Gildo Terena, do Mato Grosso do Sul, na época com apenas 20 anos. Apesar da cena dramática, a tropa avança sobre o corpo em cruz do indígena no intuito de impedir a realização da Marcha. É também sobre esse evento que Nitynawã Pataxó, educadora e artesã da Reserva da Jaqueira, conta:

Ao chegar na Praia do Mutá, fomos recebidos pela Polícia Militar, onde tropas de choque nos atacavam com bombas de gás lacrimogêneo e atiravam em nossa direção. Começaram a nos espancar e muitos saíram correndo pela praia, pela pista e pelo mato. Um parente Xavante chegou a se ajoelhar na pista pedindo paz, mas foi pisoteado e espancado.

Parecia que estavam iniciando uma guerra e, cantando, as pessoas não conseguem entender, mas dentro da gente ficou marcado. Eu nunca tinha visto tanta violência. Não dava pra ver o céu, de tanta fumaça, muitas pessoas correndo, chorando e apalhado. Por um momento pensei que estava dormindo, mas me enganei porque era realidade. O que me doeu foi quando minha mãe olhou pra mim e disse: - ‘Minha filha, para onde vamos correr?’ Aqueles olhos de dor e medo pelo que sofreu em 1951. Eu mesma, tendo vivido a experiência dos 500 anos, posso imaginar o quanto os mais velhos sofreram dessa história de 1951.

Comemoraram os 500 anos com o nosso sangue, mais uma vez. (NITYNAWÃ PATAXÓ, 2011, p. 55).

Apesar de toda repressão, em torno de todos esses acontecimentos ganhou força um movimento que seria irreversível. Em conformidade com o que o cacique Joel Braz conta em palestra dada no II Simpósio Internacional Sobre Temáticas Indígenas no dia 15 de agosto de 2019 no auditório do Instituto Federal da Bahia (IFBA), as retomadas tomaram fôlego em todo o país e chegaram também em Cumuruxatiba. Braz conta que andou por toda a região do extremo sul da Bahia dialogando com os parentes, explicando sobre os direitos originários dos povos indígenas e sobre as possibilidades presentes de retomada de seus territórios. É nesse contexto que, como mais adiante também tomaremos conhecimento na narrativa de dona Lúcia, que ele chega à Vila para perguntar se os parentes querem “ser índios”. Ser índio nesse caso, não significa se tornar, se transformar em, tem a ver com a decisão de acionar ou não uma categoria política diante da sociedade nacional com todas as suas implicações. Naquele momento o “ser índio” estava imediatamente ligado à necessidade emergente de retomar o território, já que este já se encontrava significativamente reduzido. Arrisco-me a dizer que naquele início de século reduzia-se a quintais na Vila e a algum cultivo em áreas ainda desocupadas.

Para melhor compreender quem era o povo do que depois veio a ser nominado Terra Indígena Comexatibá, trago a fala do cacique Baiara:

Aí eu vinha pra cá e via um preconceito grande com o povo daqui de Cumuru. O povo de Águas Belas falava: Aí não tem índio! Rapaiz, vocês tem que entender que Cumuruxatiba e Barra do Caí é histórico! O pessoal dos Maranhão, dos Guedes, tudo é índio, tudo é histórico, é povo nativo, nasceu e criou ali e esse povo eu respeito! Dona Zabelê veio pra cá mais ou menos em 70/72. Ela morava em Barra Velha. Eu sempre tive essa visão de que por aqui tudo é índio. Quando eu tive no órgão em Salvador da ANAÍ Bahia, um órgão que dá apoio histórico, essas coisas, tem um livro lá que diz que de Cumuru a Belmonte, tudo é terra indígena, é tudo Pataxó. Então, em cima disso é que eu fui sempre amadurecendo meus conhecimentos, não jogando esse povo que mora dentro desse contexto fora. De qualquer forma, tem que abraçar esse povo que as vezes mora aí, mas não conhece e tal, não sabe a cultura (ENTREVISTA, 06/08/2019).

O relato traz pontos importantes para auxiliar na compreensão da história dos Pataxó do T.I. Comexatibá, pois dá a ver o fato de que suas identidades marcadas pelas relações interétnicas estabelecidas desde um longo contato com não indígenas, é posta à prova pelos próprios parentes que, por não conviverem em contextos mais distanciados de configurações mais urbanas, mantiveram um fenótipo mais aproximado de um ideal de pureza racial, embora o próprio cacique ressalte, para afirmar que ser indígena está para além de questões biológicas, que o pai era um homem negro. Além da própria condição de mestiço, outro fator para que o cacique reconheça de pronto a identidade indígena do povo de Cumuruxatiba é o conhecimento histórico, a que teve acesso “no órgão em Salvador da ANAÍ Bahia”, onde tomou conhecimento sobre um certo território originário. É a partir desse contato com os movimentos indígenas e indigenistas que o ancião conclui que não se pode desprezar os parentes que vivem em contextos urbanos, que “conhece e tal, não sabe a cultura”.

Após os diálogos mencionados, a primeira retomada acontece na barra do rio Kai, no território então sobreposto pela fazenda Boa Vista registrada como propriedade de Victor Dequech, no dia quatro de abril de 2000, de onde foram quase que imediatamente expulsos por pistoleiros contratados pelo fazendeiro. Após essa primeira tentativa da qual trataremos a partir da narrativa de dona Jovita em diálogo com a de outras lideranças, seguiram-se outras também malfadadas. É diante dessa situação de violência e vulnerabilidade evidente que, anos mais tarde, os Pataxó de Cumuruxatiba decidem retomar a área sobreposta pelo Parque Nacional do Descobrimento (PND), compreendendo que por ser uma área administrada pelo governo federal, era por consequência deles, como é possível ler no relato de Baiara: “Ah, tem o Parque do Descobrimento aí que é do governo! Aí falei: Esse daí que é nosso!” (ENTREVISTA, 06/08/2019). Então, após tentativas reprimidas duramente por grupos armados, é que os indígenas estrategicamente, em 2003, adentram ao PND para reivindicar seu território tradicional. Não se pode desconsiderar ainda que nesse ano foi empossado o primeiro presidente de um partido de esquerda após a redemocratização, portanto mais comprometido com as questões da ocupação da terra pelos pobres⁵³.

⁵³ No livro “Kijêtxawê Zabelê: Aldeia Kai” (2019, p. 24) é compartilhada a carta de D’Ajuda Divina de Oliveira Santos ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva, escrita em 23 de agosto de 2018, ano em que este foi encarcerado para não concorrer como favorito à presidência da república, em um processo que depois provou-se ser fraudulento. Transcrevo o trecho que mostra de algum modo as relações estabelecidas a partir de 2003, apesar das justas críticas que devem ser feitas: “Fico feliz por você olhar por nós indígenas e também pela população de baixa renda, te admiro muito espero que continue assim. Espero que seu retorno seja triunfal, sei que vai ajudar muita gente ao sair desse lugar onde você não deveria estar”.

Por fim, o procedimento de demarcação do T.I. Comexatibá, antes Cahy-Pequi, inicia-se em 2004, Sotomaior é designada para proceder com os estudos de identificação e delimitação. Interessante dizer que o grupo de trabalho (GT) contou com a importante colaboração de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, tanto no acompanhamento dos trabalhos de campo quanto no fornecimento de fontes que fortaleceram sobremaneira o documento. Em 2007 foi entregue uma primeira versão do relatório, ao qual viriam se juntar posteriormente outras informações mais técnicas, bem como partes de narrativas sobre a ocupação territorial. Após cerca de oito anos, exatamente em 15 de agosto de 2015, foi publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia (Ano XCIX, n. 21756, p. 2-6) sob o Despacho de número 42 de 22 de julho de 2015 a aprovação do RCID reconhecendo o T.I. Comexatibá, compreendido numa superfície de 28.077,3010 hectares, em um perímetro de mais ou menos 129 quilômetros.

Hoje, cerca de seis anos após essa publicação, a T.I. compreende dez comunidades: Cahy (grafia utilizada pela FUNAI), Gurita, Pequi, Tibá, Dois Irmãos, Alegria Nova, Monte Dourado, Mucugê e Tawá, totalizando cerca de 1.152 indivíduos organizadas em 391 famílias. A mais populosa delas é a aldeia Tawá, com 340 pessoas, a menos numerosa e também a de acesso mais difícil é a Alegria Nova, com apenas 27 membros cadastrados. Os dados em questão foram fornecidos pela Coordenação Regional do Sul da Bahia – CRSB, que ao encaminhá-los informou que são atualizados com frequência com base nas informações da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, mas salientando que diferem substancialmente quanto aos números encontrados em outra tabela produzida em 2016, cujas informações foram enviadas pelas comunidades. Porém, longe de representar um problema a ser resolvido, a discrepância apenas mostra que há também nas comunidades moradores que não necessariamente estabelecem residência permanente, o que acaba por causar essa diferença entre fontes, mas que não compromete seriamente as políticas de atendimento.

4 DONA LÚCIA: FILHA, COMPANHEIRA E TESTEMUNHA

Depois do Fogo, mãe mais pai não foram pra longe de Barra Velha não, ficaram ali perto mesmo, bem pertinho. Esses nome eram os índio mesmo que botava, nem existia mesmo. O nome do lugar era Angelim. Aí veio uma família chamada Siquara, que tinha condições, e expulsaram eles de lá, dizendo que as terras era deles, e expulsaram eles de lá, mandou que saísse todo mundo de lá. E tinha mais família, os parente de pai: mãe, tia, tio, que morava tudo por ali teve que vir embora pra beira da praia. Deixaram plantio, foi lá que até antes uns dia que ele tava pra morrer, uns dois dias antes, ele falou com a gente, falou comigo assim: é minha filha se eu tivesse aquela terra lá do Angelim, se não tivesse tomado a nossa terra, hoje eu ia deixar vocês com uma herança boa, porque tinha muita coisa, era um pedaço de terra bom e tinha muita coisa que eles tinha plantado, mas eles tomaram da gente. E de lá eles vieram para Corumbau e a família deles vieram também pra beira da praia, tudo eles botava um nome naqueles lugarzinho, eles chamavam Pedra Preta. É tudo Corumbau, só que é mais pra cá, Corumbau lá na ponta, tem a aqui no meio, depois a Pedra Preta que hoje nem tem mais. Acho que eram eles mesmo que colocava os nomes, Juerana mesmo nem tem mais. Lá em Juerana já tinha eu e Damião. A gente foi batizado em Caraíva, lá não tinha nada. Na beira da praia a gente vivia da pesca, nessa Juerana era muito difícil, eles tinha comida, porque eles criava, plantava, mais assim, sobre a roupa, as coisas de casa era difícil, não tinha colchão, não tinha nada, tanto que Zeca⁵⁴ falou que quando eles morava lá em Juerana, eles ia lá pra Corumbau pegar praça, e ele também pescava com pai. Aí quando eles voltava, pai chegava, pegava o peixe e dava tudo pro povo lá, pros pescadores que ajudava ele, pegava e distribuía aquele peixe ali e vinha pra casa só com o de comer. Pai era assim. Zeca disse que foi vendo aquilo ali e foi vendo que as menina não tinha roupa, Nequinho mais Jolinda, tudo sem roupa, as meninas já maiorzinha e não tinha roupa. Ele ficou olhando aquilo, que as meninas não tinha mais roupa, ele falou assim, Zeca ainda novinho, ele falou assim: “mãe, eu agora não vou mais dar o meu peixe pra pai” e ele via que ia os tropeiro, que ia fazer as troca lá em Corumbau, que passava por lá, aí aqueles tropeiro trocava e o peixe que o povo salgava eles levava, levava o peixe salgado. E pai nem chegava a salgar, pai dava tudo *(nesse ponto ela levanta a voz como na primeira referência)*, era assim. Aí Zeca falou assim pra mãe: “Eu não vou dar meu peixe pra pai mais não, o meu peixe eu vou separar dele, eu vou salgar meu peixe pra quando os tropeiro passar aqui eu vender meu peixe, eu vou pegar o dinheiro, porque desse jeito não dá, as meninas não tem roupa, precisando, ele também sem roupa. Aí mãe falou assim: “ô meu filho, é você quem sabe, o peixe é seu...” Aí foram pescar, quando chegou, ele comprou o sal, foi salgando o peixe dele e guardando. Quando os tropeiros passaram ele vendeu e conseguiu um dinheirinho e foi em Caraíva comprar, porque lá vendia tecido, aí comprou aqueles paninho, aquela chita né? *(risos)*, aquela chitazinha que era a mais barata, comprou e trouxe pra fazer os vestidos pra Nequinho mais Jolinda. Mãe mesmo que fazia, fazia as camisa pra eles também, os calção, era tudo igual. Nequinho mais Jolinda acham graça, hoje que elas acha graça, porque tudo era igual, a camisa e o calção, e os vestidos delas tudo igual igual também. Daí Zeca foi vendendo o peixe dele, comprando as roupinha dele, comprando os panos pra fazer as roupas, mas ele diz que a vida era difícil, era muito difícil assim.

Depois vieram para Corumbau, moraram em Corumbau (de Juerana) e foi de lá que meu tio, que era tio Aurelino, que era marido da minha tia, irmã de pai, Buru, que é a mãe de Jovita trouxe eles pra cá. Eles já moravam aqui, tio Aurelino gostava muito de pai, aí ele foi lá em Corumbau e falou com pai: “Manoel vamos embora pra Cumuruxatiba porque lá você tem terra pra plantar, em Corumbau não tinha, só era pesca. Pai gostava de plantar também, ele era acostumado a plantar, lá em Corumbau era só areia. Aí mãe disse que ele falou isso com pai: “ô Manoel, tem muita terra, você vai poder plantar”. Aí pai falou: “então eu vou pra lá!”. Aí vieram pra cá. Eu lembro que a gente

⁵⁴ José Fragoso, cacique da aldeia Tibá.

morou ali, hoje é tudo fechado, o pessoal antigamente falava que era da Bralanda, era tio Aurelino que morava ali. Aí quando Expedito e Pompeu que é o pai de Catarina chegaram, eles tinha tudo plantado, mangueira, côco. É ali onde é o Rio do Peixe, perto da ponte onde a gente passa e tá tudo fechado, ele que plantou aquelas mangueira, jaqueira, tudo ali. A gente morou ali também, mas aí a gente mudou pro Rio do Peixe e lá ficou, pai começou a botar as roça, pescava, mãe começou com os artesanatos dela, esteira, chapéu (era anos 70 mais ou menos). Nessa época não tinha nada, aparecia um pessoal de vez em quando, lá de Itamaraju e ficava lá no rio do Peixe, nessa época eu era adolescente, tinha 10, 13 anos, aí foi quando Pompeu chegou aqui mais Expedito. Nessa época pai já tinha as roça que ele plantava, pescava, não tinha a vida boa, mas tinha as coisas, pelos menos comida não faltava, porque tinha peixe, ele fazia o mundé e pegava muita caça, ele chegava com uma cacá pendurada na frente e outra atrás. Não tinha as outras coisas, mas mãe fazia saco de farinha, beiju, a gente passava a semana assim. Assim apareceu esse Expedito mais Pompeu, tirou a gente de lá dizendo que era dono. Expedito botou serraria e Pompeu foi lá praquelas terras do rio do Peixe que ele não comprou foi nada, que naquela época quem chegava e tirava e dizia que era dono. Nessa época eles nem chegava com arma. Joelino, pai de Jovita que morava ali, também saiu, eles tiraram também, foi todo mundo que morava ali, tinha várias famílias, era indígena. Aqui só tinha índio mesmo, lá perto da represa só tinha índio, pra cá que morava o pai de Ana Célia e aqui mesmo não tinha nada, só pra os lados do rio do Peixe. Não tinha ninguém não, era quase só a gente, tia Buru que eles botou pra cá, botou pra rua. E tio Aurelino como era meio esperto, não era bobo, tirou aquele pedaço ali subindo a represa, aquela parte ali é deles, tio Aurelino tirou aquele pedaço, marcou lá e deixou, aí segurou até hoje. Ele não comprou nada, era quem chegava e tirava. Antigamente era assim. E Pompeu não comprou nada aqui não, acho que ele deve ter feito documento depois, mas pra ele chegar aqui e comprar... comprar de quem? Era um lugar deserto... Aí a gente veio cá pra rua e a gente passou muita necessidade, fome mesmo. Pai só vivia da pesca, ia pescar, o dia que pegava aquele peixinho pra comprar um açúcar, um café, não tinha nem pra quem vender. Não tinha mercado, não tinha farmácia, não tinha pousada, não tinha nada. Aqui veio mudar de 87 pra cá, o povo foi chegando. Eu lembro que eu fui trabalhar no posto telefônico, a primeira telefonista aqui fui eu. Veio o telefone pra aqui e fizeram um postinho lá embaixo. Aí eu fui trabalhar no posto telefônico, eu já tinha Letícia e Leonarda. A partir daí que eu fui trabalhar no posto telefônico que o povo começou aparecer aqui, esse povo de São Paulo, eles que começaram com as drogas. Aí as coisas foram mudando, de 87 pra cá, depois chegou Eurides que construiu a pousada Areia Preta e aí foi só mudando. Pra ver a mentira, como essas terra não tinha dono, Pompeu mais Expedito chegaram, botaram todo mundo pra fora, quem tava ao redor saíram tudo. Aí se aproveitaram né? Madeira, saiu muita madeira, madeira, madeira, depois sumiram, só que as terra de Pompeu ficou né? Porque tinha Flávio e Catarina que era os filhos e ficou com essa terra pra lá. E depois disso aí, que a gente já tava aqui na rua, chegou do Rio de Janeiro, um casal, e ficaram por aí. Sabe aquelas pessoa que mexe com tudo, que fica se envolvendo com as coisas? Chamou o pessoal daqui pra retomar o rio do Peixe, de onde a gente saiu, o pessoal daqui mesmo. Foram lá, cada um tirou o seu terreno, o rio do Peixe tava lá deserto, não tinha nada, só mato! Ele tomou da gente, mas não fez nada. Olha, precisou essa mulher vim do Rio de Janeiro pra chamar esse povo pra invadir. Aí foi esse povo, todo mundo tirou terreno, mãe tirou terreno, mãe foi e tirou um terreno lá. E foi o último a vender, foi o de mãe mais pai. Depois venderam pra os donos de pousada, até pra japonês. Cadê os donos desses terreno que até hoje não apareceu? É mentira, ninguém era dono daquelas terra ali, porque se tivesse dono, quando teve a invasão do rio do Peixe, que todo mundo foi pra lá que tirou os terreno e depois vendeu pro povo de fora e por que o povo de fora tá lá até hoje, ninguém tirou ninguém. E quem vendeu foi o próprio nativo que invadiu e vendeu. Aí a gente vê a parte da gente lá hoje, toda de casa bonita, tudo lá, tem até pé de manga até hoje lá que pai plantou. Não sei se foi mãe ou foi pai que plantou aquele pé de manga, mas tá lá até hoje. Logo ali quando chega na ponte do rio do peixe, era a casinha deles, de taipa, de palha de côco... eu passei minha adolescência ali toda, brincando, tomando banho na praia, eu Toinha, Damião e Dito, porque Jolinda mais Nequinha saíram pra trabalhar e de lá casaram. Aí só ficou eu Damião, Toinha e Dito, Zeca também casou, aí só ficou eu e os meninos. Jolinda ainda foi

Nanuque, mas os outros por aqui mesmo, Zeca foi pra Una, trabalhou lá no Guarani...e depois voltou. Mas aí a gente ficava aí, era eu, Damião, Toinha e Dito que ficamos lá no rio do Peixe, morando lá mais pai. Ê mais aproveitei mesmo pra brincar! (*risos*). A dificuldade foi quando veio pra rua. Mas aí depois da invasão do rio do Peixe, que mãe pegou esse terreno lá, aí ficaram, ela tinha a barraquinha dela, a casinha dela, pequenininha, de taipa. Menina, não faltava nada pra mãe mais painho, o pessoal chegava e dava dinheiro pra mãe, não faltava nada pra eles, tinha gente que chegava com uma caixa de feira. Era já 90, eu já tinha Leonarda. Letícia tem uma foto de mãe lá no rio do Peixe, aí ela fazia os artesanatos dela, colocava na barraquinha, menina, mais vendia coisa viu? E o povo gostava dela! E ia pra lá e trazia presente, mãe, não faltava dinheiro pra ela não! E ela nem era aposentada ainda. Ela fazia as muquequinha dela e vendia, fazia muquequinha de peixe e vendia, naquela simplicidade e o povo ia lá e comia. Ela vendia as coisinha dela e a gente passava o dia lá, tomava banho, levava os menino. Aí quando já foi no final dos anos 90, 99 pra 2000, que veio Joel e foi lá em mãe, conversou com ela, chamou os outros pra conversar, porque a gente tem o nosso direito, porque essa parte indígena ficou esquecida, desde 51 ela ficou esquecida. Tinha já a FUNAI mas ninguém tinha acesso a nada. Eu lembro que Tururim, de Barra Velha, é que de vez em quando vinha aqui vê mãe. E mãe também ia lá, porque a gente ia lá nas festa, quase todo ano a gente ia lá, mas ela disse que pra morar ela não queria mais. Mãe vivia muito doente, tinha uma hérnia, ela passava mal. Tururim veio, levou ela pra Salvador, ela fez essa cirurgia lá, tirou a hérnia e voltou. Sim, aí foi nesses anos que apareceu Joel Braz, aí chamou o pessoal, chamou Zé Chico: “olha, nós temos o nosso direito...tem a FUNAI...” aí foi explicando “nós temos que correr atrás, nós temos que se juntar e correr atrás dos nossos direitos. A partir daí foi que começou. Mãe sempre fazia as festa, fazia os cocar, fazia as tanga, nas festa de São Sebastião ela ia fazer as festas. Teve antes essa festa, porque quando ela chegou aqui já tinha um povo que fazia essa comemoração, mas depois que ela chegou ela que fazia também. Já tinha índio que participava, mas tava esquecido, tava assim, esquecido, foi ela que recomeçou e continuou. Tanto é que tinha um homem de Itamaraju, que chamava Ailton de Barros, todo ano ele vinha pra aqui, perguntava pra ela o que precisava pra festa de São Sebastião, ela falava, aí ele trazia um bocado de coisas. Ai ela continuou, fazendo os artesanatos, com a barraquinha dela cheia de coisas, antes de existir a aldeia ela já fazia as coisas, ela já fazia o awê com as criança. A cultura não tava esquecida por causa dela, porque ninguém fazia mais nada. Depois que Joel Braz veio e convidou Zé Chico, foi a partir daí que Jovita começou a entrar no movimento. Ninguém mais nem fazia artesanato, uns participava da festa de São Sebastião, mas quase ninguém, vivia da pesca. Mãe falava: “Eu morro, mas eu não deixo de ser índia! Eu tenho orgulho, tem gente que não quer ser índia, eu sou e eu tenho orgulho de ser”. O pessoal daqui pra dizer que era índio... Os mais novo não tão ligando não, não tá preocupado pra saber como era... (ENTREVISTA, 16/11/2019).

4.1 MAIS UM LUGAR À MESA

A decisão de entrevistar dona Lúcia data do dia 30 de agosto de 2019, quando pela primeira vez a ouvi falar. Já a conhecia de encontros, eventos sobre questões indígenas, de que participei em Cumuruxatiba, durante os quais ela sempre se conservava atenta, discreta e calada. A missão naquela tarde na casa de Letícia, sua filha mais velha, então coordenadora regional da educação indígena do núcleo territorial de educação da região do extremo sul da Bahia – NTE 07⁵⁵ era auxiliá-la a organizar a escrita de seu trabalho de conclusão de curso (TCC),

⁵⁵ É pertinente ressaltar que a situação dos cargos ocupados pelos profissionais que atuam no setor administrativo e pedagógico das escolas indígenas mantidas pelo governo do estado, é completamente improvisada, por isso

necessário ao término da licenciatura intercultural em educação indígena (LICEEI) oferecido pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

O título carinhosamente escolhido pela professora para seu trabalho é poético e remete à natureza-pássaro de sua avó: “Nas asas de Zabelê”. Na tentativa de ajudá-la, começo a fazer perguntas que possam orientar a construção dos capítulos, a partir do que já se encontrava escrito e que de alguma forma oferecia pistas sobre os objetivos a serem alcançados. Dona Lúcia se aproxima silenciosa, acompanha atentamente a conversa, ansiosa que estava por ver sua filha avançar na produção de um texto que, já naquela data, se encontrava em considerável atraso em relação aos prazos de defesa e conclusão do curso da UNEB.

Após uma conversa em que Leticia explicitou sua intenção de apresentar sua avó como uma mulher que migrou da Barra Velha destroçada pelo Fogo de 51 e que, em Cumuruxatiba atuou firme, resoluta e decisivamente nos processos de ocupação do território, não apenas no sentido material da terra, mas sobretudo simbólico. Diante disso, perguntei se dona Zabelê, após o evento traumático, havia migrado imediatamente para a vila onde viveu até sua morte em 2013, por julgar importante refazer seu percurso. Leticia, após um considerável esforço de memória, não soube responder, era uma história da qual ela não se lembrava, ou não se lembrava inteiramente. Vendo que a filha titubeava, tentando formular percursos, dona Lúcia de súbito começa a contar em pormenores à voz quase inaudível a saga dos pais até a última morada.

Naquele momento, eu que havia iniciado um diálogo com seu José Fragoso, irmão mais velho da interlocutora, no sentido de explicitar os objetivos da pesquisa, assim como a intenção de ouvi-lo, comecei a gestar o desejo de ouvir sua irmã. Claro que há nas comunidades os implícitos que apontam para “narradores autorizados”, aqueles que são sempre convidados para falas públicas tanto em reuniões mais locais, como em eventos maiores em universidades, por exemplo. O cacique Fragoso é um desses narradores, aliás, um hábil narrador capaz de chamar a atenção do público e prendê-la por um bom tempo, além de “puxar” um awê⁵⁶ como ninguém.

Ao ouvir dona Lúcia pela primeira vez e encantar-me com a riqueza de sua narrativa, começo a pensar sobre a centralidade das mulheres nos processos de luta pelo território e por tudo o que a ele está ligado de maneira indissociável: saúde, educação, alimentação, sustentabilidade, trabalho e cultura, que é onde, pensando a partir do próprio discurso pataxó se situam

mesmo passível de arranjos internos, de maneira que Leticia é contratada como professora em um regime temporário que a deixa sem trabalho e renda ao menos três meses por ano, mesmo ocupando um cargo importante na coordenação de quatro escolas que distam entre si até cerca de 70 km, em uma região em que os acessos se dão por meio de estradas extremamente perigosas (em especial para os indígenas) e mal conservadas.

⁵⁶ Ritual em que os Pataxó cantam, dançam e, para além de se divertirem, pretendem “entrar em harmonia com o ambiente e com o sagrado”, conforme o Inventário Cultural Pataxó (2011, p. 89). Assinalo que esses sentidos não são de modo algum um consenso entre eles.

as práticas ligadas ao saber fazer o artesanato e a arte (músicas, danças, pinturas, modelagem com barro e madeira, entre outros), também com as formas de preparação de alimentos específicos, mesmo que estes não façam parte do cotidiano da maioria das comunidades. Enfim, são elas, maior parte das vezes, que encampam as lutas cotidianas do continuar sendo, sem que isso signifique a negação do tempo histórico que habitam; e sobretudo do vir-a-ser, não apenas de seus herdeiros mais imediatos, mas de toda a comunidade jovem, da “juventude pataxó”, expressão sob a qual têm se organizado os mais novos. Porém, apesar desse protagonismo, não são muitas a ocupar o espaço público para falar.

Para melhor materializar essa discussão sobre a ocupação de lugares públicos pelas mulheres pataxó e que, talvez, possa servir de inspiração para outras pesquisas a serem realizadas junto a comunidades indígenas, compartilho algo que suscitou questionamentos entre mulheres indígenas e não indígenas – que são maioria na organização Teia dos Povos⁵⁷ que define a si mesma como “uma aliança entre comunidades indígenas, quilombolas, sem-terra, pequenos agricultores e instituições que lutam para uma sociedade justa”, com o objetivo principal de empreender discussões sobre “desenvolvimento, empoderamento e emancipação das comunidades integradoras”, a partir da produção e partilha de saberes científicos e populares. Quando da realização da Pré-Jornada de Agroecologia Costa das Baleias⁵⁸, evento organizado pela Teia ocorrido no Campus X da UNEB em Teixeira de Freitas, em 02 de outubro de 2019 foi impossível não sentir a ausência total de mulheres para debater o tema “Lutas por terra e território e resistências no Extremo Sul”, cuja importância e agudez tem a ver com os crescentes conflitos por terra na região abrangida, bem como com tantas outras questões ligadas a monocultura do eucalipto, os chamados “desertos verdes”⁵⁹ e com a produção de alimentos sem veneno, ou quase sem. A participação de mulheres ficou restrita as atividades como rodas de conversa, apresentações culturais e coordenação de atividades para as crianças dos participantes.

A respeito, Talita de Oliveira, líder da Juventude Pataxó do Território Comexatibá, parte ativa e entusiasmada da Teia dos Povos, em conversa através do aplicativo *WhatsApp* em 16 de janeiro de 2020, que agora utilizo com o conhecimento e permissão dela, ressalta que

⁵⁷ <http://teiadospovos.com.br/historia/>. Acesso 15 de janeiro 2020

⁵⁸ <https://portalopiniao publica.com/pre-jornada-de-agroecologia-costa-das-baleias-acontecera-no-campus-x-da-uneb-no-dia-02-de-outubro-quarta-feira/>

⁵⁹ Referência ao termo utilizado pelo ambientalista Padre José Koopmans no livro “Para além do eucalipto”.

“...dentro da Teia há um espaço fundamental da mulher, voltado somente para mulheres, luta contra o patriarcado, luta pela terra, território e água. Sem contar que as guardiãs de sementes que são mulheres(...). Eu acho que as mulheres tem que tomar o espaço mesmo, espaço de liderança, o espaço de mesa, por mais difícil que seja. Se você for ver bem de perto, por trás de toda luta tem uma mulher camponesa, ou indígena, ou negra, ou quilombola ou assentada, fora que dentro da Teia ela é uma pessoa fundamental, porque tem tudo a ver com a agroecologia, se você for ver entre a natureza e a mulher, é quem mais lida com a terra no dia-a-dia. Então, se for ver natureza e mulher, elas têm uma ligação muito, muito forte. E quando a gente fala de agroecologia a gente fala do cuidado com a terra, que é o não uso do veneno, a prática da alimentação saudável, economicamente justa pra todos. Então, se você for ver, a mulher tem um papel fundamental em tudo na agroecologia. E aí quando você vê uma mesa, composta só por homem onde a discussão é agroecologia, assim, é de assustar, aí você vê que o patriarcado reina (DIÁLOGO VIA WHATSAPP, 16/01/20).

Talita, Tamikuã Pataxó, é quarta geração de mulheres que sempre estiveram à frente das lutas do T. I. Comexatibá: bisneta de dona Buru, irmã de seu Manoel Santana; neta de dona Jovita, pajé da aldeia Kai; filha de Rita, por anos diretora da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê, denuncia através de sua fala indignada a necessidade de romper com um antigo modelo de organização social em que apenas os homens eram autorizados a falar, embora as mulheres também fossem protagonistas e/ ou testemunhas dos acontecimentos. A jovem pataxó reclama um espaço de fala que ela mesma criou, como principal organizadora da Pré-Jornada de Agroecologia do Território Comexatibá realizada entre 04 e 06 de setembro de 2019 na aldeia Pequi em Cumuruxatiba, em que tanto as mesas temáticas quanto as rodas de conversa e oficinas foram conduzidas por homens e mulheres, sendo que simbolicamente a mesa de abertura do evento, sobre luta e território foi toda composta por mulheres de variadas idades, conforme se vê na imagem abaixo.

Figura 10 - Abertura da I Pré-Jornada de Agroecologia do Território Comexatibá



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 05/09/2019.

Esse movimento, longe de representar alguma forma de menosprezo pela participação masculina na história do território, representa incontestavelmente uma abertura rumo ao reconhecimento da importância e atuação das mulheres não apenas nas lutas passadas, mas sobretudo no tocante às novas demandas e aos novos desafios que se impõem em coletivos, cujos jovens não mais aceitam passivamente (supondo que tenha sido assim um dia) o imperativo da tradição e da sabedoria dos mais velhos, antes reivindicam para si, muitas vezes, projetos de vida que não coadunam com os esperados pelos seus. Além disso, além da questão mais objetiva da demarcação há uma necessidade urgente de pensar alternativas sustentáveis e autônomas, para que as comunidades necessitem cada vez menos de recursos públicos diretos ou indiretos. Lembro que boa parte das famílias possui algum membro cuja renda provém de emprego público através de contratos precários, desprovidos de garantias mínimas, tal como o recebimento do salário mínimo instituído em lei no país.

Essa realidade torna-se um imperativo no contexto político consolidado em 01 de janeiro de 2019, quando assume um governo comprometido com a expansão do agronegócio, da mineração e de outros investimentos de grandes grupos sobretudo de turismo, sobre territórios indígenas não demarcados. Para tanto, os órgãos públicos responsáveis pelas questões da terra, da saúde e educação indígena vêm sendo rápida e sistematicamente enfraquecidos, forma outra de extingui-los extraoficialmente. O CIMI denuncia em matéria veiculada em sua página em 23 de junho de 2020⁶⁰, que dos 0,02 % do orçamento total da União destinados à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na prática seiscentos e quarenta milhões de reais, apenas cento e oitenta e nove milhões foram gastos até agora pelo órgão. Apesar do cenário de aprofundamento de dificuldades em face da pandemia provocada pelo coronavírus no Brasil, que tem atingido tanto indígenas que vivem dentro de TIs quanto àqueles que vivem em contexto urbano, o valor gasto pela FUNAI para proteger os indígenas é o mais baixo em dez anos.

Assim, já tocada pela preocupação de Talita em criar “espaços na mesa” para que mais mulheres falem, pois para além de participar da jornada organizada por ela, pude acompanhar bem de perto as etapas de organização do evento, de seus aspectos logísticos à definição de programação, passei a me preocupar com a provável predominância de vozes masculinas no corpus de meu trabalho. Então, ao ouvir dona Lúcia narrando para auxiliar a filha no trabalho de lembrar, decidi que seria um ato político aproveitar a oportunidade de ouvir, registrar e realizar uma leitura ampla e multidirecional da narrativa de uma mulher, testemunha de sua mãe e

⁶⁰ Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/06/com- apenas-002- orcamento-uniao-valor-gasto-funai-junho-mais-baixo-dez-anos/>. Acesso em 25 de junho de 2020.

de seu pai, cuja voz, normalmente, não se alteia em situações em que contar o passado se faz necessário.

4.1.1 Um bloco de cera: entre modelamentos e remodelamentos

Chego à casa de dona Lúcia após muito procurar e perguntar por ela nas redondezas, as informações me mandaram a pelo menos duas pessoas diferentes. E foi retornando à praça da Escola Algeziro Moura para me localizar novamente que avisto Vicente, filho de Letícia, em uma janela no alto de um pequeno sobrado escondido atrás de um bar. Grito bem alto pelas frestas do portão lateral para que alguém me escute e, para meu alívio, é ela mesma quem me atende, secando as mãos na saia do vestido azul, para passá-las em seguida nos cabelos, como que ajustando-os, arrumando-se para me receber.

Convida-me a subir uma escada íngreme até sua casa no primeiro andar, aparentemente outras pessoas da família moram no térreo. Passamos sob roupas estendidas no varal, aproveitamos o frescor e o cheiro de limpeza. A casa fica ao pé do Morro da Fumaça, venta muito, chega a fazer frio mesmo em um dia quente como aquele 16 de novembro às três horas da tarde. Oferece-me água, espero já acomodada no sofá da sala contígua à cozinha. Enquanto aguardo, comento de minha dificuldade em encontrar sua casa, digo que perguntei aos vizinhos por dona Lúcia, mas me mandaram para outros lugares, a partir de deduções que me levaram a pessoas com nomes e apelidos parecidos. Ela, costumeiramente sisuda, inclina a cabeça para trás em uma risada divertida para dizer que ninguém em Cumuruxatiba a conhecia por Lúcia, ou Maria Lúcia, para a comunidade local e indígena ela era simplesmente Cosminha.

Entrega-me a água e senta-se no sofá oposto ao ocupado por mim, apoia o braço direito no encosto, dobrando uma das pernas antes de se sentar sobre ela e começa a contar sobre o motivo da confusão. Nascida em 27 de setembro de 1964 foi batizada de Cosma em homenagem ao santo, e esse foi seu único nome até cerca de dez anos de idade, quando seu pai foi até Caraíva registrar de uma só vez todos os filhos a partir das datas anotadas por um tio do pai, que sabia ler e por isso se responsabilizava por anotar nomes e datas das crianças que iam nascendo, para na hora oportuna registrá-las. Porém, por motivo que ela desconhece, o padre troca seu nome por Maria Lúcia, mas no cotidiano a troca não se consolidou, continuou e continua sendo Cosma: Cosminha.

Entendido o mistério, pergunto pela família. Ela lamenta o fato de a filha Leonarda estar no Canadá, mas diz compreender que lá, junto ao marido, ela teria oportunidades melhores de trabalho. Conta que tem se ocupado em ajudar Letícia com os três netos, duas meninas e um

menino, acrescentando que em decorrência disso não tem ido com muita frequência à aldeia e que, naquele dia também não havia ido na programação do evento NegroÍndio, que nessa edição aconteceu na Associação dos Pescadores de Cumuruxatiba,⁶¹ em decorrência do tempo que lhe tomavam as crianças, que naquele momento se preparavam para passear pela vila, animados, barulhentos.

Diante do que me permitia o assunto iniciado por ela, pergunto se ela possui mais filhos além das duas que eu conheço, ao que ela responde que teve apenas mais um menino que morreu de uma febre muito alta e inexplicável aos dois anos de idade. Conta dolorosamente das dores que a maternidade lhe trouxe, tanto pelos partos difíceis que a colocaram em situações limítrofes, quanto pela perda do filho, o que a fez lutar pelo direito a uma laqueadura que, a seu ver, era a única forma de impedir mais sofrimentos. Diz enfaticamente “Deus me livre, é muito sofrimento” para falar dos maus momentos vividos para parir os filhos. Acrescenta feliz que ajudou a criar o filho de seu atual companheiro, nativo não declarado indígena, e que este tendo a mãe falecida, trata-a como tal.

Passados esses momentos que trago registrados no caderno de notas, aproveito a saída das crianças para começar o mais rápido possível a gravar nossa conversa, após explicar o propósito do trabalho que eu realizaria a partir da escuta de parte da história de seus pais. Então, dona Maria Lúcia Ferreira, quarta filha de Luciana Ferreira, dona Zabelê e Manoel Santana, duas personagens centrais na luta pelo direito de permanecer no território, sobre o qual compreendem possuir anterioridade ao movimento histórico de invasão e exploração da costa brasileira, começa a contar. Ela narra para reafirmar esse tempo que é muito mais uma temporalidade deslizante, não-marcada por números exatos, longe de qualquer pretensão a uma organização linear dos fatos: essa também não é a minha. Minha interlocutora na maior parte do tempo narra baixinho, fala com longas pausas em que parece mergulhar no distante do tempo para primeiro e de novo estar no espaço partilhado com os seus, lá recolher cenas ainda possíveis às limitações da memória, tirar-lhes a poeira para só depois torná-las visíveis e apresentáveis na forma da fala.

Retomando Paul Ricoeur (2007, p.28) e a apropriação que ao discutir memória, o filósofo faz de Platão ao citar o diálogo exemplar entre Teeto e Sócrates, eu diria que dona Lúcia ao ser convidada por mim a recordar, coloca sobre a mesa o “bloco de cera” em que foram impressas suas sensações, seus pensamentos a respeito do que viu, ouviu, do que recebeu em seu espírito como fato memorável, digno de ser lembrado e de ser mantido como imagem a ser

⁶¹ Já na segunda edição, o evento ocorreu entre 14 e 16 de novembro de 2020.

novamente e sempre contemplada, como alguma coisa importante e capaz de recolocar no mundo os que já se foram e os que ainda estão nele.

Então, a aparente passividade da filha de Zabelê, nesse momento em que a memória é seu único recurso em relação ao passado sobre o qual interessa a outros saberem, é trabalho de busca ativa dos fragmentos de uma história que ela deseja contar e espera reencontrar de algum modo, que talvez ela mesma não reconheça transformada pela distância temporal e mesmo espacial. Dizer reiteradamente: “eu lembro” é uma maneira de afirmar que o que se conta é tal como foi. Minha interlocutora busca através desse trabalho meticuloso da rememoração, em que muitas vezes vai se deter colocando os olhos em outro tempo/espço para dizer que “não, não foi assim...”, reconstituir uma história que será contada sempre uma vez mais. Diante de mim, ela revira o que há de acúmulo de passado, colocando de lado muitas de suas lembranças, ao mesmo tempo que recobra o que junto com seus pais viu, experimentou e aprendeu.

4.2 APÓS BARRA VELHA, DE NOVO NO CAMINHO

Começo o diálogo do ponto que chamou minha atenção na ocasião em que a ouvi pela primeira vez em casa de Letícia em Teixeira de Freitas, perguntando se seus pais sempre moraram em Barra Velha, ao que ela assentindo começa a contar: “depois do Fogo, mãe mais pai não foram pra longe de Barra Velha não, ficaram ali perto mesmo, bem pertinho”. O advérbio “depois” utilizado logo a princípio evidencia um corte na história pataxó, uma espécie de ruptura decisiva, de linha vertical no tempo dividindo as coisas em um antes e um depois. Porém, essa afirmação não deseja apontar para um tempo mítico em que todas as famílias habitavam o mesmo território, mesmo antes já existiam pequenos grupos nas proximidades ou em lugares mais distantes de Barra Velha, tanto é que dona Lúcia afirma que quando os pais chegaram em Cumuruxatiba já existiam indígenas que viviam ali há muito tempo. Para atestar essa informação, ela conta entristecida, lamentando não ter tido ninguém para registrar, a existência de dois irmãos indígenas, uma velha e um velho, que sempre viveram em uma área próxima a Areia Preta, a beira do que hoje é a represa, em uma oca onde “não dava para uma pessoa ficar em pé, viviam assim quietinhos, ali de um jeito...”.

Apesar de o relato de dona Lúcia insinuar uma temporalidade que seria concomitante à chegada de seus pais a Cumuruxatiba, além de contar que se tratava de um homem e uma mulher, é muito provável que ela se refira aos dois irmãos identificados na dissertação de mestrado da professora Maria Geovanda Batista como Camilo Delfino Braúna e Manoel Delfino Braúna.

Segundo os relatos dos mais velhos que fizeram parte de sua pesquisa tratava-se de dois indígenas que quando jovens saíram de Barra Velha, nos meados do século XIX, vieram para a aldeia Kai, mas decidiram se instalar definitivamente próximo à barra do Rio, que ficou conhecido como "Dois Irmãos". Ela relata ainda que foi algum tempo depois da morte dos irmãos que foi identificada e explorada uma das minas de areia monazítica em Cumuruxatiba, a da Bica Dois Irmãos (Batista, 2003).

No livro Barra Velha: o último refúgio, Cornélio Vieira de Oliveira faz a seguinte descrição da aldeia, mostrando que em meados do século XX já existiam numerosos povoados ao redor dela, habitados por uma diversidade que estava longe de comportar apenas os Pataxó:

A aldeia fica separada da orla marítima por alagados e campos de vegetação baixa onde predominam cactos, pindobas e mangabeiras. Os povoados mais próximos São Caraíva ao norte e Corumbau ao sul. Em Corumbau existe um farol indicativo da ponta dos recifes. Um pouco mais distante, a noroeste fica o povoado de Monte Pascoal. A sudoeste ficava o comércio do Escondido, hoje Itamarajú.

A maior parte dos índios vivia no interior da mata, próximo de suas roças, no costão dos dois rios, por ambas as margens. Alguns lugares chegavam a ter aglomerações de cinco a seis casas como Belém, Ribeirão, Macaco, Pindoba, Boa Vista e Desejo, nas margens do rio Corumbau. Nas margens do Caraíva ficavam o Porto do Boi, o Porto da Palha, o Brejo Grande, o Paranha, o Estivado e a Boca do Cemitério. No centro da área, no caminho que dá para o monte⁶², existem os Campos São João de Minas, do Coelho e do Boi. Mais próximo da aldeia fica o Brejo do Prego. (OLIVEIRA, 1985, p. 78).

Outra evidência se mostra quando ela diz do lugar onde dona Zabelê e seu Manoel passaram a morar: “Esses nome eram os índio mesmo que botava, nem existia mesmo. O nome do lugar era Angelim”, ou seja, mesmo antes do acontecimento Fogo de 51 outros sítios, espalhados por toda a região, já haviam sido fundados e nomeados, conforme também mostra Oliveira (1985) no livro-referência (como já foi dito) justamente por trazer importantes informações sobre a aldeia-mãe, obtidas junto a seus próprios moradores. Interessante pontuar a ideia de que há pessoas com poder de nomear, enquanto, em contrapartida há outros que apesar de passarem toda a vida em um determinado local, não possuem sequer o direito de tornar válido o nome que escolheram para ele, assim como a história que o motivou, já que não possuem critérios válidos de medição, registros na cartografia oficial e nos órgãos administrativos que através de atos de poder trazem as coisas à existência. Em última instância, as pessoas que deram nome a Angelim, elas mesmas não existiam legalmente, uma vez que grande parte sequer possuía um registro civil, ato primeiro e elementar para atestar que alguém existe. Dona Lúcia faz questão de contar rindo, para ilustrar o quanto era remoto o sítio onde viviam e de como os acessos eram

⁶² O autor refere-se ao Monte Pascoal.

limitados e escassos, que só veio a ser registrada depois dos dez anos de idade, “quando já estava mocinha, pai foi em Caraíva registrar nós”.

Angelim, esse nome dado por índios, certamente está relacionado a existência de exemplares da árvore homóloga de madeira resistente e aparência imponente, já que é inerente à cosmovisão pataxó nomear lugares e pessoas a partir de referências a outros elementos da natureza, tais como plantas, animais e astros. Pode ser que isso tenha a ver com uma cosmologia mais ampla e abrangente a outros povos indígenas, conforme faz crer o poema da líder e poeta indígena Célia Xakriabá publicado na rede social *Instagram*, após a fala preconceituosa do presidente da república Jair Messias Bolsonaro de que “índio está evoluindo” e “cada vez mais é um ser humano igual a nós”, veiculada em 23 de janeiro de 2020⁶³ por meio de *live* em suas redes sociais, maneira privilegiada pelo mandatário para se comunicar com seus apoiadores. Bem de acordo com o que diz Ailton Krenak (2019, p. 32) sobre o pensamento colonial: “Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma de consumir subjetividades – as nossas subjetividades”, segue o poema:

Um anti-indígena
 Anti-diversidade
 Anti-humanitário
 Nunca vai entender
 O que é o ser humano.
 Ser humano é também
 Ser água, ser árvore,
 Ser semente, ser flor,
 Ser fruta, ser terra.
 É ser bicho e ser gente.
 Evolução humana
 É para quem tem
 Capacidade
 De ontologizar
 O pensamento.
 (XAKRIABÁ, 2020).

Para além da expressão de revolta em referência a uma situação concreta muito particular, o poema dá a ver uma visão de mundo partilhada em alguma medida pelos povos indígenas brasileiros, não como expressão de um essencialismo impossível, mas como sabedoria prática de convivência com os outros seres que habitam o planeta. Para Krenak, quando

excluimos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver – pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade

⁶³ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/01/23/indio-ta-evoluindo-cada-vez-mais-e-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.htm>. Acesso em 23 de janeiro de 2020.

com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres. Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma⁶⁴ é também o nosso avô. (KRENAK, 2019, p. 47).

É essa lógica da mercadorização do mundo que transforma a terra em mercadoria eminentemente valiosa, de forma que para sua posse (nem sempre para sua efetiva utilização), valiam todos os meios disponíveis. Dona Lúcia conta que após o Fogo de 51 e o estabelecimento de parte da família em Angelim,

veio uma família chamada Siquara, que tinha condições, e expulsaram eles de lá, dizendo que as terras era deles, e expulsaram eles de lá, mandou que saísse todo mundo de lá. E tinha mais família, os parente de pai: mãe, tia, tio, que morava tudo por ali teve que vir embora pra beira da praia. Deixaram plantio, foi lá, que até antes uns dia que ele tava pra morrer, uns dois dias antes, ele falou com a gente, falou comigo assim: “é minha filha se eu tivesse aquela terra lá do Angelim, se não tivesse tomado a nossa terra, hoje eu ia deixar vocês com uma herança boa, porque tinha muita coisa, era um pedaço de terra bom e tinha muita coisa que eles tinha plantado, mas eles tomaram da gente” (ENTREVISTA, 16/11/19).

Perguntei a ela se essa família utilizou algum tipo de arma para expulsar seus parentes do sítio que ora ocupavam, ao que ela respondeu que não, apenas chegaram com uns papéis mostrando que a terra era deles e dizendo que não queriam mais índio ali. Então, a partir do próprio relato de minha interlocutora, é possível afirmar que já nesse momento, um sobrenome, a marca de distinção social de quem o portava (“tinha condições”) e um papel escrito eram armas suficientes para expulsar as pessoas do local onde organizaram suas vidas. É disso que seu Manoel, segundo sua filha, se ressentiu durante toda sua vida e que, à beira da morte, ainda fez questão de registrar a tristeza e frustração de não ter deixado para as filhas o “pedaço de terra bom” que cultivou. Essa expressão no entendimento corrente das pessoas que habitam o campo tem tanto a ver com a extensão da terra, quanto com a capacidade de produção, o que se comprova na informação de que em Angelim “tinha muita coisa que eles tinham plantado”.

Siquara, o agressor a quem ela se refere, é Miravaldo de Jesus Siquara, chefe-provisório do Parque Nacional de Monte Pascoal (PNPM) que participou em 1960 da comissão designada para recriá-lo, após o primeiro Decreto-Lei nº12.729 de 19 de abril de 1943 ter se tornado obsoleto por falta das providências necessárias. Consta no depoimento dos indígenas que a ges-

⁶⁴ O povo Krenak sempre viveu junto às águas do rio Doce no estado de Minas Gerais. Em 05 de novembro de 2015 a barragem de dejetos tóxicos Fundão na cidade de Mariana (MG), da mineradora Vale do Rio Doce privatizada em 1997 pelo então governo Fernando Henrique Cardoso, rompeu matando o rio Doce, além de dezenove pessoas.

tão desse funcionário foi marcada por privações e perseguições que visavam a expulsão completa dos indígenas de seu território. Maria do Rosário Carvalho, após entrevistar Siquara, já aposentado, residindo na cidade de Alcobaça na Bahia, conclui que foi ele que

(..) com exagerado rigor, o verdadeiro artífice da desocupação da população indígena que habitava nos limites compreendidos pelo PNMP e da população não indígena, genericamente referida como capixaba, que, crescentemente, forçava a entrada. Recebia as ordens de desocupação, provenientes de Barros, e as executava com excessivo zelo. Os seus esforços resultaram no decreto nº 242 de 29 de novembro de 1961, que criou o Parque Nacional do Monte Pascoal com a área de 22.500 hectares. (CARVALHO, 2009, p. 517).

O “mas eles tomaram da gente” denota a dor de um segundo êxodo, em que de novo saíram levando apenas seus próprios corpos, além da consciência de que Siquara representava um conjunto, uma conjuntura cujo projeto era dificultar a existência indígena até o limite do impossível. No primeiro em Barra Velha, a violência das armas, o medo do poder estatal representado pelos policiais, as dores físicas e morais infligidas, tanto é que o povo pataxó se refere ao evento como sendo um massacre, o que muitas vezes nos soa estranho já que segundo informações dos próprios Pataxó ocorreram três mortes, sendo a de um indígena e outros de dois não indígenas, que seriam os assaltantes. Assim, o termo aparentemente hiperbólico remete a um sofrimento que é o de experimentar de novo e sempre a expulsão, a destruição de perspectivas e projetos, a subjugação de seus corpos pelo mesmo agente, o sofrimento da dispersão, da deriva arriscada em territórios já tomados por fazendas e outros empreendimentos, como a extração de madeira e areia monazítica na região de Cumuruxatiba. No segundo êxodo a violência do poder simbólico e inquestionável do Estado, expresso no papel, que naquele momento, foi suficiente para calar qualquer tipo de resistência e de novo, condenar a família de Zabelê e seu Manoel à errância, à procura de um sítio onde pudessem viver sem serem de novo expulsos. Até aquele instante o que conheciam como Estado estava intrinsecamente atado à violência do Fogo de 51.

4.2.1 E a vida vai mudando

Uma vez banidos de Angelim, “... eles vieram para Corumbau e a família deles vieram também pra beira da praia”. Dona Lúcia tem a preocupação de explicar sobre a localização do novo sítio – Pedra Preta, ficava depois de Corumbau e Juerana: “Corumbau lá na ponta, tem a Juerana aqui no meio, depois a Pedra Preta que hoje nem tem mais. Acho que eram eles mesmo que colocava os nomes, Juerana mesmo nem tem mais”. Novamente ela faz emergir a questão

dos nomes, e o diz com o olhar fixo em outro tempo, como se tivesse pena da inocência daqueles seus antepassados que se ocupavam de dar nomes inúteis e sem importância alguma, que sequer seriam reconhecidos ou durariam na geografia do país.

Interessante notar a partir desse retrato de família, em que minha interlocutora mostra os pais se deslocando acompanhados sempre por alguns familiares, dá a ver que mesmo após quase cinco séculos de invasão, os Pataxó nos meados do século XX, se deslocando em grupos familiares relativamente pequenos, formados por parentes mais próximos. Tal estratégia, possivelmente contribuiu para a sobrevivência desse povo a ofensivas coloniais, que dada à violência empregada, seriam muito mais efetivas caso se organizassem em grandes núcleos assemelhados ao que são muitas das atuais aldeias.

Então, compreende-se que a criação de Barra Velha inaugura para os Pataxó uma outra forma de vida que, de certo modo isolando-os em um único território e em outros muito próximos a ele, acaba por diminuir a presença incômoda desse povo, favorecendo então a expansão dos negócios e do desenvolvimento do extremo sul. No tocante às justificativas para essa política de aldeamento, importante dizer que, apesar do que narram os ofícios da Câmara dos Vereadores de Prado, em especial o de 1826 já mencionado, cujas reclamações e demandas certamente se repetem até a criação de Bom Jardim, é possível afirmar que as relações com os outros nacionais nem sempre foram marcadas por hostilidades. Assim, as descrições dos horrores perpetrados pelos indígenas que desde sempre aterrorizavam os moradores “matando, ferindo e roubando, com crueldade” ((Cota: Salvador: APEB /C-P/ Governo-Câmara: maç.: 1385. N.o FUNDOCIN: APEB/CP -----, Identificador Numérico: 00113)), podem ter sido muito mais uma escolha política de acordo com os projetos econômicos daquele momento, além de justificar as “Bandeiras da terra” organizadas para “repelir a furia deles”. Para melhor ilustrar a afirmação, segue o trecho do relato de Wied-Newied:

Esta costa, desde o Prado até o Rio do Frade, era considerada muito perigosa por causa dos selvagens, e ninguém se aventurava a percorrê-la sozinho (...), mas, presentemente a população está em boas relações com os Pataxó e não os teme, embora, não sinto total confiança, preferia sempre viajar em comitiva numerosa.

(...)

Vagueiam pelas matas, e suas hordas surgem alternadamente, no Alcobaça, no Prado em Comechativa, Trancoso, etc. Chegando a qualquer lugar os moradores lhes dão comer, trocando com eles miudezas por cera e outros produtos da mata, após o que voltam às brenhas. (WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 209).

Em contraposição às narrativas em que os Pataxó viviam em grupos relativamente pequenos, o registro de Edmundo Santos Pataxó conta uma outra história que reporta a um tempo imemorial em que seu povo vivia organizado em aldeias:

Tínhamos os nossos ‘doutores’, parteiras, coletores, caçadores, todos cuidando do sustento da comunidade. Os guerreiros eram responsáveis pela segurança da Patixi (aldeia). Tínhamos conselheiros e um respeito muito especial pelos idosos, assembleias para tomar decisões, um pajé para nos orientar e nos ensinar a reverenciar a Niamissum (Deus) e a natureza, apesar de tantos massacres, até hoje meu povo vive dessa forma. (PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 8).

Edmundo estabelece em sua narrativa uma continuidade temporal que remonta a um antes ideal que antecedeu à chegada dos invasores, que segundo ele, apesar de todas as intempéries não foi interrompido, quando na verdade se assemelha muito mais com as descrições (ainda) dos nossos livros de história do Brasil, que em muito colaboraram para formação de regimes de memória que resultaram em uma visão homogeneizadora e estática dos povos indígenas brasileiros. Esse passado imemorial é hoje questionado discretamente por alguns Pataxó, que por ora não ousam encampar uma defesa de que a própria organização social da aldeia, em especial o estabelecimento de lugares bem delimitados como o do pajé e o do cacique, foram imposições do colonizador, como se pode perceber no requerimento de criação do que hoje é a aldeia-mãe dos Pataxó, por exemplo. É claro o objetivo de estabelecer um território restrito onde os indígenas pudessem estar confinados e sob o controle do Estado, ao mesmo tempo em que todo o seu território tradicional fosse liberado para a exploração econômica predatória cada vez mais presente na região.

Porém, é interessante contextualizar melhor a narrativa de Edmundo tomando como referência os processos de demarcação de territórios indígenas, em que é necessário apresentar provas de uma indianidade, conforme certos modelos convencionados e aos quais devem se adequar as comunidades que desejam/necessitam ser reconhecidas como populações indígenas. Sobre essa questão crucial, Pacheco de Oliveira nos adverte que

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdos derivados das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas que eu poderia chamar de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um (OLIVEIRA, 1998, p. 14).

O relato de dona Lúcia mostra que, apesar da estratégia de criação da aldeia de Bom Jardim, para isolá-los e limitar sua movimentação, eles não abandonaram o costume de se organizar ao longo de seu território, mesmo que cada vez mais reduzido, em núcleos familiares próximos do aldeamento, de forma que acabam de algum modo por minar os objetivos iniciais

da criação do referido sítio. Essa afirmação fica explícita ainda no trabalho de conclusão de curso de Juari Braz Bonfim em que conta a “Trajetória de Luta e vida de Alfredo Braz”:

As famílias Pataxó constantemente mudavam de locais, em busca de novas terras férteis, onde realizavam seus pequenos plantios de mandioca, milho e abacaxi. Esses grupos familiares procuravam fazer suas casas e roças principalmente às margens dos rios, de onde também retiravam os alimentos diários. Os Pataxó moravam em grupos familiares, uma forma de manterem-se próximos uns aos outros e desenvolverem atividades comunitárias. No Ribeirão morava Seu Acrízio Braz, e seus filhos. Seis quilômetros em direção à praia ficava a Aldeia Barra Velha, que era constituída por poucas famílias na época e que constantemente também mudavam de lugar. Outros grupos Pataxó se deslocaram para o município do Prado. (BONFIM, 2018, p. 11-12).

Então, conforme já o faziam desde muito, o grupo de dona Zabelê e de seu companheiro, expulso de Barra Velha e posteriormente de Angelim, migra para a Juerana, onde ainda é possível algum plantio e “criação”⁶⁵, além da pesca de pequenos peixes, sem valor comercial, que até hoje na região são chamados de “praças”. Dona Lúcia faz questão de enfatizar, com orgulho, que comida não faltava, embora não tivessem acesso a roupas, utensílios domésticos e outros itens que ela parece julgar bastante importantes, como colchões por exemplo. Nesse ponto da narrativa, ela levanta um pouco a voz sempre muito baixa para dizer que lá

...não tinha nada, tanto que Zeca falou que quando eles morava lá em Juerana, eles ia lá pra Corumbau pegar praça, e ele também pescava com pai. Aí quando eles voltava, pai chegava, pegava o peixe e dava tudo pro povo lá, pros pescadores que ajudava ele, pegava e distribuía aquele peixe ali e vinha pra casa só com o de comer. Pai era assim. (ENTREVISTA, 16/11/19).

Percebo então que embora se refira ao pai sempre com muita admiração, nessa fala e sobretudo pelo tom indignado e pelos gestos enfáticos de todo o corpo nesse momento em que lembra, talvez muito mais como testemunha do contar de sua mãe, acaba por fazer uma avaliação de um modo de vida tido por muitos até hoje como sendo genuinamente indígena, mas que naquele momento não mais condizia com o que lhes solicitavam as novas realidades: face as relações intensas com os outros ocupantes não indígenas da região era preocupante que “as meninas já maiorzinha”, referindo-se às irmãs mais velhas Nequinha e Jolinda, não tivessem roupas. Parece-me que a família se vê confrontada com uma situação de alguma forma nova, a qual precisava fazer frente, já que seu Manoel, ao contrário do que a maioria dos moradores faziam, nem chegava a salgar as “praças” que conseguia pegar junto com seu filho José, “dava tudo”.

⁶⁵ Ela se refere aqui a galinhas e porcos, em geral, criados para consumo e eventuais trocas e comercialização.

Interessante notar que há semelhanças entre o que nos diz dona Lúcia e o relato de Cisto, registrado no RCID por Sotto-Maior e Gaia (2015, p.117), que compara o tempo em que tinham liberdade para pescar, mas em que a troca era a única forma de economia para que obtivessem produtos que não podiam produzir, com o período atual em que as dificuldades são de outra natureza e exigem a constituição de outras lutas e relações mais complexas que as exigidas anteriormente:

A gente ia pescar e era até difícil vender, não tinha quem comprasse porque todo mundo era pescador e salgava o peixe, era obrigado salgar, não tinha essas coisas de feira, aí salgava e deixava salgada. Aí ia amontoando e quando vinha gente com tropa né, aí trocava com feijão, vendia ou trocava também, era tudo mata aqui antes, Corumbau contava as casas que tinham, era mais pescaria, não lidava muito com roça porque não tinha lugar pra botar roça ou não tinha tempo pra botar roça, aí trocava peixe com farinha. Quando não dava pra pescar a gente caia dentro do mangue. Antigamente a praia era aberta pra nós. Hoje só tem essa saída aqui. Tudo é fechado, e tem lugar que não passa mesmo, tudo no cadeado. Hoje em dia está bom por uma parte porque se você pegou peixe de manhã já encontra quem compra, tá bom por essa parte. Mas o acesso a praia ficou mais difícil, o combustível ficou mais fácil, você encontra café, açúcar na praia, antes não tinha, mas ficou mais caro. (ENTREVISTA COM CISTO, DA ALDEIA TAWÁ - 2012).

Ao desenhar um pai cujas práticas destoam das movimentações econômicas descritas por Cisto, que a despeito das necessidades de sua família simplesmente doa o excedente de seu trabalho, levando para casa somente o que seria suficiente para a alimentação dos seus, dona Lúcia coloca uma questão que está posta já na carta de “achamento” das terras que posteriormente foram nomeadas Brasil. Pero Vaz de Caminha (1500) registra que o primeiro contato foi estabelecido por Nicolau Coelho, que ao perceber a impossibilidade de diálogo com os habitantes do lugar devido a língua, “deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto”, e que diante do presente interessado, um deles, entendendo a obrigação de retribuir o presente ao estrangeiro, “deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio: e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem de aljaveira”.

Essa referência, leva a pensar o gesto desses indígenas de XVI para aproximá-lo do gesto do Pataxó Manoel Santana já na segunda metade do século XX, quase 500 anos depois. Então, parece possível falar em uma economia do dom, da qual fala o sociólogo Marcel Mauss, no *Essai sur le don: forme et raison de l'échangé dans les sociétés archaïques*, escrito entre 1923 e 1924. Segundo ele (2002, p. 19), as sociedades tradicionais, a exemplo dos maori, experimentavam “um modo de pensar” em que tudo: “alimentos, mulheres, crianças, bens, amu-

letos, terra, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e postos são matéria de transmissão e prestação, doação” (tradução da autora)⁶⁶, de circulação dialógica, de fluxo necessário e ininterrupto, conforme ele, como se as coisas trocadas fossem elas mesmas materiais espirituais capazes de agregar ao mesmo tempo coisas e homens. Penso ser possível afirmar que essa prática pode ser inserida no que os povos indígenas, em uma compreensão mais ampliada, chamam de “bem viver”, como modo de vida voltado para “uma convivência humana sem desigualdade ou discriminação” (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 14).

Mauss (2002, p.6) abre seu ensaio com um longo poema, o Hávamál, parte de um conjunto de poemas escandinavos antigos – a Edda: “Os homens generosos e corajosos têm a melhor vida; eles não têm temor, mas um covarde tem medo de tudo; o mesquinho tem sempre medo de presentes” (tradução da autora)⁶⁷, que bem expressa o modo de seu Manoel se relacionar com os outros, que a meu ver, constitui uma herança anterior à história da colonização. Apesar da indignação da filha que rememora, que muito tem a ver com uma provável falta de reciprocidade implícita na narrativa, muito dessa economia do dom em que as coisas devem circular entre as pessoas como presentes, como energia que transforma a vida de quem dá, de quem é ensinado a receber e retribuir, permanece na comunidade pataxó, pois entre eles o cuidado e a generosidade, sobretudo com os parentes, são valores a serem cultivados.

No livro “O povo Pataxó e suas histórias”, organizado por Anghichay Pataxó e outros autores no bojo do Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais através do MEC / Secretaria de Educação de Minas Gerais e Organização das Nações Unidas para a Ciência, a Educação e a Cultura – UNESCO em 1997, constitui um apanhado do que vem a ser o povo pataxó, através da produção de descrições que constroem imagens desse povo e de seus modos de vida. Uma desses textos afirma a solidariedade como um valor que faz parte do cotidiano das aldeias:

Todos os dias, depois do nosso trabalho diário, nós gostamos de visitar nossos parentes. Assim, ficamos sabendo o que está acontecendo entre as nossas famílias. Quando nós matamos uma caça ou quando temos outras comidas dentro de casa, nós dividimos com nossos pais, irmãos e filhos. Aqui ninguém come sozinho, todos dividem uns com os outros o que têm. (ANGTHICHAY PATAXÓ *et al*, 2002, p. 43).

Claro que se trata de uma narrativa didática em que o contexto é descrito a partir de uma perspectiva ideal, situada em uma aldeia em que é possível manter modos de vida bastante

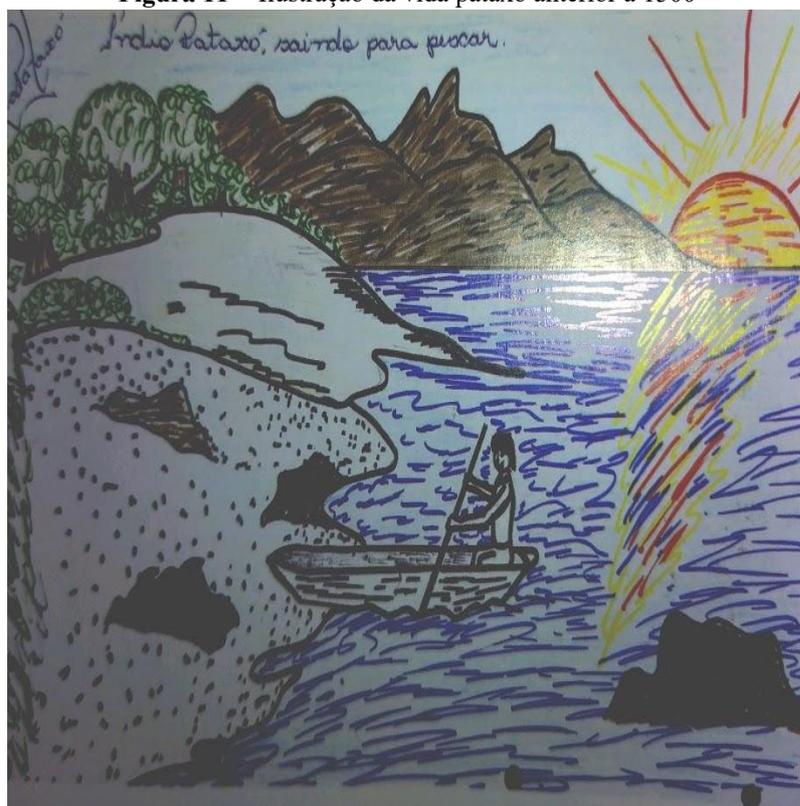
⁶⁶ “une mentalité définie” em que tudo: “nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et reddition”, em um movimento de ir e vir (“tout va et vient”).

⁶⁷ “Les hommes généreux et valeureux / ont la meilleure vie; / ils n'ont point de crainte. / Mais un poltron a peur de tout; / l'avare a toujours peur des cadeaux”.

identificados talvez com os experimentados por comunidades mais distanciadas dos centros urbanos e, sobretudo, dos conflitos vividos por boa parte das comunidades pataxó e que tem sua origem na disputa pelo território, além de outros problemas, que as impedem de praticar a caça e por vezes até mesmo a pesca. Porém, apesar da retórica comprometida em criar a imagem de uma experiência indígena extremamente singular, esta se coloca claramente em oposição ao individualismo e a competição que predominam nas sociedades não indígenas, o que de alguma forma delimita um espaço fronteiro de oposição importante na luta pelo território e pela identidade. No entanto, dada a porosidade e a permeabilidade dessas zonas de fronteiras, os indígenas, e não só os Pataxó, são frequentemente confrontados quanto ao que narrativas como essa de “O povo Pataxó e suas histórias” propõem evidenciar e ao que realmente é possível no chão cotidiano das comunidades, que acaba escapando por seus limites e chegando aos outros das cidades.

Segue ainda a imagem que muito bem ilustra o modo de vida descrito no texto (2002, p. 43):

Figura 11 - Ilustração da vida pataxó anterior a 1500



Fonte: “O povo Pataxó e suas histórias” (ANGTHICHAY PATAXÓ *et al*, 2002, p.43)

Porém, para além de uma construção ideal, a economia do dom é ainda, em certa medida, experienciada pelos Pataxó como um valor necessário a sobrevivência das comunidades,

tal como a praticava seu Manoel, mesmo em um contexto onde não havia reciprocidade. Vale ainda trazer para esse diálogo, a descrição da tradição que ainda é praticada entre eles, o “roubo”, que é sem dúvida uma expressão de solidariedade, de doação de forças e de tempo ao outro, que receberá o presente e retribuirá oferecendo comida, conforme conta Lica da Aldeia Nova:

Roubo de casa é quando fazemos uma casa e quando ela já está envarada, ela pode ser roubada da seguinte: o pessoal da comunidade se reúne e fala: “Vamos roubar a casa de fulano”, sem a pessoa saber. De madrugada, por volta das 4 horas, vem um grupo de pessoas da comunidade gritando: “Acorda fulano! Sua casa tá roubada”. Daí a pessoa não pode fazer nada. O grupo vem com facão, machado, já vai matando porco, galinha, o que tiver, e o dono não pode falar nada, já fica por conta das pessoas que estão roubando a casa, já vai cavando, pegando o barro e embarrando a casa. As pessoas só saem quando a casa termina.

(...)

Roubo de roça é da seguinte maneira: alguém limpa, por exemplo, uma capoeira para fazer uma roça, daí outra pessoa descobre e combina com as pessoas da comunidade para roubar a roça. O pessoal que vai roubar a roça já sabe onde está o animal que vai ser morto para o trabalho, o dono não pode fazer nada, daí matam o animal e fazem a roça. (PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 6).

Em conformidade com a explicação acima sobre a prática do “roubo” na cultura pataxó, seu Zezinho, ancião da aldeia Alegria Nova, relata para o GT do RCID em entrevista de abril de 2012 (2015, p. 97) que a “Antes pra botar roça era só falar, faziam 4, 5 tarefas, aí quando era dia de derrubar minha avó matava um capado⁶⁸, gordo, grande, pra trabalhar aí ia derrubar, um cortava mais do que o outro”. Nesse sentido, trago ainda a inquietação de seu José Fragoso em uma conversa casual que tivemos em um rápido encontro na casa de Rita de Oliveira, liderança da aldeia Kaí. O cacique estava vindo de uma reunião organizada pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, com o objetivo de falar da importância do mutirão para a prática exitosa da agricultura nas aldeias. Com a devida permissão para o registro, compartilho parte da conversa que tivemos:

Às vezes é preciso vir gente de fora para dizer o que os índios já sabem e esqueceram que sabiam. Os brancos vieram aqui falar de mutirão, mas a gente sabe “roubar” uma casa, uma roça. Quando um sabia que o outro tava em dificuldade com um serviço, reuniam e combinavam de chegar 4, 4h30 da manhã e realizar juntos o serviço. O único dever dos donos da casa, da roça era providenciar comida e bebida. Se quisesse ajudar era amarrado (CADERNO DE NOTAS, 08/06/19).

Ao passo que a explicação de Lica (PATAXÓ DO PRADO, 2007, p.6) mostra a prática do roubo como algo recorrente nas comunidades Pataxó, tanto seu Zezinho quanto seu José

⁶⁸ Frango que passava por um processo de castração para facilitar a engorda.

Fragoso fala dela com um certo pesar em relação a sua decadência em um cenário dominado por práticas mais individualistas, descoladas dos costumes dos mais velhos. Aliás, de maneira geral, é recorrente em suas falas a preocupação com o abandono das tradições consideradas por eles importantes para a sobrevivência de seu povo. No entanto, penso que é importante atentar para o surgimento de outras formas de relações que vão surgindo através desses mais novos que vão tomando seus lugares na luta a partir de diferentes lugares sociais. Então, pode ser que uma economia antes constituída de dons e trocas, tenha sido largamente alterada e complexificada pelas interações estabelecidas e intensificadas ao longo dos séculos com os não indígenas e seus modelos de produção e consumo, o que não significa dizer que as antigas maneiras de fazer circular os produtos e o próprio trabalho tenham sido simplesmente perdidas.

As falas dos mais velhos colocam-nos diante do que Ricoeur (2007, p. 94) chama do “jogo identitário” que para afirmar a manutenção de si no tempo, ora “afirma e aposta na rigidez do ser ‘idem’ através dos tempos”, ora admite o deslocamento, a flexibilidade e a deriva como condição de continuidade. Interessante notar que o próprio Fragoso, ainda menino, quando decide romper as regras do trabalho com o pai dizendo à mãe que não ia mais dar o seu peixe ao pai: “o meu peixe eu vou separar dele, eu vou salgar meu peixe pra quando os tropeiro passar aqui eu vender meu peixe” instaura outro tipo de relação, antes inexistente no grupo familiar liderado pelo pai:

(...) ele comprou o sal, foi salgando o peixe dele e guardando. Quando os tropeiros passaram ele vendeu e conseguiu um dinheirinho e foi em Caraíva comprar, porque lá vendia tecido, aí comprou aqueles paninho, aquela chita né? (*risos*), aquela chitazinha que era a mais barata, comprou e trouxe pra fazer os vestidos pra Neguinha mais Jolinda. Mãe mesmo que fazia, fazia as camisa pra eles também, os calção, era tudo igual. Neguinha mais Jolinda acham graça, hoje que elas acha graça, porque tudo era igual, a camisa e o calção, e os vestidos delas tudo igual igual também. Daí Zeca foi vendendo o peixe dele, comprando as roupinha dele, comprando os panos pra fazer as roupas, mas ele diz que a vida era difícil, era muito difícil assim. (ENTREVISTA, 16/11/19).

Parece então que o jovem Zeca inaugura diante de sua família uma nova forma de se relacionar com os não indígenas, que já não era mais a doação que impunha ao outro a imediata retribuição (dona Lúcia nos mostra os problemas desse sistema), nem a economia de trocas há muito praticada por seus parentes, era algo muito mais aproximado do comércio de mercadorias tal como o temos hoje. Então, ao confrontarmos o gesto do menino que já identificava injustiças nas relações de sua gente com os outros habitantes de Corumbau e que encontra soluções que não faziam parte dos costumes da família, com a fala do já cacique, ancião de agora que fala em perdas da tradição, podemos concluir que as mudanças, remodelamentos e rupturas são uma

constante no processo de existir como povo indígena em um contexto em que fronteiras, porosas e permeáveis, são redimensionadas o tempo todo, chegando a desaparecer em algumas situações históricas específicas.

4.2.2 Em Cumuruxatiba “tem muita terra”

Em decorrência das enormes dificuldades, atestadas pela fala do irmão mais velho “a vida era difícil, era muito difícil assim”, a família se muda novamente, dessa vez para Corumbau. Porém, em razão de se tratar da mesma região, os problemas permanecem, só a pesca era possível e seu Manoel que gostava de lavrar a terra para alimentar a família se vê ainda impedido de fazê-lo, o solo era extremamente arenoso, de forma que nenhum plantio seria bem sucedido. Cumpre dizer que esse contexto de penúria em que os indígenas estavam impedidos de produzir seus meios de subsistência é decorrente da perseguição empreendida pelos agentes do IBDF empenhados em expulsá-los do Parque que foi sobreposto ao território que lhes pertencia, era a política do órgão tornar a vida dos Pataxó o mais inviável possível, empurrá-los para o trabalho mal pago ou realizado apenas em troca de comida nas fazendas que se avolumavam no sul e extremo sul da Bahia. Dona Lúcia conta que seu José Frágoso logo que “ficou rapazi-nho” (CADERNO DE NOTAS, 16/11/2020) foi trabalhar no cacau, no município de Una, no sul da Bahia, só retornando anos mais tarde, depois de muito sofrimento. Para endossar, trago a fala do líder Joel Braz afirmando que

A coisa piorou para os índios. Porque os parentes nem mais podiam ir ao mangue pegar caranguejo ou qualquer outro tipo de marisco. Não podia caçar, nem pescar. Até piaçava era proibido. Tínhamos que tirar a piaçava à noite e ir vender de madrugada em Caraíva. E vivemos nessa situação por muitos anos. Os índios viveram muitos anos sofrendo essa repressão do IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal). Sem poder pegar frutas, sem poder caçar, sem poder pescar (POVO PATAXÓ DO PRADO, 2007, p. 24).

Foi nesse cenário de privações que, segundo relata minha interlocutora, seu tio Aurelino, que era marido da irmã de seu pai, dona Buru⁶⁹, foi a Corumbau para convidar sua família para constituir morada em Cumuruxatiba:

Eles já moravam aqui, tio Aurelino gostava muito de pai “Manoel vamos embora pra Cumuruxatiba porque lá você tem terra pra plantar”, em Corumbau não tinha, só era pesca. Pai gostava de plantar também, ele era acostumado a plantar, lá em Corumbau era só areia. Aí mãe disse que ele falou isso com pai: “ô Manoel, tem muita terra, você

⁶⁹ Dona Martinha, mãe da liderança e pajé da aldeia Kai, dona Jovita (Escorpiã Pataxó). Relatos dos parentes contam que eles eram irmãos muito próximos, “unidos”.

vai poder plantar”. Aí pai falou: “então eu vou pra lá! Aí vieram pra cá. (ENTREVISTA, 16/11/19).

Sotto-Maior e Gaia (2015, p. 47) entrevistam dona Zabelê um mês antes de seu falecimento para ouvi-la sobre como chegaram a Cumuruxatiba. Ela conta que saindo da região de Corumbau, porque afinal, segundo sua filha, apesar dos muitos topônimos “É tudo Corumbau”, por volta de 1969, foram morar no rio do peixe pequeno, ao norte da vila de Cumuruxatiba, e lá plantaram arroz, mandioca e outras roças. Conta ainda que seu Manoel “pescava no rio e no mar, e nada faltava lá ‘tinha caça também, hoje não tem nada”. Notemos que no trabalho de memória realizado por dona Zabelê no momento da entrevista, ela não menciona o fato de terem sido levados à nova morada a partir do convite de concunhado, embora certamente tenha sido ela mesma a contar para a filha como se deu a decisão de deixar Corumbau, sendo esta portanto uma narrativa partilhada. Também na pequena revista “Esperança luminosa” organizada e editada por membros do CIMI, dona Zabelê conta que morava na aldeia da Barra Velha, teve a família toda por lá, mas “depois que teve uma revolta na barra velha” saiu de lá e “não quis ir mais para lá”, agora estavam morando em Cumuruxatiba. (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.10)”, sem mencionar os acontecimentos ocorridos no interstício entre um tempo e outro.

Longe de exibir um descompasso entre a narrativa da anciã, razão para um eventual descarte, seu depoimento nos coloca diante da sabedoria do narrador em selecionar o que conta, levando em consideração critérios como o tempo e a energia de que ele mesmo e seu entrevistador podem dispor, assim como do grau de aproximação e dos objetivos do trabalho: dona Zabelê narra para ver seu território demarcado, para uma “doutora” vinda de Brasília; dona Lúcia narra para uma professora que há muito tempo frequenta a vila e as aldeias de Cumuruxatiba, se demora nos detalhes, apraz-lhe falar de como seus pais eram pessoas queridas.

E ganha-se quando na dobra feita entre o Fogo de 51 e a chegada à Cumuruxatiba, dona Lúcia mostra a tentativa da família de se manter o mais perto possível de Barra Velha; a segunda expulsão provocada dessa vez comprovadamente pelo Estado, assim como o contexto que resultou da espoliação do território que habitavam em nome de projetos de desenvolvimento para a região. Tal histórico de deslocamentos forçados vão gradativa e drasticamente comprometendo a sobrevivência dos indígenas, ao passo que impossibilitam suas práticas tradicionais, tais como a mariscagem e a agricultura, forçando-os a mudanças e incertezas constantes.

Então, diante da possibilidade de ter um lugar para viver conforme sabiam, pescando e principalmente lavrando a terra, a família de seu Manoel e dona Zabelê se estabelece na nova

morada, que segundo dona Bernarda Pereira Neves, mãe do ex-cacique da aldeia Kai, Timborana:

Era um lugar maravilhoso, era um lugar pobre, pobre, pobre, mesmo aqui dentro de Cumuruxatiba, mas tinha muita fartura de peixe na praia, polvo, tudo a gente chegava ali, não precisava a gente sair lá fora no mar não, pegava aí em terra mesmo, peixe chegava pular (...). Aqui tinha muito índio(...). Eu me criei aqui nesse Prado de Cumuruxatiba (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 6-9).

As informações que dona Lúcia traz confirmam a da anciã: quando chegaram já havia muitos indígenas vivendo no território em questão, entre eles a família de Dona Bernarda, além do tio Aurelino e dona Buru: “Aqui só tinha índio mesmo, lá perto da represa só tinha índio, pra cá que morava o pai de Ana Célia⁷⁰ e aqui mesmo não tinha nada, só pra os lados do rio do Peixe”. Tais testemunhos se juntam as demais fontes já discutidas na segunda parte desse trabalho para nos mostrar um território que está longe de ser uma mera consequência da violência perpetrada pelo Fogo de 51, nem mesmo da implementação do Parque Nacional de Monte Pascoal iniciada em 1943, é sim o resultado de longas interações com diversos agentes do poder colonial, com os muitos povos indígenas que habitavam a região, e é claro, com todo o ecossistema do qual fazem parte os Pataxó, que demonstram a todo momento conhecê-lo intimamente, já que foi sempre em relação a ele que construíram a territorialidade que reivindicam ser reconhecida.

Ainda em relação ao fragmento do relato de dona Bernarda entendo que quando ela diz que tratava-se de um lugar “pobre, pobre, pobre...”, refere-se ao acesso a bens de consumo e produtos industrializados que eles, mesmo naquela época, já sabiam existir, embora seja importante ressaltar que a fala se situa em 2005, em um contexto completamente modificado pela chegada massiva de não indígenas, além do fato de já possuírem, principalmente nas habitações da vila de Cumuruxatiba, algum acesso a esses produtos e bens.

Dona Lúcia, ao relatar como era a vida cotidiana de sua família, nos dá a oportunidade de pensar em que medida a autossustentabilidade de seu povo foi seriamente comprometida pela invasão de seu território, pela sua drástica e violenta redução em menos de meio século, de forma que, mesmo após o ciclo de retomadas e de um reconhecimento incipiente por parte do Estado, se autossustentar tem sido talvez o maior desafio dessas comunidades. Nessa direção, dona Lúcia dá a ver um tempo anterior a ocupação massiva da vila por não-indígenas, em que essa tarefa ainda não havia se tornado um grave problema. Notemos que para se referir a

⁷⁰ Moradora antiga de Cumuruxatiba esteve presente no II NegroÍndio, onde cantou trecho do “Hino a Cumuruxatiba”, reafirmando seu apreço pelos Pataxó.

esse tempo “pobre, pobre, pobre”, ela vai dizer que eles “não tinha a vida boa”, que “Não tinha as outras coisas”:

Nessa época pai já tinha as roça que ele plantava, pescava, não tinha a vida boa, mas tinha as coisas, pelos menos comida não faltava, porque tinha peixe, ele fazia o mundé e pegava muita caça, ele chegava com uma caça pendurada na frente e outra atrás. Não tinha as outras coisas, mas mãe fazia saco de farinha, beiju, a gente passava a semana assim (ENTREVISTA, 16/11/19, 2019).

Ao iniciar o relato sobre a chegada a Cumuruxatiba, minha interlocutora faz questão de dizer que se lembra, ênfase dada ao pronome de primeira pessoa: “eu lembro, eu me lembro ainda”, para depois de uma pequena pausa dar prosseguimento a narrativa. É como se ela, com esse gesto arrogasse para si o direito de narrar, porque se lembra, porque testemunhou ou porque teve tempo para ouvir a mãe e o pai contarem as histórias de suas vidas, assim como aquelas das quais fizeram parte e por isso também puderam testemunhar, ou ainda de escutar, todas essas condições primeiras para o ato de narrar. Para afirmar essa condição, ela conta de si e de seus irmãos mais velhos:

(...) eu passei minha adolescência ali toda, brincando, tomando banho na praia, eu Toinha, Damião e Dito, porque Jolinda mais Neguinha saíram pra trabalhar e de lá casaram. Aí só ficou eu Damião, Toinha e Dito, Zeca também casou, aí só ficou eu e os meninos. Jolinda ainda foi Nanuque, mas os outros por aqui mesmo, Zeca foi pra Una, trabalhou lá no Guarani...e depois voltou. Mas aí a gente ficava aí, era eu, Damião, Toinha e Dito que ficamos lá no rio do Peixe, morando lá mais pai. (ENTREVISTA, 16/11/19).

Novamente utilizando o marcador “eu lembro” também para circunscrever bem o esforço de memória que ela realiza ao contar, minha interlocutora conta sobre a vida na nova morada, identificando a década de 1970 como lugar aproximado dos acontecimentos que narra, o que coincide com a entrevista de sua mãe a Sotto-Maior e Gaia (2015, p.47) em que esta aponta o ano de 1969 como sendo o da sua chegada à vila. Ao dizer “eu lembro”, dona Lúcia por vezes mergulha em breves silêncios, fixando os olhos em vazios plenos de cenas e personagens de tempos que se embaralham e se confundem, que por isso exigem a tarefa de organizar, dar sentido, encontrar elos minimamente coerentes para uma história que merece ser contada. Então ela lembra:

Eu lembro que a gente morou ali, hoje é tudo fechado, o pessoal antigamente falava que era da Bralanda, era tio Aurelino que morava ali. Aí quando Exedito e Pompeu que é o pai de Catarina chegaram, eles tinha tudo plantado, mangueira, côco. É ali onde é o Rio do Peixe, perto da ponte onde a gente passa e tá tudo fechado, ele que plantou aquelas mangueira, jaqueira, tudo ali. A gente morou ali também, mas aí a

gente mudou pro Rio do Peixe e lá ficou, pai começou a botar as roça, pescava, mãe começou com os artesanatos dela, esteira, chapéu (era anos 70 mais ou menos). Nessa época não tinha nada, aparecia um pessoal de vez em quando, lá de Itamaraju e ficava lá no rio do Peixe, nessa época eu era adolescente, tinha 10, 13 anos, aí foi quando Pompeu chegou aqui mais Expedito. Nessa época pai já tinha as roça que ele plantava, pescava, não tinha a vida boa, mas tinha as coisas, pelos menos comida não faltava, porque tinha peixe, ele fazia o mundé e pegava muita caça, ele chegava com uma caça pendurada na frente e outra atrás. Não tinha as outras coisas, mas mãe fazia saco de farinha, beiju, a gente passava a semana assim. Assim apareceu esse Expedito mais Pompeu, tirou a gente de lá dizendo que era dono (...). Não tinha ninguém não, era quase só a gente (ENTREVISTA, 16/11/19).

Há vários aspectos históricos interessantes que entrelaçam a vida de seus pais à própria história da vila indígena, e que de algum modo vai construindo uma temporalidade que desmente e contesta a ideia corrente de que Cumuruxatiba foi construída pelo trabalho de não indígenas, explicitando a presença atuante e por certo, determinante dos atores pataxó em cada uma das etapas dos diversos projetos econômicos, mal disfarçados de projetos civilizatórios, amparados todos na concepção do indígena como portador de uma humanidade bastante limitada pelas noções de humanidade ocidentais, na violência e no espólio de seus territórios.

Quando ela conta que a mãe começou a fazer e a vender artesanatos, esteira e chapéu, se reporta ao período da construção do píer⁷¹, ocorrida no final dos anos 60 para facilitar o escoamento da madeira e do que seriam as últimas remessas de areia monazítica, cuja exploração começara ainda no século XIX, por volta de 1886 por John Gordon e encerrara em definitivo em 1990. A movimentação criada pela construção criou um público interessado em esteiras para o descanso das horas de trabalho e de chapéus para proteção contra o sol sob o qual trabalhavam. Além dos operários do píer, havia, segundo a narradora, “um pessoal de vez em quando, lá de Itamaraju que aparecia por lá “e ficava lá no rio do Peixe”. Então, é para esses primeiros clientes que a mãe vende seu artesanato.

Porém, longe de pretender validar qualquer perspectiva que desconsidere os diversos fluxos históricos que atravessaram em ritmos e intensidades bastante diversas a região, que deram também forma à Cumuruxatiba da década de 70, que conforme o relato em questão ainda permite que os indígenas retirem seu sustento das terras férteis próximas aos rios, pesquem, colem mariscos e tenham fartura de caça, lembro que é preciso considerar que a paisagem, tanto física quanto humana, já se encontrava profundamente alterada por esses fluxos de força sobretudo colonial. Dizer isso não significa associar única e simplesmente o colonial como o lugar da subjugação de alteridades. Em se tratando de Cumuruxatiba, as intenções dos repre-

⁷¹ Espécie de passarela construída mar adentro e que tem como objetivo a ancoragem de embarcações.

sentantes do estado colonialista que lá chegaram, apesar do discurso de pacificação e adestramento dos bravos e inconvenientes Pataxó, eram de apropriação do seu território e de exploração de suas riquezas. Nesse sentido, a hostilidade dos indígenas cabia bem como justificativa para escravizá-los e tomar-lhe seus sítios, sempre com o aval do poder público.

Vale trazer a esse análise o que é primeiro registro de exploração da vila que é o estabelecimento da Fazenda Caledônia pelo inglês Charles Fraser, que através do sistema de associação, sob o pretexto de amansar e pacificar os Pataxó, segundo ele uma nação brava e arredia, manteve dezenas deles em regime de trabalho análogo à escravidão, mesmo que oficialmente, conforme nos mostra relatório preenchido pela Câmara do Prado em 1849, afirme que há cerca de 500 pessoas livres e 300 cativos vivendo na vila do Prado, dentre eles, nenhum indígena (SOTTO-MAIOR E GAIA, 2015, p.33). Após Fraser retirar e comercializar madeira na região, a fazenda foi repassada a John Gordon, estadunidense também negociante de madeira, além de divulgador e explorador da areia monazítica das minas descobertas em Cumuruxatiba.

A partir de 1930 é o mineiro Júlio Rodrigues que adquire a antiga fazenda Caledônia, agora Comuxatiba, para explorar a monazita e também madeira, inaugurando um novo ciclo. Essa fase, compreendida pelos Pataxó como um período de paz, acaba pouco depois que dona Zabelê e seu Manoel chegam a Cumuruxatiba, que é justamente quando Rodrigues vai embora com toda a família, segundo relatos, para o Rio de Janeiro em 1970. Então, entendo que esse tempo de fartura e sossego narrado com entusiasmo por dona Lúcia, e por isso mesmo com densidade suficiente para que o suponhamos longo, durou cerca de cinco anos. Como que para me presentear com um quadro que resumisse a paz daqueles dias, ri largamente e conta: “eu passei minha adolescência ali toda, brincando, tomando banho na praia, eu, Toinha, Damião e Dito”, ao mesmo tempo em que abria os braços e os estendia sobre o encosto do sofá, num gesto largo, como para trazer de volta a felicidade daqueles dias: “Êêêêêê mais aproveitei mesmo pra brincar!”.

4.2.3 Ainda outra expulsão

Após narrar a memória de um tempo feliz que movimentava suas emoções e seu corpo, dona Lúcia muda o semblante e a voz, para contar que foi quando o pai já tinha plantado diversas lavouras, entre elas de arroz⁷², além de diversas árvores frutíferas como coqueiros, jaqueiras e mangueiras, que

⁷² Cultivo impensável hoje na região, em decorrência da devastação ocorrida nos diversos ciclos de exploração da madeira e das consequentes alterações sobretudo no clima.

(...) apareceu esse Expedito mais Pompeu, tirou a gente de lá dizendo que era dono. Expedito botou serraria e Pompeu foi lá praquelas terras do rio do Peixe que ele não comprou foi nada, que naquela época quem chegava e tirava e dizia que era dono. Nessa época eles nem chegava com arma. Aurelino, pai de Jovita que morava ali, também saiu, eles tiraram também, foi todo mundo que morava ali, tinha várias famílias, era indígena. Aqui só tinha índio mesmo, lá perto da represa só tinha índio, pra cá que morava o pai de Ana Célia e aqui mesmo não tinha nada, só pra os lados do rio do Peixe. Não tinha ninguém não, era quase só a gente, tia Buru que eles botou pra cá, botou pra rua. E tio Aurelino como era meio esperto, não era bobo, tirou aquele pedaço ali subindo a represa, aquela parte ali é deles, tio Aurelino tirou aquele pedaço, marcou lá e deixou, aí segurou até hoje. Ele não comprou nada, era quem chegava e tirava. Antigamente era assim. E Pompeu não comprou nada aqui não, acho que ele deve ter feito documento depois, mas pra ele chegar aqui e comprar... comprar de quem? Era um lugar deserto... (ENTREVISTA, 16/11/19).

O verbo “apareceu” utilizado por dona Lúcia reporta a maneira como invasores do território indígena surgiam subitamente em suas vidas, espoliavam os meios de sobrevivência, arrancavam-lhe sítios já cultivados, estabelecidos como suas moradas, obrigando-os a novos deslocamentos, a recomeços constantes em um contexto em que havia cada vez menos terra produtiva. Dona Zabelê, ao contar sobre vários processos de expulsão vividos diz: “tinha muita terra livre, porque tudo aqui era de índio, então era só escolher outro lugar e fazer a roça” (SOTTO-MAIOR E GAIA, 2015, p.47). O uso do verbo indica ainda o nível de instabilidade e de incerteza que era viver migrando de um sítio a outro, sem nenhuma garantia de permanência, embora o ato de plantar árvores que produzem a longo prazo, a meu ver, conota a esperança de permanecer por longo tempo, como uma espécie de marcação territorial. Juari Braz Bonfim chama esse tempo de “período de sobrevivência” e o caracteriza como sendo um tempo em que

houve uma das maiores matança dos povos indígenas, e mesmo com o passar do tempo, muitos indígenas tiveram que deixar suas culturas, origens. Eram obrigados a esconderem-se e negar sua própria identidade para garantir a sobrevivência. Um período de ganância desumana, onde matar era uma questão de honra para sustentar o “progresso” de poucos. Muitos indígenas tiveram que desenvolver estratégias de sobrevivências para que seu sangue não fosse derramado dentro de suas próprias casas. Isso resultou na extinção e expulsão de vários povos que habitavam a região. O povo Pataxó teve que se adaptar e buscar estratégias para garantir a continuidade de suas origens e sua existência até os dias de hoje (BONFIM, 2018, p. 7).

Uma das estratégias era calar e aceitar sempre mais uma expulsão, mesmo quando o “progresso” chegava sem armas, munido apenas de papeis e da palavra branca portadora de poder e autoridade que bem sabia ameaçar, já que sempre podia contar com o aval, quando não com o apoio material do Estado para validar o intento de se apropriar das terras indígenas. Porém, não se pode ignorar que nesses contextos de enfrentamento pelo direito de viver no território, por vezes eram feitos acordos entre as partes envolvidas, em que os invasores propunham alguma vantagem aos indígenas, seja na forma de benefícios materiais insignificantes,

como uma casa na vila ou da oferta de trabalho cujo pagamento era, conforme depoimentos como o de Rita Oliveira, apenas comida. Tais acordos eram tão habilmente alinhavados, que em relatos dos mais velhos, Júlio Rodrigues por exemplo, aparece como uma espécie de protetor dos indígenas.

Hoje, mesmo cerca de quinhentos e vinte anos depois, assistimos à tentativa do governo brasileiro, ultraliberal e autoritário, de avançar sobre os territórios tradicionalmente ocupados por diversos povos indígenas, através de dispositivos legais tais como a Medida Provisória 910/2019 transformada no Projeto de Lei 2633/20, conhecida como MP da Grilagem que sob o pretexto de pretender regularização fundiária (que ninguém nega ser necessária), quando na verdade pretende conceder títulos de propriedade para especuladores, invasores e algozes da floresta e de seus povos. No contexto dessa MP, a FUNAI, em flagrante contradição com os propósitos para os quais foi criada, edita a Instrução Normativa n. 09/2020 (IN) permitindo que invasores de territórios indígenas possam solicitar ao órgão “indigenista” documento que permitirá junto ao INCRA, através de processo simplificado e barato, a legalização das áreas invadidas.

Além disso será possível aos grileiros licenciar extração de madeira e garimpo, inclusive em áreas interditas em razão da ocupação de povos isolados. Segundo a IN, serão poupados apenas as TIs homologadas, reservas indígenas e terras dominiais indígenas plenamente regularizadas. Ocorre que segundo dados do Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil organizado pelo CIMI que tem por referência o ano de 2018, das 1.290 TIs existentes, apenas 408 tiveram o processo demarcatório concluído, sendo que em relação a 528 delas, não foi tomada ainda nenhuma providência legal. Para Roberto Liegott, coordenador da Regional Sul da instituição “os Três Poderes do Estado têm sido cúmplices da pressão sobre o território, que pretende permitir a exploração de seus recursos naturais e resulta em violência nas aldeias”⁷³. A nota técnica⁷⁴ da Indigenistas Associados (INA), associação de servidores da Fundação Nacional do Índio em relação a IN 09/2020 alerta que

⁷³ Relatório Cimi: violência contra os povos indígenas no Brasil tem aumento sistêmico e contínuo. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/09/relatorio-cimi-violencia-contra-os-povos-indigenas-no-brasil>. Acesso em 22 de maio de 2020.

⁷⁴ Nota Técnica: a Instrução Normativa da Funai n. 09/2020 e a gestão de interesses em torno da posse de terras públicas. Disponível em: <https://indigenistasassociados.org.br/2020/04/27/nota-tecnica-a-instrucao-normativa-da-funai-no-09-2-2020-e-a-gestao-de-interesses-em-torno-da-posse-de-terras-publicas>. Acesso em 22 de maio de 2020.

Se nada for feito para impedir que a política indigenista siga por esse rumo, o cenário que se avizinha é de acirramento dos conflitos fundiários entre indígenas e não indígenas, com previsível aumento de episódios que cheguem à concreta manifestação de violência física, inclusive com casos de mortes. Nada leva a crer que os povos indígenas deixarão de recorrer aos meios de resistência de que dispõem para defender suas territorialidades (INA, 2020, p. 13).

Na verdade, esse cenário de acirramento já é uma realidade, pois, conforme o último Relatório Violência Contra Povos Indígenas que compila e analisa dados referentes a 2018, mostra que houve aumento nas dezenove categorias que orientam o estudo⁷⁵. Desde 2014, que é quando podemos ver com alguma nitidez que há um movimento reacionário no Brasil, apontando para caminhos que levariam conseqüentemente à retirada de direitos, que feririam gravemente os direitos à existência dos povos indígenas em seus territórios tradicionais, se tem visto uma escalada das variadas formas de violência contra os povos indígenas em todo o Brasil, com ênfase para o estado do Mato Grosso do Sul e Roraima.

Conforme o relatório, em 2018 foram assassinados 135 indígenas, vinte e cinco a mais que em 2017. As mortes e demais formas de violência estão ligadas via de regra às tentativas de apropriação das terras ocupadas pelos indígenas, para disponibilizá-las principalmente para o agronegócio, para a mineração e extração de madeira. O relato de dona Lúcia mostra que essa prática remonta há séculos e conta, em menor ou maior medida, de maneira mais ou menos velada, com o apoio das instituições, daqueles que representam o Estado brasileiro na administração pública, nos âmbitos do executivo, do legislativo e do judiciário. Frente aos direitos coletivos aos quais fazem jus os povos indígenas, prevalecem interesses puramente econômicos, individuais, em uma lógica da propriedade privada que despreza completamente a dignidade da vida.

Dona Lúcia evidencia através do seu relato que mais uma vez as famílias pataxó, entre elas a sua, foram arrancadas de suas moradas por homens que tão somente apareciam com papel na mão, ameaçando acionar a força do Estado caso resistissem. Face ao desconhecimento da existência de quaisquer direitos, da falta de assistência em relação a eles, embora a FUNAI já existisse desde 05 de dezembro de 1967 para proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil, entre eles o direito de viver em segurança em seu território tradicional, a ser reconhecido e demarcado, a escolha mais sábia era deixar toda a área que utilizavam para seu

⁷⁵ Omissão e morosidade na regularização de terras; Conflitos relativos a direitos territoriais; Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio; Assassinato; Tentativa de assassinato; Homicídio culposo; Ameaça de morte; Ameaças várias; Lesões corporais dolosas; Abuso de poder; Racismo e discriminação étnico cultural; Violência sexual; Suicídio; Desassistência na área de saúde; Desassistência geral; Disseminação de bebida alcoólica e outras drogas; Morte por desassistência à saúde; Mortalidade infantil; Desassistência na área de educação escolar indígena.

sustento para trás. Essa afirmação pode ser atestada pelas árvores frutíferas, que até hoje testemunham que eram os donos do lugar de onde foram expulsos: “É ali onde é o Rio do Peixe, perto da ponte onde a gente passa e tá tudo fechado, ele que plantou aquelas mangueira, jacueira, tudo ali”.

Em seguida acrescenta indignada: “Ele não comprou nada, era quem chegava e tirava. Antigamente era assim. E Pompeu não comprou nada aqui não, acho que ele deve ter feito documento depois, mas pra ele chegar aqui e comprar... comprar de quem? Era um lugar deserto ...”. Reitero que embora grande parte da história de continuadas sobreposições ao território pataxó em Cumuruxatiba seja construída a partir da memória das pessoas que viveram ou ouviram testemunhos de outros, a suposição de minha interlocutora, de que os invasores teriam feito documentos para as terras invadidas, depois que escolheram os locais dos quais queriam se apropriar e depois de expulsar as famílias, não pode ser desconsiderada já que as legislações concernentes a regularização fundiária sempre possibilitaram essa prática.

Além disso, Batista (2003) acredita que as posses conferidas pelo Estado, eram sempre ampliadas e posteriormente legalizadas pelos forasteiros, citando especificamente Jonh Gordon e Júlio Rodrigues. Dona Zabelê se ressentia desse tempo em que “Os índios não tinham letramento (...) nem sabiam dos direitos deles. Se o branco chegava com papel e dizia que era dono, nós acreditava e saía, quem não saía e remediava, levava bala e saía do mesmo jeito” (SOTTO-MAIOR E GAIA, 2015, p. 47). É certo que pessoas como ela e o marido, que experimentaram na própria carne, a violência do Fogo de 51, em que agentes do próprio Estado agiram com violência desproporcional e injustificada, a ponto de o evento ter subsistido na lembrança dos velhos como um massacre, não desejariam, nem teriam disposição para novamente se verem em situação de confronto com a força de quem detinha o poder de mando, do papel e das armas.

Minha interlocutora repete por três vezes que Expedito e Pompeu não compraram “nada” na vila, como que para atestar a maneira violenta e injusta como ocorria a apropriação da terra por quem simplesmente aparecia e sumia novamente. Apesar disso, ela não utiliza para se referir a eles, nenhum termo que aponte diretamente para a caracterização desses homens como invasores, embora dizer que não compraram nada daquilo de que se diziam donos, implica acusá-los de algo muito próximo dos significados da palavra. Pode ser que no contexto das ocupações de terras improdutivas e “sem dono” das lutas dos camponeses sem terra, invadir seja uma noção outra, perdoável, praticada por pobres que decidiram coletivamente se apropriar de algo para um uso imediato e necessário, de todo modo, permitido pela importância e objetivos da ação. Tanto é, que ela usa a palavra para se referir ao movimento de retomada do Rio do

Peixe pelos nativos, ao mesmo tempo em que desmente o argumento de que Pompeu teria comprado as terras das quais expulsaram as famílias pataxó:

É mentira, ninguém era dono daquelas terra ali, porque se tivesse dono, quando teve a *invasão* do rio do Peixe, que todo mundo foi pra lá que tirou os terreno e depois vendeu pro povo de fora e por que o povo de fora tá lá até hoje, ninguém tirou ninguém. É quem vendeu foi o próprio nativo que *invadiu* e vendeu (ENTREVISTA, 16/11/19).

O vocábulo se repete mais adiante quando ela principia o relato de um tempo “depois da invasão do rio do Peixe, que mãe pegou esse terreno lá”, explicitando a partir de uma análise mais atenta que o termo “invasores” não pode de maneira alguma ser atribuído a Expedito e Pompeu, que apareceram, expulsaram os indígenas da terra, retiraram toda a madeira que puderam e depois, na compreensão dela, sumiram. Tanto é que dona Lúcia, na segunda ocorrência da palavra invasão, insere a mãe nesse contexto como alguém que também invadiu a suposta propriedade de Pompeu e “pegou” um terreno para a família.

Diante disso, arrisco dizer que o termo utilizado pelos que estão à frente das lutas pelo território, em especial os mais jovens, forjado dentro de um movimento intelectual estruturado nacionalmente, tanto no bojo das lutas indígenas, quanto daquelas dos trabalhadores sem terra: retomada, não encontra lugar no modo de significar essa luta para todos os membros de uma comunidade. Percebo que muitos ainda optam por aderir aos modos de dizer daqueles que detém o direito sagrado e inalienável à propriedade, para quem o invasor é quem, não podendo comprar, se apropria ilegalmente do privado para fazer uso dele, mesmo que antes não tivesse uso algum. Porém, vale dizer que aderir a um elemento lexical não quer dizer aderir aos seus contextos de uso, no mais das vezes, o léxico é ressignificado, ou seja, é lançado em uma semântica completamente nova, insubmissa e subversiva. Então, para além de substituir palavras menos adequadas por palavras mais adequadas, é preciso compreender em que textos elas se inserem, que cenários convocam e qual potência de sentido podem ainda eventualmente guardar, de forma que não podem simplesmente ser substituídas.

No presente da história contada, dona Lúcia olha para trás e afirma veementemente que eles “não comprou nada!”, bastante convencida de que as terras que ocupavam não foram compradas, não pertenciam a ninguém. Acrescenta que em Cumuruxatiba “só tinha índio mesmo, lá perto da represa só tinha índio, pra cá que morava o pai de Ana Célia e aqui mesmo não tinha nada, só pra os lados do rio do Peixe. Não tinha ninguém não, era quase só a gente, tia Buru que eles botou pra cá, botou pra rua”. Ao fazer essas denúncias, ela já articula uma compreensão

que só é possível após as lutas pelo reconhecimento territorial e étnico, tecidas junto aos movimentos por direitos intensificados a partir do final da década de 1990, que além dos próprios indígenas agregou indigenistas, universidades e instituições como o CIMI, por exemplo. Assim, apenas após ter sido quebrado o isolamento dos Pataxó de Cumuruxatiba no contexto das lutas indígenas que já ocorriam na região do Monte Pascoal, de alguma maneira, é que o discurso ganhou ferramentas para (re)enquadrar devidamente a memória do esbulho sob uma perspectiva que aponta para o abuso, a coação e a violência dos métodos de apropriação da força de trabalho e da terra dos indígenas. Nesse presente, já é possível questionar o valor dos papéis, afinal, como ela mesma diz, documentos podem ser feitos depois.

Também a partir de uma memória já ressignificada pelo conhecimento atual a respeito da função dos órgãos do Estado, ela pondera que “Tinha já a FUNAI mas ninguém tinha acesso a nada”. Ou seja, era como se ela não existisse, não chegava aos Pataxó de Cumuruxativa, de modo que cada família expropriada e expulsa para a “rua”, maneira de se referir à Vila, onde não há meios de sobreviver cultivando a terra, seja pela ausência de rios, seja pela qualidade do solo, se viu condenada a viver basicamente da pesca artesanal e do pouco que era possível conseguir com a venda do pescado, bastante limitada como elas mesma diz: “Aí a gente veio cá pra rua e a gente passou muita necessidade, fome mesmo. Pai só vivia da pesca, ia pescar, o dia que pegava aquele peixinho pra comprar um açúcar, um café, não tinha nem pra quem vender”. Em depoimento dado em 2012 ao GT do RCID, Cisto Pereira Neves de Almeida, Pataxó da aldeia Tawá já antes citado, em consonância com o relato de dona Lúcia diz que “ia pescar e era até difícil vender, não tinha quem comprasse porque todo mundo era pescador e salgava o peixe, era obrigado salgar, não tinha essas coisas de feira, aí salgava e deixava salgada. Aí ia amontoando e quando vinha gente com tropa né, aí trocava com feijão, vendia ou trocava também.”

A afirmação de que “todo mundo era pescador”, encontra eco na fala da cacique da aldeia Dois Irmãos Maria d’Ajuda, Ariã Pataxó, no encontro da manhã de 15 de novembro da segunda edição do NegroÍndio, quando ela lembra que o pai pescador formou oito filhos pescadores e que naquela época da “areia de ouro” os Pataxó já estavam nessas terras há muito tempo, antes do “homem branco” chegar. Ela termina sua fala dizendo que “os cabôco da beira da praia são os índios que resistiu aos empresários. Esse chão que estamos pisando é nosso.” (CADERNO DE NOTAS, 15/11/2020). Nessa mesma tarde, o cacique Zeca, da aldeia Tawá, pescador, afirma que os Pataxó são povos da pesca e que é preciso lutar pelo mar porque “território é também o mar”. Então, apesar de gostar de cultivar a terra, por volta de 1974, quando Pompeu e Expedito, “chegaram, botaram todo mundo pra fora, quem tava ao redor saíram

tudo”, foi ocupando esse território tradicional, o mar, os rios e os mangues, que as famílias pataxó que viviam no entorno da vila lograram sobreviver, já que aos dois invasores interessava apenas explorar exaustivamente a madeira existente “ao redor”.

A narrativa que toma corpo na voz de dona Lúcia dialoga em diversos pontos com o que conta a própria mãe à professora Helânia Thomazine Porto Veronez durante os trabalhos de campo para sua pesquisa de mestrado (2006, p.53-54):

Quando chegemos pra qui (referindo-se a Cumuruxatiba) não tinha casas, daquela ponte até o córrego era só pé de caju, pitanga, e as casinhas dos índios que tinham debaixo dos cajueiros. Aí nós ficamos por aqui também, era casinhas de tábua e de palha. Os que não podiam fazer de tabuas faziam de gravatá. Nós fizemos um barracinho perto do rio do Peixe, e ficamos morando perto do meu cunhado. Depois fizemos um barracinho perto do rio do Peixe pequeno, aí chegou um homem por nome Expedito e disse: Vocês, vão sair daqui, porque isso aqui é meu, eu já comprei. Pra onde nós vai?, eu perguntei. Vão para a vila (referindo-se a Cumuruxatiba). Nos mandaram para a vila e nós já tínhamos feito roça de milho, feijão e mandioca lá. Saímos sem nada. Comer o quê? Nada! Aí fizeram um barracinho pra nós, fizeram casinha. Tudo ali era casinhas dos índios que tinha ali. Os índios que moravam aqui davam as coisas pra nós até que começamos a plantar de novo as coisas pra gente comer. A gente pescava, pegava peixe. Ninguém comprava peixe, a gente trocava por feijão, mandioca, peixe por açúcar, sabão. Lá no rio do Peixe começou a chegar um monte de gente falando: O que vocês estão fazendo aqui no meio das casas boas? Como se minha casa não prestasse, aí eu falei: Aqui é feio, mas é meu. Diziam que a nossa casa estava enfeando a dos outros, mas pra mim a minha é a mais bonita. Os brancos chegaram compraram a área e hoje dizem que aqui não tem índio. Agora o pessoal fala que Cumuruxatiba não é indígena porque não pode ser. É sim! Era um vale só de índios que moravam ali. Desde de que nos entendemos aqui moravam índios, todos Pataxó de Barra Velha. Os brancos chegaram e falaram que aqui não tinha índios. A metade já morreu, mas tem ainda os que estão morando aqui (VERONEZ, 2006, p. 53-54).

Suscintamente a anciã descreve o período da chegada em que moraram no mesmo sítio que o cunhado Aurelino, antes de se mudarem para o Rio do Peixe, de onde foram expulsos por Expedito. Ela detalha nesse depoimento, acrescentando uma importante informação que não é dada em outros relativos ao mesmo evento, algo que considero importante para compreender como se desenrolavam as ações de esbulho engendradas contra os Pataxó: o explorador de madeira providencia previamente moradia para a família, conforme relata Rita de Oliveira, ao compartilhar uma história também vivida por ela aos dois anos de idade e certamente experienciada de novo e de novo a partir das vozes dos seus parentes.

Ela relata que “eles” eram pessoas “articuladoras”, que agiam ora com violência, ora enganando com promessas de trabalho e habitação que nem sempre se concretizavam, enfim, com alguma forma de compensação imediata, além do uso de supostos documentos de compra. Em referência a esse mesmo período de que fala dona Zabelê, Rita conta que “foi nessa época que o pessoal de seu Toninho foi tirado de onde a gente tá, bem lá pra dentro e jogado aqui nas

calçadas de Cumuru. Mentiram que já tinha casa pronta pra eles. Aí o carro foi lá pegaram eles e jogou aqui na rua” (ENTREVISTA, 03/06/20).

Zabelê, também a sua maneira enfatiza o período difícil que atravessaram, já que em Cumuruxatiba na época moravam poucas famílias não indígenas, que não chegavam a constituir um mercado consumidor para o pescado que seu Manoel conseguia, de forma acabavam por sobreviver de uma precária economia de trocas com esses moradores. Segundo sua filha, nessa época, a vila “Não tinha mercado, não tinha farmácia, não tinha pousada, não tinha nada. Aqui veio mudar de 87 pra cá, o povo foi chegando”. Além disso, já que não tinham acesso às roças que já plantadas no Rio do Peixe, mesmo sendo de lavouras de colheita rápida, como milho, feijão e mandioca, tiveram que contar com a solidariedade dos parentes que moravam na vila e possuíam algo plantado para consumo, até que tivessem tempo para plantar eles mesmos seus alimentos. Segundo Rita, as famílias expulsas se juntaram para lavrar a terra próxima à represa na Areia Preta, localizada no que é hoje a rua principal de Cumuruxatiba: “a gente fez roça aí pra cima, na ladeira perto da represa, era tudo roça, do povo de papai e de tia Luciana”.

4.3 SOBRE OS HOMENS DE “PAPEL NA MÃO”

Expedito Cordeiro da Silva, homem de “papel na mão”, sobre quem fala dona Maria Lúcia, é citado no livro 3F do Cartório de Registro de Imóveis do Prado como sendo detentor de 25% da área da Serraria Água Fria, da Bralanda (1974) – Livro 3 F 47 (Sotto-Maior e Gaia, 2015, p.47). A partir da narrativa de dona Lúcia e da própria mãe, quando esta conta à equipe do grupo de trabalho responsável por produzir o RCID que “chegou Expedito com um papel na mão e disse que a terra era dele e deu um barraco aqui na praia de Cumuruxatiba pra gente morar, lá perto de onde hoje é as pousadas”, é certo afirmar que o método utilizado pelos invasores naquele momento era o de exploração da ignorância dos indígenas em relação aos seus direitos, somada à certeza de que os afligidos contavam com a falta de assistência total dos órgãos responsáveis de zelar por eles. Ainda conforme Zabelê, eles viviam sendo expulsos dos lugares em que estabeleciam moradia. Diante do papel que supunham dar direitos ao invasor, ou mesmo para evitar confrontos e violências a que não teriam condições materiais de fazer frente, aceitavam “um barraco” ou escolhiam outro lugar para morar, afinal, acreditavam ter muita terra ainda. Sobre isso ela conta que

Os índios não tinham letramento naquele tempo e nem sabiam dos direitos deles. Se o branco chegava com papel e dizia que era dono, nós acreditava e saía, quem não saía e remediava, levava bala e saía do mesmo jeito. Ah, e tinha muita terra livre,

porque tudo aqui era de índio, então era só escolher outro lugar e fazer a roça. Mas depois de um tempo as terras foi se acabando porque chegou muito branco e foi construindo pousadas e fazendas, e os índios ficaram aqui espremido. (SOTTO-MAIOR e GAIA, 2015, p. 47).

A anciã fala de um problema que só se agrava após 1970, já que a saída de Júlio Rodrigues, apesar de supostamente ter deixado demarcado o que seria o “patrimônio dos índios”, abriu ainda mais espaço para as madeiras e posteriormente para o plantio do eucalipto e para o turismo de massa. Dona Lúcia resume exatamente a relação de exploração que essas pessoas exerciam sobre as terras invadidas: “Aí se aproveitaram né? Madeira, saiu muita madeira, madeira, madeira, depois sumiram, só que as terra de Pompeu ficou né? Porque tinha Flávio e Catarina que era os filhos e ficou com essa terra pra lá.

O verbo “sumiram” utilizado por ela funciona bem em contraposição ao utilizado anteriormente para falar do momento da invasão: “apareceu”, para evidenciar a sucessão de invasões promovidas por diversos atores, que apareciam e sumiam conforme a disponibilidade de riquezas a serem espoliadas. Nesse cenário de instabilidades, os Pataxó permaneciam se deslocando de um sítio a outro, em busca de condições cada vez mais minguadas de sobrevivência, espremidos pelo fluxo desses interesses externos que se os incluíam, era como mão de obra disponível, qualificada (pois conhecedora da região) e sobretudo barata. Nesse sentido, encontro no Relatório da Comissão Nacional de Energia Nuclear (CNEN) de 1972 (p.47-48) a afirmação de que a lavra de minerais em Cumuruxatiba possuía um caráter “essencialmente comercial”, já que utilizava métodos rudimentares com “custos relativamente baratos”, ou seja, o trabalho era realizado basicamente por homens, boa parte indígenas, munidos de pás e carrinhos de mão. Os Pataxó eram também trabalhadores na extração e no escoamento da madeira arrancada de seus territórios, como o são hoje também no turismo.

Cumprir dizer que, a partir dos relatos dos indígenas e de registros encontrados com bastante dificuldade nos cartórios, o RCID (2015) diz que em data posterior ao período em que segundo dona Lúcia, Expedito e Pompeu se apropriaram das terras para explorar a madeira existente na vastidão da Mata Atlântica, instalaram-se na região a estatal Empreendimentos Florestais Flonibra e a BRALANDA (Sociedade Anônima Brasil-Holanda Indústria) ainda na década de 70. O nome da última é bem presente na memória de todos os moradores mais velhos da região, talvez pelos métodos calcados na violência empregados pela empresa para expandir sua área de atuação. Segundo o RCID, ela contava com agentes policiais, com a participação direta e conivente de autoridades locais em suas ações de expropriação. Lembro que antes de vender para o estado brasileiro as terras que explorou até a década de 90, a BRALANDA estava

com a situação fundiária perfeitamente regularizada. Ainda segundo o relatório é possível que parte das terras invadidas por “Múcio e Expedito” tenham sido legalizadas e vendidas para essas duas empresas (p.67).

Minha interlocutora cita apenas uma única vez a Bralanda afirmando mais uma vez a potência do seu esforço de memória:

Eu lembro (grifo meu) que a gente morou ali, hoje é tudo fechado, o pessoal antigamente falava que era da Bralanda, era tio Aurelino que morava ali. Aí quando Expedito e Pompeu que é o pai de Catarina chegaram, eles tinha tudo plantado, mangueira, côco. É ali onde é o Rio do Peixe, perto da ponte onde a gente passa e tá tudo fechado, ele que plantou aquelas mangueira, jaqueira, tudo ali. A gente morou ali também (ENTREVISTA, 16/11/19).

A importância dessa breve e sutil menção só confirma a precedência dos Pataxó sobre o território. Dona Lúcia faz uma descrição que está em conformidade com a hipótese do RCID de que as terras expropriadas por “Múcio e Expedito” foram repassadas para as empresas Flo-nibra e Bralanda. Como é da natureza do texto que é primeiro oral, é preciso ler repetidas vezes para entender as nuances do dizer descomprometido de rigores formais que concernem aos textos escritos para entender que quando “Expedito e Pompeu” chegaram, “eles tinha tudo plantado, mangueira, côco”, ou seja, os dois encontraram a terra já cultivada, demarcada pelo plantio de árvores frutíferas, como era costume dos Pataxó, como parte integrante de seus processos de territorialização. Para Sotto-Maior e Gaia (2015, p. 64-65)

A memória dos mais velhos associa parentesco e território de forma inexorável; assim quando falam de lugares, falam também, inevitavelmente das pessoas que os “abriram” isto é, que os cultivaram, no sentido amplo, tendo plantado pés de fruta (coqueiros, jaqueiras), verdadeiros marcos espaço-temporais de ocupação indígena, uma vez que a idade de um lugar é identificada pelo estágio destas árvores. Enfatizam, assim, o uso dos lugares, sendo que os rios são pensados como limites por excelência do território (SOTTO-MAIOR E GAIA 2015, p. 64-65).

Dona Lúcia faz questão de dizer que foi o tio Aurelino que abriu aquele lugar posteriormente usurpado pelos dois forasteiros, que evidentemente não reconheciam a posse de seus legítimos donos testemunhada pelas mangueiras, jaqueiras e coqueiros, marcadores de temporalidade válidos para os indígenas. No momento em que se deu a invasão e a família do tio foi expulsa: “tia Buru que eles botou pra cá, botou pra rua”, seu Manuel e Dona Zabelê já estavam morando no Rio do peixe, de onde também foram expulsos. Ela conta ainda que o tio que “era meio esperto, não era bobo, tirou aquele pedaço ali subindo a represa, aquela parte ali é deles, tio Aurelino tirou aquele pedaço, marcou lá e deixou, aí segurou até hoje”. É possível atestar, a

partir do testemunho que o local de que “Expedito e Pompeu” se dizem proprietários, mostrando-lhes um documento para afirmar a posse e ao mesmo tempo ameaçar quem ousasse desrespeitar o que supostamente estava escrito ali, já era habitado há muito tempo pela família de seu Aurelino e que, após esse primeiro esbulho, foi repassada à Bralanda.

Importa aqui trazer à análise da narrativa em questão, as memórias de meu pai, Joaquim Barbosa da Silva, hoje com noventa e um anos. Durante o trabalho de busca, estudos e entrecruzamentos dos dados dos quais disponho sobre a atuação das empresas de extração de madeira e plantio de eucalipto, recordei-me de que ele contava de um episódio em que ao retornar de um dia de trabalho em Cumuruxatiba, o caminhão pau-de-arara que transportava os “braçais” caiu na ponte da Japara Grande, entre a vila e a cidade de Prado. Ansiosa, ligo para meu pai, para saber que outras lembranças ele guardava dessa época, se podia ainda ajudar com datas e imagens a etnografar mais largamente a narrativa de dona Lúcia.

Conta que foi admitido pela Flonibra Empreendimentos Florestais, por intermédio de um antigo patrão, em fevereiro de 1982, onde trabalhou por seis anos e meio. Quando a Flonibra foi substituída pela Bahia Sul Celulose S/A, permaneceu ainda por nove meses e foi demitido em razão da idade e da mecanização de mão-de-obra que teve início nessa época. Seu trabalho era limpar “capoeira”, fazer “rumo” para os guardas poderem passar de carro no meio da floresta, plantar eucalipto e apagar os muitos incêndios que ocorriam nas matas da região. Às vezes chamavam meu pai no meio da noite e ele retornava muitas horas depois exausto e coberto de fuligem. Ele faz questão de contar ainda que as matas eram densas nessa época, havia muitos bichos (caititu, paca, corsa, tatu...) e que vez ou outra encontravam pessoas mortas também, com marcas evidentes de execução. Isso só confirma a natureza violenta desses processos de ocupação da terra que se desenrolaram no extremo sul da Bahia.

Sobre o tipo de atividade desenvolvida pela empresa, diz que retiravam da mata madeira branca para a fabricação de compensado, o que confirma as informações contidas no RCID, mas que além disso, desmatavam “não sei quantos hectares” para plantar eucalipto. Relata ainda que em Cumuruxatiba havia uma vasta plantação de café, onde antes só havia mata, ou seja, a destruição da Mata Atlântica e a pressão territorial sobre os Pataxó se davam em variadas frentes ao mesmo tempo. Pergunto se ele lembra da Bralanda e ele responde com orgulho que se lembra sim: “A Braolanda roubou muita terra de gente pequena, pra derrubar mata e plantar eucalipto. O povo ficou sem terra pra plantar, aí fica na cidade passando fome. Esse povo roubou muita terra de índio” (CADERNO DE NOTAS, 27/05/2020).

Quero saber sobre suas lembranças sobre “os índios”, e ele me responde prontamente que em Cumuruxatiba nessa época não tinha nenhum, ele nunca havia visto, mas que em Porto

Seguro havia muitos, que trabalhavam muito, sem “mexer” com ninguém: “A atividade dos índios era caçar e pescar”. Segundo ele, já era um tempo em eles contavam com a proteção do governo. Ao dizer que em meados da década de 80 não havia mais indígenas na Vila, a fala pode indicar *a priori* uma visão muito limitada pela natureza do trabalho subalterno e pesado que meu pai realizava então, que não lhe deixava tempo para circular pelo local ou porque, como testemunha um morador de Barra Velha, em relação à situação dos Pataxó após o Fogo de 51:

Naquela época, depois que teve aquele fogo aqui em Barra Velha, ninguém queria saber de índio, ninguém queria falar que era índio. Hoje em dia não, que todo mundo quer ser índio ... Ah! Sou índio de Barra Velha. Naquela época quem queria ser índio de Barra Velha? Ninguém (Relato de Barra Velha) Nós vivíamos trabalhando nas fazenda dos outro, depois pra gente continuar com a nossa roça, vivíamos trabalhando na fazenda dos outros ali no rio do Prado, Rio do Cahy (Morador de Barra Velha) (PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL DO POVO PATAXÓ DE ÁGUAS BELAS E BARRA VELHA, 2012, p. 30).

Também em Cumuruxatiba, dona Lúcia relata um contexto de negação da identidade indígena, ao que parece cada um tentava sobreviver como podia no pouco que havia lhes restado. Enquanto fala movimentava as mãos, em um gesto que significa dizer que ninguém se importava mais, um “por mim...” típico de nossa região para dizer que não faz diferença:

Ninguém mais nem fazia artesanato, uns participava da festa de São Sebastião, mas quase ninguém, vivia da pesca. Mãe falava: “Eu morro, mas eu não deixo de ser índia! Eu tenho orgulho, tem gente que não quer ser índia, eu sou e eu tenho orgulho de ser”. O pessoal daqui pra dizer que era índio... (ENTREVISTA, 16/11/19).

Entendo que o “ninguém queria saber de índio, ninguém queria falar que era índio” do morador de Barra Velha, a denúncia do abandono das práticas que poderiam fazer identificar uma pertença indígena feita por dona Lúcia, ao mesmo tempo em que enfatiza a insistência e coragem da mãe em afirmar-se “índia”, mais a afirmação categórica de meu pai, ao dizer que em Cumuruxatiba não havia mais indígenas, denotam que o histórico de violências empreendidas contra os povos indígenas ao longo dos séculos de colonização, que encontrou um ponto de exacerbação e simbolismo no evento Fogo de 51, obrigou os Pataxó a se narrarem como caboclos, a aderirem a um regime de memória que lhes colocou em um entrelugar de subalternidade, de miséria, mas relativamente seguro. Assumir-se caboclo é de certo modo invisibilizar a identidade pataxó, camuflá-la o suficiente para poder se mover com alguma segurança pelo território, em certa medida livre dos estigmas atribuídos aos Pataxó: povo pouco disposto para o trabalho, malvado e guerreiro.

Soma-se a isso a institucionalização da categoria caboclo, o que certamente fez supor na época, uma diluição bastante parcial dos Pataxó de Cumuruxatiba na sociedade não indígena, já que apesar da invisibilidade estratégica conferida pelo termo, ele traz sobretudo o sentido de que um caboclo jamais será branco, é alguém marcado pela falta de civilidade, por uma selvageria original impossível de ser branqueada completamente. O caboclo é produto da violência da colonização, consequência final do esforço de dizimação dos povos indígenas.

A equipe de Leila Sotto-Maior e Sara Braga i Gaia visitou cartórios de registro de imóveis do Prado e de Porto Seguro, assim como o cartório de registro civil de Cumuruxatiba e constatou que muitos dos Pataxó, nascidos entre a década de 1940 e 1980, foram registrados como caboclos. As antropólogas relatam que entre o material pesquisado no cartório da vila, encontraram o registro de nascimento de dona Bernarda, categorizando-a como “cabocla”. Cabe ainda dizer que caboclo é uma categoria a mais, não está em substituição ao pardo, configura-se abaixo deste, se formos pensar numa escala de valores na sociedade de então. Apesar de apagar o índio, exterminá-lo através do golpe certo da palavra, já que deixar de dizer da existência é a princípio negá-la, o termo conota uma ambiguidade impossível de apagamentos, plena de sentidos: o selvagem violento e resistente à civilização e ao bem, marca indelevelmente o destino do caboclo. Porém, ao mesmo tempo que o desfigura, pode funcionar também como contra-dispositivo de memória a ser acionado oportunamente.

Por fim, sobre a chegada de “Expedito e Pompeu” narrada por dona Lúcia, é de se supor que seja o equivalente à chegada de “Múcio e Expedito” relatada, a partir dos testemunhos, no RCID. Tais contradições só confirmam a impossibilidade de exatidão dos acontecimentos, dos nomes de personagens e sobretudo de datas, quando se faz uso da história de vida, bem como da história oral como metodologias, daí a importância da diversificação tanto quanto possível de fontes, o que não quer dizer que com isso pode-se chegar a um discurso livre de inconsistências e pleno de verdades inquestionáveis. O antropólogo Joel Candau propõe que quando nos aventuramos no domínio da memória devemos aprender a assumir a falta e a incompletude características das “durações livres”,

aceitar ter que fazer escolhas em nossas heranças, reconhecer que a totalidade das memórias nos é inacessível, admitir nossa radical individualidade e a impossibilidade definitiva de um compartilhamento absoluto com o Outro é, talvez, a única maneira de reconstruir as memórias que não serão mais hegemônicas, mas pelo menos sólidas e organizadoras de um laço social em condições de repudiar toda ideia de submissão. (CANDAU, 2018, p. 195).

Nesses casos, o objetivo implícito na busca de outras fontes, na fricção entre uma informação e outra é ajudar a entender melhor o contexto da ação relatada pelos interlocutores, a organização do “laço social” que se pretende mostrar narrando. Em relação ao desencontro de informações apontado, a partir da leitura do Relatório Final Projeto Cumuruxatiba (1972), gentilmente cedido pelo historiador Lucas Pataxó, estudante de mestrado, que pesquisa a exploração de areia monazítica em Cumuruxatiba, fica claro que o “Múcio” citado no RCID é sim um dos exploradores que fizeram parte da história de expropriação e esbulho de terras na região, mas em outra temporalidade que não a de Expedito. Trata-se de Mitchel Muci, para quem o direito de lavra das jazidas de Cumuruxatiba, foi repassado em novembro de 1948 por Joaquim Vicente de Castro. O Relatório informa ainda que não há nenhum registro da exploração dos minérios de 1944 a 1961, que é quando a CNEN assume o monopólio das operações. É interessante dizer novamente que, apesar da importância que a monazita possui nas narrativas locais, esse documento afirma categoricamente que a importância da jazida de Cumuruxatiba deve-se “ao jazimento uma maior importância econômica com relação ao seu conteúdo de ilamita. A monazita e zircão, em associação com a mesma, deverão ser aproveitados como sub-produtos.” (1972, p.57).

No que concerne a Pompeu dona Lúcia diz que, assim como Expedito, que ele “não comprou nada aqui não, acho que ele deve ter feito documento depois, mas pra ele chegar aqui e comprar... comprar de quem? Era um lugar deserto”. Marcas linguísticas recorrentes no texto, como a conjunção “e” e o advérbio “mais” que funciona também como conjunção aditiva, fazem crer que os dois invasores chegaram em períodos muito próximos, ambos para explorar madeira, como na seguinte passagem: “Assim apareceu esse Expedito ‘mais’ (grifo meu) Pompeu, tirou a gente de lá dizendo que era dono”. Ao contar que “botaram todo mundo pra fora” e que os eles “se aproveitaram” para desmatar e vender o quanto de madeira puderam, afirmando que “saiu muita madeira, madeira, madeira” para depois sumirem, dona Lúcia acaba fazendo uma distinção ao dizer que “as terra de Pompeu” ficaram para os filhos Flávio e Catarina, enquanto de Expedito ninguém mais ouviu falar. Tal informação explica-se no fato dele ter negociado as terras invadidas com a Flonibra e posteriormente com a Bralanda, conforme registro no cartório de imóveis do Prado constante no RCID (2015, p.51).

No intuito de entender melhor a atuação de Pompeu no esbulho perpetrado contra os Pataxó de Cumuruxatiba, fui buscar em outros textos sobre situações envolvendo a TI Comexatibá, algumas pistas que pudessem auxiliar na compreensão da narrativa em questão, não no sentido de conferir valor de verdade à mesma, mas de horizontalizar e expandir a discussão aberta. Encontrei no texto que embasa a decisão de suspensão da liminar de número 0057024-

93.2015.4.01.000/BA de 22 de janeiro de 2016 proferida pelo desembargador federal Cândido Ribeiro, a síntese da alegação de Catarina, filha de Pompeu citada por minha interlocutora:

Quanto à Ação 3211-77.2013.4.01.3313, a autora Catarina Azevedo Pompeu de Souza afirma que a origem da posse é centenária, pois que o Sr. John Gordon adquiriu do Estado da Bahia, em 1902, o domínio de uma área representada por 10 títulos, com aproximadamente 2.244ha. 39a.38,5c, denominada “Imbassuaba”, “Rio do Peixe Grande”, Sítio do Rio do Peixe”, “Rio do Peixe Grande” e parte da Fazenda Cumuru-xatiba”, transmitida em 11/11/1929 a Julio Rodrigues; em 10/02/1951 à Sociedade Comercial Rodrigues; em 23/12/1959 a Hans Karl Weber” e em 22/04/1974 para um condomínio constituído por Espedito⁷⁶ Cordeiro da Silva, Roberto Coelho Pompeu de Souza Brasil; Maria Coleta D. Silveira; Maria Azevedo Souza Brasil, Flávio Azevedo Pompeu Souza Brasil e Catarina Azevedo Pompeu de Souza Brasil. Atualmente a posse pertence à família Pompeu de Souza Brasil, a qual a autora representa. (SUSPENSÃO DA LIMINAR DE NÚMERO 0057024-93.2015.4.01.000/BA, 22/01/16, p. 2).

Então, a declaração reiterada de dona Lúcia de que Expedito chegou “mais” Pompeu, associando o tempo todo os dois invasores, encontra ressonância na narrativa oficializada da posse, que aponta 1974 como o ano da aquisição das terras, o que faz crer que havia algum tipo de relação entre eles, já que Catarina, hoje única representante dos interesses da família, pois o irmão Flávio morre em 2008 deixando-a como única herdeira, alega que um grupo, um “condomínio”, adquiriu as terras que naquele momento pertenciam a Hans Karl Weber, que as teria comprado de Júlio Rodrigues em 1959 e que este, por sua vez as teria adquirido de John Gordon em 1929.

A razão pela qual ela se preocupa em traçar um quadro que situa as terras em litígio em um histórico de negociações, de relações de compra e venda, tem a ver com a necessidade de dar ao histórico de esbulhos sucessivos um caráter de legalidade. Segundo os Pataxó, Catarina tem repetido ao longo dos anos que sua posse é centenária, que eles chegaram depois. No entanto esse argumento é desqualificado não apenas pelas narrativas indígenas, mas também pelas dos viajantes, em especial Wied-Neuwied (1815-1817), por documentos da administração de Prado, sobretudo, pelo RCID, que recolhe, compila e interpreta testemunhos, registros e documentos comprobatórios de uma ocupação tradicional dessas terras pelo grupo.

Interessante trazer aqui novamente o fato de que conforme pesquisa do GT constituído para elaborar o Relatório, consta nos livros do Cartório do Prado registros sobre a compra de áreas pela Bralanda, em 1974. Dessa maneira, é possível deduzir que no mesmo ano em que Expedito teria supostamente adquirido as terras “mais” Pompeu, passou parte delas a essa empresa que possui um reconhecido histórico de violência contra as populações nativas dos lugares

⁷⁶ Aqui notamos uma pequena discrepância quanto a escrita do nome.

em que decidiu exercer suas atividades, conforme pude explicitar com mais detalhes no capítulo anterior.

4.4 A FESTA DO MASTRO SÃO SEBASTIÃO COMO ESPAÇO DE AFIRMAÇÃO

Novamente afirmando a condição necessária para narrar, dona Lúcia conta:

Eu lembro que eu fui trabalhar no posto telefônico, a primeira telefonista aqui fui eu. Veio o telefone pra aqui e fizeram um postinho lá embaixo. Aí eu fui trabalhar no posto telefônico, eu já tinha Letícia e Leonarda. A partir daí que eu fui trabalhar no posto telefônico que o povo começou aparecer aqui, esse povo de São Paulo, eles que começaram com as drogas. Aí as coisas foram mudando, de 87 pra cá, depois chegou Eurides que construiu a pousada Areia Preta e aí foi só mudando (ENTREVISTA, 16/11/19).

Minha interlocutora fala com orgulho de quem teve a oportunidade de realizar um trabalho importante e pioneiro em um contexto de expansão de Cumuruxatiba, em que ela de alguma forma colaborava diretamente: sem dúvida ser a primeira telefonista da vila constituía uma marca de distinção considerável. Não é exagero relacionar o emprego a excelente relação que sua mãe mantinha com a população não indígena que começava a se avolumar na vila. Certamente, era interessante para o potencial turístico que começava a ser explorado, a figura atraente e bem disposta de dona Zabelê. A filha conta, sem disfarçar o quanto se sente orgulhosa do papel que a mãe desempenhava na comunidade conta:

Mãe sempre fazia as festa, fazia os cocar, fazia as tanga, nas festa de São Sebastião ela ia fazer as festas. Teve antes essa festa, porque quando ela chegou aqui já tinha um povo que fazia essa comemoração, mas depois que ela chegou ela que fazia também. Já tinha índio que participava, mas tava esquecido, tava assim, esquecido, foi ela que recomeçou e continuou. Tanto é que tinha um homem de Itamaraju, que chamava Ailton de Barros, todo ano ele vinha pra aqui, perguntava pra ela o que precisava pra festa de São Sebastião, ela falava, aí ele trazia um bocado de coisas (ENTREVISTA, 16/11/19).

A festa a qual dona Lúcia se refere é a Festa do Mastro de São Sebastião. No dia principal da festa, que toma lugar no dia vinte de janeiro, de manhã acontece a missa, procissão e hasteamento do mastro com a bandeira na porta da igreja de Santo Antônio. Após esse rito, a festa continuava na casa do festeiro do ano, que era sempre uma pessoa com boas condições financeiras. Para Batista (2004, p. 296) a festa precede à própria construção da igreja católica local, que sua realização no litoral do extremo sul e nas aldeias do entorno do Parque de Monte Pascoal remonta há mais de um século. Ela acredita que a festa

é uma produção muito singular, mesmo que consideremos que no seu nível molar, ela seja determinada por decisões vinculadas às forças religiosas da tradição católica, apostólica romana. Sua singularidade está no fato de que quem cria e produz o seu texto, os enunciados e a performance alegórica individual e coletiva, são as tribos com seus próprios atores; entre as quais, destacamos a tribo Pataxó e ainda, os católicos e os "foliões da massa". (BATISTA, 2004, p. 278).

A professora chama à atenção para a natureza diversa da festa, dada a quantidade de atores que ela congrega, e dessa maneira também congrega interesses e místicas distintas⁷⁷. Claro que no caso Pataxó, a participação ocorre tanto por parte daqueles que congregam na comunidade cotidianamente, como o faz a maior parte da família de Zabelê, como dos que entendem o evento como parte de uma tradição que extrapola os espaços circunscritos pela religião. Para ela São Sebastião seria um anômalo do Caboclo da Mata e que é o nome desse santo que dá consentimento, que torna aceitável o que ela vai chamar de “Brincar-de-Índio”, momento em que os Pataxó relembram suas chulas, ensinam e aprendem, lutam pela sua existência em uma aparição pública anual que testemunha aos da vila e aos de fora que os “cabôco da beira da praia” resistem e encenam devires. A foto abaixo está no portal g7noticias.com.br, único canal que ao tratar da festa traz uma imagem em que os Pataxó aparecem, mesmo que, diferente do que ocorre nas outras fotos da notícia, sem nenhuma legenda ou texto que a contextualize.

Figura 12 - Apresentação cultural na Festa de São Sebastião



Fonte: <https://g7noticias.com.br/noticia/2330/festa-de-sao-sebastiao-em-cumuruxatiba-foi-um-sucesso.amp>. Acesso em 27 de abril de 2020.

⁷⁷ A festa nos últimos anos ganhou investimentos públicos que a transformaram em uma espécie de “micareta” para um público interessado em bandas famosas, diversão e muita bebida. Para os nativos a festa “virou bagunça”. Na página oficial da prefeitura de Prado a festa aparece como uma realização da Prefeitura Municipal de Prado e destaca como principal atração da festa o cortejo em que “índios, pescadores, nativos, visitantes e turistas” carregam o mastro, hoje o “pau de bastião”, em uma clara conotação libidinosa que também inspira performances idem.

Como não há qualquer referência ao contexto da imagem, não é possível afirmar que realmente se ela está situada na Festa do Mastro de São Sebastião de 2020, mas é interessante dizer que a anciã em destaque é dona Jolinda, filha mais velha de dona Zabelê e seu Manoel, sempre presente nas apresentações culturais das quais participam os Pataxó. Percebe-se na imagem que as indumentárias parecem fazer parte de uma preparação prévia e cuidadosa para a performance pública. Minha interlocutora evidencia que já havia a participação de seu povo na festa quando sua mãe chegou ao povoado por volta de 1969, mesmo que com pouca intensidade: “Já tinha índio que participava, mas tava esquecido, tava assim, esquecido, foi ela que recomeçou e continuou”.

Segue informando que dona Zabelê contava com a ajuda financeira de um festeiro de Itamaraju chamado Ailton de Barros, que comprava tudo o que era necessário para que ela produzisse os adereços, as indumentárias para o cordão dos Pataxó. Essa breve fala mostra a mulher que também é narrada em variadas circunstâncias como uma guerreira incansável na defesa do direito de ser indígena, mesmo quando não havia o engajamento em uma luta organizada através das associações indígenas e seus parceiros, que certamente trouxe todo um aparato de linguagem que permitiu aos Pataxó outras possibilidades de dizer e sobretudo de ressemantizar eventos de sua história.

4.4.1 Zabelê, uma mestra

Começo esse tópico, acessando minhas próprias recordações auxiliadas por um antigo caderno de notas e por minha dissertação, para dizer de um diálogo com seu Manoel em 2013, logo após a morte de sua companheira da vida toda. Emociona-me mais uma vez, lembrar de como tudo em sua casa materializava sua presença, o próprio marido transpirava o que eu identifiquei como ausência presente naquele momento, dos gestos, objetos e palavras tudo ali estava impregnado de memória amorosa latente. Quando pergunto sobre a prática de ouvir e contar histórias, algo diretamente relacionado a minha pesquisa, seu Manoel começa a relembrar as narrativas e brincadeiras favoritas de Dona Zabelê, amigo folhagem e caboclo de pena: “Luciana é que fazia essas brincadeiras, depois ninguém mais fez..., mas se quiser, todo mundo sabe, faz de novo”. (SILVA, 2014, p.97).

Esse importante papel desempenhado por ela, tem lugar ainda na fabricação do artesanato, dona Lúcia conta que enquanto o pai pescava e “botava as roça”, a mãe “começou com os artesanatos dela, esteira, chapéu...”. Arissana Braz Bonfim de Souza, pesquisadora pataxó,

afirma em sua dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia em 2012, que dona Zabelê era uma das últimas pataxó que sabiam fazer a trança da palha de aricuri, importante tanto para a fabricação de chapéus quanto da base para o cocar. Em entrevista com Cristiane de Oliveira, em março de 2011 em Cumuruxatiba, sobrinha da anciã, professora, liderança da aldeia Kaí, além de uma artesã exímia, conta como dona Zabelê se preocupava em repassar o que havia aprendido com seus ancestrais:

Quando foi um dia ela falou assim... amanhã eu vou fazer um cauim, um peixe na patioba, e vocês vão vim pra cá que eu vou fazer uma dança lá no quintal ... Aí quando foi no outro dia a gente ansioso, fui pra lá. Chegou, Zabelê já tava com um prato de semente lá no chão né, agulha, aí começou a ensinar a gente fazer, pegar na agulha. Ela falava isso aqui que é artesanato de índio, vocês tem que fazer isso aqui, pra gente nunca esquecer o que nossos pais deixaro pra gente, aí começou a ensinar. Eu comecei a fazer através desse ensino de Zabelê ... ela começou a ensinar a dança também pra gente, aí vei a gente começar a confeccionar os nossos adereços, a tanga, ela levava agente pra den' da lagoa pra tirar taboa, botava a gente pra fazer o nosso próprio cocar". (SOUZA, 2012, p. 67).

Acrescento ao relato uma reflexão feita também pela mesma educadora durante uma reunião de professores de cultura em que eu estava presente como representante da Diretoria Regional de Educação (DIREC 09), cuja finalidade era pensar o ensino como forma de revitalização da cultura e da língua pataxó⁷⁸:

Tia Zabelê reunia a meninada toda e levava pra catar material de artesanato. Ela trabalhava o ano inteiro pra apresentação do caboclo de pena e das outras brincadeiras, todo mundo queria ser o caboclo. Ela ia mandando a gente contar as sementinhas e mandava aquelas que sabiam mais conferir. Ela ia falando em patxohã o nome das coisas, e dizia: "Não pode ficar falando a língua dos brancos, se não a gente esquece a da gente". E ela contava histórias de antigamente, de onça, de bichos... Só comia o peixe na patioba de Zabelê e bebia o cauim quem participava e fazia tudo direitinho. Quem não queria comer o peixe na patioba de Zabelê e beber o cauim que ela fazia? Não sabia ler, mas era uma professora. (SILVA, 2014, p. 112).

Essas recordações datam de quando Cristiane tinha por volta de sete a oito anos e encontram sempre lugar em suas falas sobre educação escolar indígena, a tia é sempre o exemplo de professora a ser seguido, mesmo que não soubesse ler e escrever. Claro que os outros parentes são também, cada um a seu modo, testemunhas da luta de Dona Zabelê para compartilhar os saberes que havia adquirido ao longo da vida, e que preservou o quanto pode, em detrimento das sucessivas e humilhantes expulsões, das violências sofridas (umas ditas e outras não), do silenciamento imposto pelo imperativo da sobrevivência e mesmo pelo seu estado de saúde

⁷⁸ Caderno de Notas, 09/08/2013.

sempre precário, pois segundo a filha ela “vivia muito doente, tinha uma hérnia, ela passava mal”.

Essa persistência em manter os costumes, as marcas distintivas de um modo de fazer que seria próprio aos Pataxó, claro que reconhecidamente construído na convivência intensa com outros povos, em especial os Maxacali, é expressa por ela no relato feito à equipe do CIMI para a organização do “Esperança luminosa”: “quem quiser falar de mim que fala, eu nasci e sou índia até morrer, com certeza, pois eu sinto muito orgulho de ser índia” (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.11). Ecoando essa fala da mãe, dona Lúcia alteia a voz, orgulhosa e de punhos cerrados no ar, encena: “Eu morro, mas eu não deixo de ser índia! Eu tenho orgulho, tem gente que não quer ser índia, eu sou e eu tenho orgulho de ser”.

É possível que tenha sido esse desejo de não deixar de “ser índia” a alimentar Zabelê na tarefa de guardar o que sabia expondo, compartilhando e ensinando às crianças o que havia aprendido com os velhos de seu tempo de menina. E o que ela ensina não é um certo modo de ver o mundo, por assim dizer “uma visão de mundo tipicamente pataxó” que busque a singularização de uma certa mentalidade muito particular e estrangeira aos não indígenas, o que ela faz é ensinar modos de fazer, acionando-os no presente através de elementos culturais que resistiram ao tempo e que ela pensava ser importante transmitir. Com isso não digo que tais elementos sejam uma mera cópia do passado, o que Zabelê ensinava era fruto das atualizações que ela mesma já havia realizado, uma vez que as condições de produção e trabalho eram já outras.

Parafraseando oportunamente Jean Bazin (2008, p. 44-45) mostrar, descrever uma cultura não tem a ver com dizer o que as pessoas são e sim mostrar o que elas fazem de uma forma e não de outra, em que circunstâncias, que acordos são estabelecidos entre eles e que esse fazer, como ação humana “é então suscetível de ser explicada a quem ignora ⁷⁹”. Zabelê parece compreender que ser “índia” e continuar sendo tem a ver com a manutenção de uma certa maneira de fazer que pode bem ser ensinada e aprendida, mesmo que o contexto exija adaptações e alianças antes dispensáveis. Quando sua filha diz que o visitante de Itamaraju vinha até ela perguntar o que era necessário para a festa, claro que se tratava de materiais sintéticos e tecidos comprados nas lojas da cidade e que passaram a integrar a arte pataxó, o que não diminuiu em nada a importância das produções que coordenava.

No relato de Cristiane, logo a princípio percebo que Zabelê faz algo que é crucial à aprendizagem: cria desejo, expectativa pelo que virá de novo no dia seguinte, diz que fará coisas e que as crianças também farão, é a promessa do fazer que seduz e atrai os aprendizes: “amanhã

⁷⁹ « est donc susceptible d’être ‘expliquée’ à qui l’ignore » (BAZIN, 2008, p. 44-45).

eu vou fazer um cauim, um peixe na patioba, e vocês vão vim pra cá que eu vou fazer uma dança lá no quintal ...”. Não posso deixar de lembrar aqui da célebre crônica do teólogo e educador Rubem Alves, publicada inicialmente no jornal Folha de São Paulo em 2002: “A arte de produzir fome” sempre inspirou em mim o romantismo vital e revolucionário necessário para quem ensina em escola pública de periferia. Alves diz que “A tarefa do professor é a mesma da cozinheira: antes de dar a faca e queijo ao aluno, provocar a fome...Se ele tiver fome, mesmo que não haja queijo, ele acabará por fazer uma maquina de roubá-los”. De outro modo, o mestre e seus aprendizes, famintos de um mundo que lhes falta, inventam-no, fabricam-no com as próprias mãos, precipitam-no em gestos quase imperceptíveis.

Outro aspecto da pedagogia de dona Zabelê merecedor de destaque é que seus ensinamentos se davam como experimentos, como laboratório de rememoração e construção de coisas cujo valor era sobretudo simbólico, embora não somente. Cristiane diz que enquanto contavam as sementinhas para os colares, aprendiam a manejar a agulha, enquanto retiravam a taboa do brejo, a tia “ia falando em patxohã o nome das coisas, e dizia: ‘Não pode ficar falando a língua dos brancos, se não a gente esquece a da gente’. E ela contava histórias de antigamente, de onça, de bichos... (SILVA, 2014, p.112). Tal prática encontra ressonância na reflexão benjaminiana sobre a potencialidade do narrar enquanto se realiza trabalhos manuais em detrimento das práticas mecanizadas de trabalho no mundo moderno, que seriam inteiramente desfavoráveis às narrativas.

O filósofo fala de um estado de distensão necessário à aprendizagem, da criação de um lugar de pensamento e elaboração situado entre o passado das coisas que estão sendo ditas e o futuro que elas inspiram, de maneira que quanto maior for o esquecimento de “si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo (BENJAMIN, 2012, p.221). Não é demais dizer que Zabelê, essa professora que não sabia ler nem escrever, soube tecer redes em que ficaram guardados os saberes que trazia de outros tempos e soube como mestra que foi, atualizá-los e mantê-los em fluxo, em redemoinhos, no curso ininterrupto e necessário à sobrevivência das tradições, já que conforme nos diz Ulf Hannerz

apenas por estarem em movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma maneira), discuti-la e transmiti-la. (HANNERZ, 1997, p. 11-12).

E é justamente essa a tarefa de Zabelê, quando ela se coloca como animadora da participação dos Pataxó na Festa do Mastro de São Sebastião, a sobrinha diz que “Ela trabalhava o ano inteiro pra apresentação do caboclo de pena e das outras brincadeiras, todo mundo queria ser o caboclo”. E durante esse ano inteiro é que ela colocava a cultura em movimento, punha as tradições em fluxos que não se limitavam mais aos próprios indígenas, recordava, inventava e guardava os saberes que possuía, transmitindo-as aos parentes e exibindo-os como performance de “índio” aos visitantes, sedentos de alteridades imaginadas e impossíveis de ser acessadas em seus segredos e mistérios.

4.4.2 Patxohã: uma língua inteirada de andanças

Outra forma também de guardar os conhecimentos de Zabelê foram os registros feitos sobre sua história, em especial no que concerne à pesquisa do que seria uma língua originária, acessível apenas por meio de um vocabulário bastante fragmentário e controverso. Segundo Letícia, a avó se irritava por não concordar com algumas das palavras que os jovens do grupo de pesquisa Atxohã registraram e difundiram⁸⁰. Sobre esse esforço de retomar a língua arrancada dos Pataxó através dos vários projetos civilizatórios nos quais foram, na maioria das vezes, forçadamente incluídos, a pesquisadora pataxó Anari Braz Bonfim diz que

Desde 1998, os Pataxó desenvolvem um trabalho de “retomada da língua”, resultado de um esforço coletivo. Como terras podem ser retomadas, na luta, assim línguas podem ser retomadas e isso começou a acontecer antes de 1998. Já havia uma preocupação das lideranças e dos mais velhos pelo fortalecimento da cultura pataxó, inclusive da língua. Assim, num primeiro momento, foi sendo experimentado o ensino do Pataxó nas escolas das comunidades de Barra Velha, com um primeiro professor de “Língua e Cultura” conhecido como Antônio Arauê, e na escola da comunidade de Carmésia, em Minas Gerais. Zabelê, em Cumuruxatiba, foi uma dos últimos “línguas” preocupados com a transmissão de conhecimentos linguísticos e culturais para seus filhos e netos, fora da escola. O processo de “retomada” da língua se acentuou e tomou novos rumos a partir de 1998, com uma forte mobilização de jovens e de professores pataxó da Bahia, que elaboraram o Projeto de Pesquisa e Documentação da Cultura e Língua Pataxó, formando um grupo de pesquisadores indígenas motivados pelo desejo de reaprender a língua e de fortalecer a “cultura” Pataxó. Significativamente, essa iniciativa se articulou com a luta pela criação da Reserva Pataxó da Jaqueira, área de preservação ambiental da Terra Indígena Pataxó Coroa Vermelha, retomada em 1997. (BONFIM, 2017, p. 307).

Bonfim (2017) afirma que dona Zabelê teria aprendido palavras pataxó com seu pai Emílio antes de ir para os Maxakali. A autora refere-se ao episódio marcante na vida da anciã, em que ela, com cerca de dez anos de idade, junto com a família visita os parentes maxakali em

⁸⁰ Caderno de notas, 26 de agosto de 2019.

Minas Gerais. Trata-se de uma narrativa muito interessante em que a menina se vê diante de costumes muito diferentes dos seus, percebe semelhanças na língua, mas também diferenças consideráveis. Mas o mais relevante é que nessa época os Pataxó já não se comunicavam diariamente na língua originária, provavelmente o uso da língua portuguesa já havia comprometido drasticamente a gramática e, portanto, a funcionalidade dela. Zabelê conta a Bonfim (2017, p.318) que as palavras que ela aprendeu nesse período “interou” as que ela já sabia, de modo que o léxico maxacali passou a integrar a identidade linguística pataxó, garantindo uma existência mesmo fragmentada, através dos velhos que ainda guardavam-na na memória e faziam questão de não esquecer, ensinando-a aos demais.

A pesquisadora cita além de Zabelê, dona Vicentina e Tururim, liderança importante de Barra Velha que, conforme dona Lúcia, sempre os visitava em Cumuruxatiba: “Eu lembro que Tururim, de Barra Velha, é que de vez em quando vinha aqui vê mãe”. Bonfim, afirma que a luta pela retomada da língua articulou-se de maneira indissociável às retomadas dos territórios, pois apesar de não ser uma condição *sine qua non* para que os direitos à terra sejam garantidos, o conhecimento linguístico por estar fortemente ligado às práticas socioculturais de um povo, pode colaborar para que se possa acessar reservas de memórias que, uma vez acessadas, podem ser construídas e re-construídas coletivamente. Tais (re)construções ajudam a compor aquilo que os povos indígenas em situação de retomada, em contextos complexos de longas e permanentes relações com não indígenas, acabam por ter que apresentar: um quadro coerente do que seria uma “cultura pataxó”, de preferência desprovido de contradições. Tanto é que os relatos indicam que esses “línguas”⁸¹ desempenharam um papel muito importante no processo da luta pela terra, já que por seus conhecimentos da língua e da cultura chegaram a compor as equipes nas “representações” das viagens.

4.4.3 “Eu morro, mas eu não deixo de ser índia!”

Em decorrência dos seus saberes e de sua persistência na luta por permanecer no território, Zabelê destaca-se dos demais indígenas de Cumuruxatiba, pois conforme dona Lúcia narra, enquanto ela dizia “Eu morro, mas eu não deixo de ser índia! Eu tenho orgulho, tem gente que não quer ser índia, eu sou e eu tenho orgulho de ser”, os demais parentes optavam por viver sem evidenciar a identidade indígena, mesmo negando-a: “O pessoal daqui pra dizer que era índio...”. Prova desse destaque é que ela se torna símbolo de resistência e seu rosto, mesmo

⁸¹ Pessoas que sabiam “cortar língua”, ou seja, eram capazes de utilizar tanto o português quanto a língua indígena.

depois de quase uma década de sua morte, continua a animar os eventos pataxó, pois conjura ao mesmo tempo a dor do Fogo de 51, os eventos que se seguiram a ele, todo o esbulho e as violências praticadas contra os Pataxó e sobretudo, a vontade de permanecer vivendo diferentemente, mantendo viva uma herança de outros tempos sobre os quais a memória não é capaz de fornecer datas. A imagem abaixo faz parte do painel principal da Pré-jornada de Agroecologia do Território Comexatibá:

Figura 13 - Dona Neguinha, filha de Zabelê



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 05/09/2019

Também em razão desse lugar ocupado por ela, muito já se escreveu sobre a anciã, foi ouvida por indígenas e não indígenas. A bacharel em direito Juliana do Rosário Santos formada pela Universidade Federal da Bahia homenageia-a ao lado de dona Josefa, liderança de Barra Velha, como protagonista na luta por direitos, como

exemplo de persistência e obstinação para retomar seu território sagrado e sua dedicação para manter sua cultura. Ela é um símbolo da resistência para a afirmação cultural. É Zabelê também a referência da memória da língua Pataxó e da luta por uma educação diferenciada. O propósito de Zabelê era levar seus anciãos para as salas de aula, que ensinariam às crianças, desde cedo, a história de seu povo e o orgulho enquanto indígenas de suas tradições. Vale ressaltar que esse sonho de Zabelê de ver essa escola diferenciada se realizou antes dela partir eternamente e permaneceu vivo todo o legado de sua bravura, resistência e também de sua doçura. (SANTOS, 2017, p. 10-11).

Santos diz que a Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê criada pela Portaria nº 1181, Código 78223, em 25 de fevereiro de 2006 com vistas a atender à comunidade pataxó das aldeias Tibá, Matwrembá, Alegria Nova e Kaí e Pequi, reconhece através do nome escolhido pelas comunidades a coragem e a determinação de dona Zabelê na luta pelos direitos indígenas, entre eles a educação escolar. Segundo o projeto político pedagógico da escola (PPP), construído em 2010 em parceria com o “A academia vai à aldeia” (UNEB/Campus X),

o grupo contava então com 1.300 indivíduos provenientes de 224 famílias, todas elas devidamente cadastradas. Desse total, seriam atendidos pela instituição 198 estudantes distribuídos em três níveis de ensino: Educação Infantil, Ensino Fundamental (na época somente as séries iniciais), Educação Especial e Educação de Jovens e Adultos. Hoje mais uma escola foi criada no TI Comexatibá, a Escola Estadual Tanara que atende às comunidades Pequi e Gurita. A Kijêtxawê Zabelê atende hoje a Kaí, Tibá, Dois Irmãos, Alegria Nova e Monte Dourado (a Matwrembá fundiu-se a Kaí) e já formou sua primeira turma de ensino médio. E as comunidades reconhecem que em todas essas conquistas há a marca do desejo intenso da anciã. Abaixo a foto da formatura, começando pelo cacique José Fragoso e terminando com Rita, na época gestora da instituição.

Figura 14 - Formatura do Ensino Médio da Escola Kijêtxawê Zabelê



Fonte: Arquivo pessoal de Rita de Oliveira.

A revista do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Porantim, número 232 de janeiro/ fevereiro de 2001 em uma matéria sobre a luta pela demarcação, relata que “Em torno de dona Zabelê, mulher forte, líder espiritual do grupo e do cacique Timborana, eles vão consolidando a união para enfrentar os pistoleiros, jagunços e policiais. Na casa de Zabelê acontecem os debates e as decisões de levar a luta avante (p.10)”. Essas informações nos dão a ver a forte liderança da anciã tanto na resistência a partir dos seus conhecimentos da cultura de seu povo, quanto frente ao movimento de luta pela demarcação.

Lembro que, segundo sua filha, em uma afirmação que de outras formas é corroborada, que quando ela chega a Cumuruxatiba já existia a Festa do Mastro de São Sebastião: “Teve antes essa festa, porque quando ela chegou aqui já tinha um povo que fazia essa comemoração, mas depois que ela chegou, ela que fazia também. Já tinha índio que participava, mas tava esquecido, tava assim, esquecido, foi ela que recomeçou e continuou”. Zabelê toma para si a responsabilidade de revitalizar a participação pataxó na festa e talvez mais importante que isso,

a utiliza como pretexto para durante a preparação dos brincantes, que levava cerca de um ano, ensinar os modos de fazer artesanato, comida, bebida dos antigos, assim como as palavras na língua batizada de patxohã (língua do guerreiro em português), para nominar todas essas coisas e práticas.

Esse período narrado pela revista *Porantim*, no início do ano de 2001, começa quando Zabelê ainda morava na “invasão” do Rio do Peixe. Segundo dona Lúcia esse movimento envolveu todos os nativos que moravam na vila e foi liderado por um casal que veio do Rio de Janeiro, que mostrou ao povo que os terrenos dos quais foram expulsos estavam abandonados e que os interessados poderiam voltar:

Chamou o pessoal daqui pra retomar o rio do Peixe, de onde a gente saiu, o pessoal daqui mesmo. Foram lá, cada um tirou o seu terreno, o rio do Peixe tava lá deserto, não tinha nada, só mato! Ele tomou da gente, mas não fez nada. Olha, precisou essa mulher vim do Rio de Janeiro pra chamar esse povo pra invadir. Aí foi esse povo, todo mundo tirou terreno, mãe tirou terreno, mãe foi e tirou um terreno lá. E foi o último a vender, foi o de mãe mais pai. Depois venderam pra os donos de pousada, até pra japonês. Cadê os donos desses terreno que até hoje não apareceu? É mentira, ninguém era dono daquelas terra ali, porque se tivesse dono, quando teve a invasão do rio do Peixe, que todo mundo foi pra lá que tirou os terreno e depois vendeu pro povo de fora e por que o povo de fora tá lá até hoje, ninguém tirou ninguém. E quem vendeu foi o próprio nativo que invadiu e vendeu. Aí a gente vê a parte da gente lá hoje, toda de casa bonita, tudo lá, tem até pé de manga até hoje lá que pai plantou. (ENTREVISTA, 16/11/19).

A julgar pelo modo como narra, é possível supor que a mãe tenha se colocado à frente para “pegar” o terreno que a família voltou a habitar. Novamente dona Lúcia questiona a posse das terras anteriormente afirmada por Expedito e Pompeu, mostrando também aí o momento em que Cumuruxatiba torna-se alvo do interesse dos empreendedores do ramo do turismo e dos investidores, em especial do sul do país, em casas de veraneio. Essa fase é compreendida pelos nativos, entre eles os próprios Pataxó, como uma oportunidade de melhorar de vida vendendo os terrenos da região do Rio do Peixe e partindo em busca de outras áreas mais afastadas da rua principal da vila, conforme conta Rita (ENTREVISTA, 03/06/2020): “Aí foi vendendo, vendendo e subindo cá pra cima.”, referindo-se à parte mais alta, enladeirada de Cumuruxatiba, portanto até hoje menos valorizada.

Após o retorno ao Rio do Peixe inaugura novamente uma fase de bonança, conforme minha interlocutora nos conta:

Mas aí depois da invasão do rio do Peixe, que mãe pegou esse terreno lá, aí ficaram, ela tinha a barracinha dela, a casinha dela, pequenininha, de taipa. Menina, não faltava nada pra mãe mais painho, o pessoal chegava e dava dinheiro pra mãe, não faltava nada pra eles, tinha gente que chegava com uma caixa de feira. Era já 90, eu já tinha

Leonarda. Leticia tem uma foto de mãe lá no rio do Peixe, aí ela fazia os artesanatos dela, colocava na barraquinha, menina, mais vendia coisa viu? E o povo gostava dela! E ia pra lá e trazia presente, mãe, não faltava dinheiro pra ela não! E ela nem era aposentada ainda. Ela fazia as muquequinha dela e vendia, fazia muquequinha de peixe e vendia, naquela simplicidade e o povo ia lá e comia. Ela vendia as coisinha dela e a gente passava o dia lá, tomava banho, levava os menino. (ENTREVISTA, 16/11/19).

Nesse trecho chama à atenção a maneira como dona Lúcia constrói em sua arquitetura de memória, uma cena em que a mãe é a figura que organiza a vida familiar em torno de si, é ela quem possui o afeto dos forasteiros que doam alimentos, dinheiro, que compram seus artesanatos e suas comidas. A filha orgulhosa de uma mãe que após sucessivas violências, soube ainda, mais uma vez se estabelecer, prover meios de sobrevivência. A voz se alteia, entre uma risada e outra ela sintetiza: “E o povo gostava dela!”. Suponho que desde essa época, Zabelê vai se consolidando como símbolo da presença indígena na região, explorado largamente pela própria prefeitura de Prado, já que sua imagem é utilizada já na entrada do município para desejar boas-vindas em várias línguas aos turistas que visitam a região, entre elas o patxohã: *taputá tometô*. Claro que é preciso considerar, dada a sua insistência em manter práticas aprendidas de seus antepassados, que ela, para além do que passa a representar para os não indígenas, se consolida também como liderança, como símbolo de resistência, como mestra que pode ensinar muito sobre como fazem os Pataxó.

É no final dessa mesma década que o movimento organizado de luta, que no âmbito nacional já tomara força a partir de 1970, consolidando-se nas conquistas expressas na constituição de 1988, depois de se estruturar por meios de conselhos e frentes⁸² no Território Indígena de Barra Velha, alcança os Pataxó de Cumuruxatiba. Em razão de todos os problemas gerados após o Fogo de 51 e agravados pela criação efetiva do PNMP através do Decreto 242 de 29/11/1961 com uma área de 22.500 hectares sobreposta ao TI, que implicou na destinação de apenas 210 hectares para a sobrevivência dos indígenas, assim como da perseguição levada a cabo pelos agentes do IBDF, os Pataxó já se mobilizavam desde a década de 70, requerendo soluções junto à gestão do Parque e da própria FUNAI, sem conseguir avanços significativos até a década de 80. O Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Águas Belas e Barra Velha (2012, p.32) aponta os anos 90 como um marco onde a situação fundiária começa a mudar: “Em 1997, a Funai reconheceu as irregularidades da demarcação da Terra Indígena Barra Velha e reconheceu o direito dos Pataxó de terem identificadas suas terras tradicionais”.

⁸² O Conselho de Caciques foi criado em 1995, mas, segundo o líder Joel Braz, por ocasião das comemorações Brasil 500 anos, a organização se corrompeu fazendo acordos com o governo e com as madeireiras, ao mesmo tempo que passou a ser contra as retomadas, o que fez com que perdesse representação nas bases.

Mas, diante da flagrante negligência do estado em reconhecer seus direitos, quando não conivência e colaboração, dá-se o começo de outra etapa da luta indígena, cujas estratégias principais foram as retomadas, noção que já circunscrevi brevemente em capítulo anterior. Para Pacheco de Oliveira elas são

ações em que as famílias indígenas reocupam áreas onde podem realizar a sua vida comunitária, estabelecendo as suas habitações, plantando pequenas propriedades e praticando a sua vida ritual e religiosa. A decisão, a operacionalização e os riscos envolvidos nestas iniciativas são exclusivamente da responsabilidade dos índios (tradução livre).⁸³ (OLIVEIRA, 2018, p. 12).

É assim que no dia 19 de agosto de 1999, um grupo formado por representantes de seis aldeias retomam a sede administrativa do Parque Nacional com a intenção de assumir a gestão do Parque, fazendo o compromisso público de cuidar das matas e do Monte, evidenciado através de cartas abertas a anterioridade dos Pataxó no território em disputa, bem como a ciência do papel do governo como instância administrativa que deveria resolver os conflitos através da demarcação das terras. A partir de então, várias fazendas no entorno do Monte Pascoal foram retomadas, em um processo autodemarcatório que aumentou o número de aldeias de seis para oito, sempre levando em consideração a necessidade de “realizar a sua vida comunitária” em todos os aspectos implicados nela, sobretudo o que mais feria a autossustentação pataxó, o cultivo da terra e o extrativismo.

Em relação a esses eventos, dona Lúcia conta:

Aí quando já foi no final dos anos 90, 99 pra 2000, que veio Joel e foi lá em mãe, conversou com ela, chamou os outros pra conversar, porque a gente tem o nosso direito, porque essa parte indígena ficou esquecida, desde 51 ela ficou esquecida. Tinha já a FUNAI mas ninguém tinha acesso a nada. Eu lembro que Tururim, de Barra Velha, é que de vez em quando vinha aqui vê mãe. E mãe também ia lá, porque a gente ia lá nas festa, quase todo ano a gente ia lá, mas ela disse que pra morar ela não queria mais. Mãe vivia muito doente, tinha uma hérnia, ela passava mal. Tururim veio, levou ela pra Salvador, ela fez essa cirurgia lá, tirou a hérnia e voltou. Sim, aí foi nesses anos que apareceu Joel Braz, aí chamou o pessoal, chamou Zé Chico: “olha, nós temos o nosso direito...tem a FUNAI...” aí foi explicando “nós temos que correr atrás, nós temos que se ajuntar e correr atrás dos nossos direitos... ..tem a FUNAI...” (ENTREVISTA, 16/11/19).

Quando minha dona Lúcia posiciona a mãe à frente da conversa, ao passo que a situa como interlocutora direta de Joel Braz: “foi lá em mãe, conversou com ela”, não deixa dúvidas

⁸³ “actions in which indigenous families reoccupy areas where they can carry out their community life, establishing their dwellings, planting smallholdings, and practicing their ritual and religious life. The decision, operationalisation and risks involved in these initiatives are exclusively those of the Indians”. (OLIVEIRA, 2018, p.12)

quanto ao protagonismo de dona Zabelê frente às retomadas, o que pode ser confirmado no trabalho de pesquisa de Juliana do Rosário Santos, que a coloca nesse lugar central, como alguém que soube conduzir o povo pataxó de Cumuruxatiba nos processos de retomada étnica e territorial, a despeito da sua condição de mulher em uma comunidade identificada pela pesquisadora como patriarcal. Abaixo, uma das fotos guardadas por Letícia com zelo e que a família identifica como sendo a prova de que, mesmo antes das retomadas, a matriarca já se ocupava de “brincar o awê” com seus parentes, especialmente com os pequenos, vestindo a todos com o “tupsay”, vestimenta fabricada de fibra de biriba ou mais comumente de taboa, um dos elementos culturais pataxó.

Figura 15 - Brincadeira no quintal de Zabelê



Fonte: Arquivo pessoal de Letícia Ferreira.

É em torno de Zabelê, no terreiro de sua casa que as reuniões acontecem, talvez porque tenha sido ela a resistir com mais tenacidade aos silenciamentos e apagamentos promovidos pelo movimento de colonização dos indígenas, que soube marcar lugar no espaço indistinto do caboclo e ali resistir. Batista (ENTREVISTA, 25/02/2021) conta que tudo era “movido por Zabelê, nada era sem ela, ela era uma diplomata”, para depois concluir emocionada: “Não sei de onde vinha a força que fazia as pessoas darem atenção, amor. Era uma rainha, era uma simplicidade de rainha. Ela agregava pessoas em torno do que ela queria fazer”. Daí compreende-se porque Joel Braz, no II Simpósio Internacional de Temáticas Indígenas em Porto Seguro, em 15 de agosto de 2018, conta que por volta de 1999 foi a Cumuruxatiba, para ao lado dessa parente, “ver se o povo de Cumuru queria ser índio”⁸⁴, ou seja, se queria retomar o território em que viveram há bem pouco seus antepassados, assim como os modos de fazer que ainda existiam na memória dos mais velhos, como imagens-vestígios que poderiam, se colocadas em

⁸⁴ Caderno de notas, 15/08/2018.

jogo, produzir imagens-sinais potencializadoras desse novo tempo que Juari vai chamar de “Período de luta pelo território” (BONFIM, 2018, p. 24).

Além da questão central que o início dos diálogos que desembocarão nas retomadas, minha interlocutora coloca em destaque algo que sem dúvida é crucial na trajetória de sua mãe: a relação estreita com Barra Velha, expressa sobretudo na amizade do primo Tururim, cacique da Aldeia Mãe. Embora muito se tenha dito sobre dona Zabelê jamais ter retornado à Barra Velha, devido ao trauma causado pelo Fogo de 51, em decorrência de uma possibilidade de interpretação aberta pelas narrativas em que ela fala de sua relação com a aldeia, tal como em: “Agora aqui é uma aldeia, então eu fico aqui, e para lá não vou mais, mas não me dá mais vontade de ir mais pra lá” (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.10).

Porém quando tomamos a narrativa de sua filha em que ela diz: “E mãe também ia lá, porque a gente ia lá nas festa, quase todo ano a gente ia lá, mas ela disse que pra morar ela não queria mais”. Faço questão de inquirir sobre e dona Lúcia confirma que a família ia a Barra Velha por ocasião da festa de Nossa Senhora D’Ajuda todos os anos, em longas caminhadas que duravam cerca de dois dias pela praia. Ela acrescenta que a mãe só não queria mais mesmo, era voltar a morar em Barra Velha (CADERNO DE NOTAS, 16/11/19).

Dona Zabelê diz que não tem coração para ficar em Barra Velha, pois lá a memória do que fizeram ao pai, machuca-a, então prefere morar em Cumuruxatiba, que “também é uma aldeia”, onde há muitos parentes e pessoas que lhe têm afeto. Sobre as humilhações e violências perpetradas pelo Estado conta que:

A polícia pegou o meu pai, pisou em cima dele, eu estava vendo tudo, levou a minha mãe e amarrou ela perto de meu pai para eles mostrarem onde é que estavam os índios que correram. Pegaram um índio e o fizeram de camandu (cavalo), botaram uma cangalha e um caçoá em cima do velho para mostrar onde é que estavam os índios, mas como é que eles iam mostrar sem saber. (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 10).

Diante dessa curta narrativa, precedida de “eu vou contar muita coisa”, a princípio detecto uma contradição flagrante, “muita coisa” ocupa não mais que seis linhas na revista, da mesma forma que parece contraditório nomear de massacre de evento cujo saldo de mortos não ultrapassou três. Porém se considerarmos que se trata de uma narrativa da dor, poderemos admitir que não é exagero dizer que muita coisa será contada. Em publicação de 2013, na Revista Escrita da PUC do Rio de Janeiro analiso que

lendo a precária narrativa de dona Zabelê, mulher-pássaro, percebo que há muito a ser lido nos silêncios de seu texto, nos sons inauditos, em uma não-língua dentro do código conhecido. Para Agamben (2008, p. 48), ‘é sobre a natureza deste não testemunhado, sobre a não-língua que é preciso interrogar-se’, compreender a potência de comunicação da experiência na própria impossibilidade/dificuldade do sobrevivente de testemunhá-la. (SILVA, 2013, p. 6).

Então, se considerarmos os não ditos da narrativa fragmentária da anciã, ela nos conta muito a partir das cenas da dor de uma filha que “estava vendo tudo”, de modo que pelo peso do que conta, é possível suportar sem grande esforço a densidade dos silêncios que habitam seu curto relato. Elie Wiesel (1994), escritor judeu sobrevivente da *shoá* e Nobel da paz em 1986, ao escrever sobre a necessidade de que os sobreviventes falassem sobre os horrores da guerra diz que as testemunhas devem se dispor a narrar porque é preciso cumprir um dever e cumprindo-o, forçar o olhar de quem não viu a mirar a dor do outro. Assim, penso que é como testemunha que Zabelê diz sobre o Fogo de 51 e é como tal que seleciona, decide o que deve contar e o que deve ser silenciado, claro que é preciso compreender que essa decisão está sempre atravessada das intenções que se tem em relação a quem pergunta, pelos interesses coletivos e individuais da situação de enunciação. Para a filha, minha interlocutora, dona Zabelê sofria tanto por ter visto seus pais e seu povo, especialmente o pai, serem violentados, como por outras razões sobre as quais ela mesma e o companheiro haviam decidido calar, talvez por um entendimento equivocado sobre honra e sobre quem deve se envergonhar. Dona Lúcia também se cala diante da decisão da mãe, mas entende.

4.4.4 Do tempo e do amor

A narrativa contada por dona Lúcia organiza o passado sobretudo para contar a história sem cronologias exatas dos Pataxó de Cumuruxatiba, ao passo que conta sobre a conformação do TI Comexatibá. De uma perspectiva a princípio exclusivamente individual, pois perguntei da história de seus pais, de como saíram de Barra Velha e chegaram a Cumuruxatiba, ela evidencia muito mais que o percurso de vida de duas pessoas, abre janelas sobre os mecanismos de esbulho utilizados contra seu povo em nome de projetos de desenvolvimento, por vezes também com intenções civilizatórias (considerando a incivilidade dos indígenas), em que não cabiam as especificidades dos povos indígenas que habitavam a região, mas que, uma vez que eles abrissem mão de habitá-la tradicionalmente, que se esquecessem de suas origens e das terras que lhes pertenciam, podiam bem servir a esses projetos como mão-de-obra braçal e mal remunerada.

Também é nesse passado que vejo dona Zabelê, seu Manoel e sua família traçando o caminho que outros parentes antes deles, que já habitavam Cumuruxatiba mesmo antes do Fogo de 51, haviam traçado: o do território pataxó no extremo sul da Bahia. Dona Lúcia mostra que os pais, traumatizados com o evento guardado em suas memórias como um massacre, se deslocaram para Angelim, lugar de terra fértil que seu Manoel lamentou não ter deixado para os filhos até os últimos dias de sua vida. De lá são expulsos pelo governo através do agente do IBDF e mais uma vez são empurrados para um novo e difícil começo na terra arenosa de Juerana e finalmente, convidados por seu Aurelino, casado com dona Buru, irmã de seu Manoel, seguiram para Cumuruxatiba, de onde também foram mais uma vez expulsos, lançados na vila sem nenhum recurso.

Os nomes dos invasores causam confusão, por vezes não coincidem com outras narrativas, mas é olhando para um passado do qual ela mesma é testemunha e outro que lhe veio ao conhecimento pelas palavras e pelos silêncios da mãe, a dona Lúcia interessa catar cacos dessa memória e dar-lhe uma organização que faça sentido tanto para ela que conta, como para mim, sua interlocutora interessada em vidas e histórias que justificam o trabalho de uma pesquisa. Ao considerar também o que não é da dimensão verbal do diálogo, arrisco dizer que ela vai construindo, a partir de minhas poucas intervenções, um percurso narrativo que é inaugurado mesmo no momento da fala. Vejo pelas demonstrações de alegria ou de tristeza ao se lembrar, pela fala mais baixa como que falando para mesma ou mais alta porque tem certeza do que diz, afirmando sempre: “eu lembro”, para referendar-se como portadora de uma memória que pode ser narrada, potência que Ricoeur vai elencar entre as capacidades necessárias ao ser: “eu posso narrar”.

É desde o presente, mais de vinte anos após o início das lutas por direitos, já no lugar de quem, cuja casa foi lugar de reuniões sobre retomadas desde os primeiros momentos; em que sua mãe é já reconhecida como protagonista desse movimento, inclusive no nome da Escola Estadual Kijêtxawê Zabelê e em diversos trabalhos que lhe conferem esse lugar, pois sem dúvida é consenso na comunidade indígena pataxó do extremo sul da Bahia que ela é um dos principais símbolos da resistência indígena na região, que dona Lúcia narra um passado em que seu povo é arrancado continuamente de terras que nunca tiveram os donos que hoje arrogam para si esse direito. Foram nelas que seus parentes deixaram gravadas sua temporalidade através, principalmente, do plantio de árvores frutíferas, que era como faziam para assinalar seus sítios e garantir comida em diferentes períodos do ano.

A despeito da habitação originária testemunhada pelos parentes e pelo chão lavrado, diante de papéis que atestavam a posse, bem como de ameaças diante de eventuais resistências,

durante décadas os Pataxó viram diferentes invasores alternarem-se nesse papel de proprietários, utilizando diferentes estratégias de exploração tanto de pessoas, como das riquezas materiais da região. Dona Lúcia afirma indignada em sua narrativa, desse lugar em que ela foi solicitada a estar entre o passado e o futuro, que “eles não compraram nada”, antes usurparam um território tradicionalmente ocupado por diferentes povos indígenas.

Por fim, não posso me furtar a dizer que dona Lúcia finaliza sua narrativa dizendo algo, no momento em que já nos encaminhávamos para a porta, já nos despedindo, talvez por temer que eu não tivesse entendido suficientemente: “mãe mais pai tinham amor. Com amor a gente consegue vencer. No rio do Peixe era casa de taipa, chão de areia, mas eu via o amor. Quando a gente adoecia pai não saía de perto da gente” (CADERNO DE NOTAS, 16/11/2019). Então, além de se debruçar sobre a história de seus pais, e ao fazê-lo, debruça-se também sobre a história de seu povo, ela nos conta ainda algo de muito particular: o amor de seus pais, razão para que tenham conseguido criar os filhos apesar das dificuldades, de terem resistido a tantas intempéries.

5. “CUMURUXATIBA É MINHA TERRA E MINHA ALDEIA” (JOVITA) ⁸⁵

*E no momento mande me chamar,
Cumuruxatiba para ser feliz
Porque nós somos donos dessa terra
Ó pátria amada quando canta o seu hino,
Os pataxó compreende o seu destino.
Música para Cumuruxatiba*

Eu nasci num lugar por nome Paiá, o nome do meu pai Aurelino Carlos de Oliveira, minha mãe Martinha Santana Fragoso, minha mãe era lá da aldeia onde eu nasci e meu pai era filho do meu avó que era daqui de Cumuruxatiba, era outro índio. Meu pai se encontrou com minha mãe que era uma negrinha bonitinha, gostou, casou e por fim carregou nós praqui. O Paiá fica perto de Barra Velha, quando tinha reunião eu ia pra lá. Lá só tinha a gente, perto tinha Lagoinha, Juerana, quando tinha festa a gente juntava em Lagoinha, era só parente da gente, era muito bom, eu tenho saudade daquele tempo, me dá uma tristeza, eu conto assim pra os meus neto, eu chamo meus neto pra trazer essas história pra aprender comigo e poucos interessa, só as de Rita que ainda interessa. Eu digo, gente, essa luta de índio a gente tem que passar de geração pra geração. Eu vejo pessoas que nem tem muita intimidade, me procura mais que os próprios índios, e eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas, porque eu vou morrer eu vou passar pra quem? Se os da família não tem interesse, eu passo pra um que não é da família. Quando eu tava na aldeia tinha os dias de dar aquelas aula, aí juntava aquele monte de gente, todo mundo aplaudia, ganhei certificado, dei aula na UNEB, UFSB, eu fui até em Porto Seguro, falei pra umas mil pessoas. Eu não deixo minha cultura, eu carrego comigo e sempre vou carregar.

Quando eu vim praqui eu vim com oito anos de idade, e cabeí de me criar aqui, cresci aqui, mas até hoje eu tenho saudade de minha matinha...A nossa família é dos Santana, nós tudo somos entre negros e índios, eu sou mais índia, porque sempre meu sangue foi mais de índia. Eu tive sete filhos, meus filhos tudo me procura, meus netos... eu sempre falo pra eles, que a gente num deixa os nossos rastros pra ninguém não, a gente nasceu de pé no chão, nós não nascemos calçado não...índio só anda de pé no chão por dentro do mato que nem eu andava catando mato pra fazer remédio, pode me perguntar qualquer um remédio que serve até pra essa pandemia que tá aí no Brasil, eu sei que remédio fazer, já curou várias pessoas, graças a Deus! Eu sinto tão bem com o pé no chão, me dá aquele fortalecimento! Eu não acostumei com chinelo ainda, quando eu arrumo aqui pra ir pro Prado, quando eu chego lá eu tou de pé no chão! Quando eu vou saltar do carro pra entrar no banco, cadê o chinelo?!? Eu digo “meu Deus do céu!”, o povo nem liga mais. Eu tenho mais sangue de índio mesmo!

A gente comia nossos peixe do rio, o povo ignorava porque a gente comia aquelas panelada de peixe cozido na água e sal, era a comida nossa, um cheirinho verde que minha mãe colocava, um coentro, mãe fazia angu de farinha, nós comia, era cada índio forte, não tinha essa doença que vem matando as pessoas. Na própria comida, quando eu digo as pessoas que a maioria desses câncer, essas coisas que tão acontecendo, tão acontecendo é na comida, ninguém acredita, mas eu tenho certeza, que é sim! E eu assim, eu fui criada do meu jeito, do meu dom que eu tenho. Qualquer doença que qualquer um de vocês pensar, eu sei fazer a garrafada, sei fazer xarope, sei fazer banho, sei fazer defumador, tudo isso eu aprendi sozinha, debaixo de pé da mata, eu aprendi na mata tirar remédio de dentro da mata, o nosso remédio tá dentro

⁸⁵ Parte de uma das canções compostas e cantadas por dona Jovita, registrada por mim no caderno de notas em 03 de fevereiro de 2021: “Terra querida, terra ideal, terra nós somos de Cumuruxatiba, terra querida com todo fervor, beijo de amor, nossa terra natal. Eu sou filha dessa terra me criei, são praias de areia, Cumuruxatiba é minha terra, é minha aldeia”.

da mata, só que as pessoas não acreditam, só quer médico, mas o remédio nosso da dentro da mata!

Eu sou uma índia, eu vivia num lugar que nem lá ninguém ia, nem eu tinha conhecimento de ser humano igual eu, a gente quando via pessoas a gente corria pra dentro do mato igual bicho do mato. Nós vivia tudo nu, esse tempo que tá agora, inverno, nós era tudo nuzinho, nuzinho do jeito que nasceu, nós não tinha roupa, nós não tinha de onde tirar roupa, era uma dificuldade imensa pra gente. Hoje eu vejo o pessoal, tem muita roupa, joga fora, mas naquele tempo que eu nasci dentro daquela mata...mas até hoje eu tenho sôdade, que aquele tempo não era o tempo de hoje que a gente vê tanta coisa, tanta morte, tanta matança, tanta gente morrendo, praticamente parece um dilúvio que tá passando. Na época que nós morava na mata, que era puro mata, não tinha essas coisa de doença, ninguém via isso, se sentia uma tosse, uma gripe, um cansaço... Eu mesma desde pequena sabia fazer remédio pra tirar asma, nós conviviam assim, o remédio que Deus deixou foi todas as ervas, desde pequena, eu com sete anos de idade eu já trabalhava com erva, já tocava minha viola.

Depois que nós começou a ter contato com os brancos, de primeira era logo o preconceito, mas eu sempre ignorei, sempre carreguei esse fardo nas minhas costas, depois que meu pai trouxe nós pra praia pra ver o mar, nem o mar eu sabia o que era o mar, nós ficou mais de uma semana sem dormir por causa da pancada do mar, mas nós tinha que acostumar! Nós via gente, nós corria, foi a maior dificuldade pra acostumar. Eu nasci índia, sou índia, tou aqui entrevistando por bom gosto, com muito prazer. Desde essa época eu sou pé no chão, sou índia, sou meu pé no chão, sei contar bonitas histórias, esquisitas histórias também, que quando as pessoas brancas viam a gente criticava de nós, mas eu achava era graça, não ficava triste, sempre eu dava risada e sou essa velha que já tou com 67 anos, 68 eu vou fazer agora em novembro. Eu vou fazer 68 anos, desde criança eu sou essa pessoa alegre, eu não sei o que tristeza, tá passando essa doença aí, eu só tenho fé em Deus vivo que é o que criou nós. Só tô tratando as pessoas com remédio de erva que eu aprendi. Eu também fazia armadilha mais meu pai...

A gente vivia assim, dançado toré, assando milho, aipim, bebendo cauim, era isso que nós plantava, farinha de puba... a gente fazia os São João, era tão bom, era dois, três dia de festa, a gente criava porco, fazia farinha e a gente ia fazer o beiju, aí ficava dois três dias de festa lá na aldeia onde eu nasci, aí chegava os vizinho, ia tudo pra lá pra nós se divertir, não era essa embolança de gente, por isso eu me recuei...

Ninguém tinha nada nas mãos, meu pai o que ele tinha ele tirava e dava tudo pros outros. Eu peguei muito filho dos outros, já cheguei a ter 16 aqui em casa eu criando, ficaram tudo grande, a metade já casou, já tem filho, e eu tou aqui ainda, se aparecer mais algum eu crio, o que eu comer vai comer também. Eu sou essa índia guerreira que sempre fui e sempre vou ser, alegre, feliz, com tudo isso que tá passando eu sou feliz, eu não vou deixar meu rastro ...

Eu fiz oito anos dentro de Cumuruxatiba, eu só voltei pra minha terra com quatorze anos, eu fui tocar lá, fui fazer um show lá, porque eu sempre toquei. Toda vez que tinha a festa de São Benedito a pessoa escolhida pra bater a viola era eu, desde seis anos eu tocava. Eu não tinha violão, eu escutava som, escutava voz, eu ficava louquinha, eu disse: "meu pai, compra um violão pra mim, ô meu pai...". Aí meu pai foi na casa de meu tio que tinha um violão velho...Eu exigi que meu pai colocasse umas corda de tucum, não existia nylon, nem corda, eu mesma fiei o tucum! Eu sempre fui pé no chão, eu ficava olhando as coisas até aprender. Eu fiava aquela corda só com três fio de cabelo de tucum, dali eu dobrava pra fazer a corda, dali eu fui pra debaixo do pé de mato, eu fui afinando e escutando, até conseguir! É meu Deus, agora eu tava com a faca e o queijo na mão! Eu fiava tucum mais minha mãe pra meu pai fazer rede grande de arrasto, fazia caqueiro, fazia tanhieiro, fazia puçá, tarrafa, rede de pegar camarão, fazia tudo quanto há! Ele dava brilho nas corda com casca de aroeira, não tinha quem cortava as cordas! As cortiça nos ia pra dentro do mangue pegar as cortiça, cada um com sua faquinha e ia rodelando aquilo. Nada era comprado, num é disso que eu tenho saudade! Até rede de balangar ele fazia, as corda já era de biriba. Durava muito, não tem um trem forte igual tucum! Querendo ficar velho ele tirava as casca do mangue⁸⁶, ele botava no fogo e fervia, fervia, a casca do mangue larga uma tinta

⁸⁶ Pergunto o que é, ela explica que se trata da mangueira e aponta uma próxima de nós.

vermelha, aí no outro dia ele tirava as casca de dentro e botava as rede, dava outro fortalecimento, a rede ficava novinha! Eu sei fazer isso tudo! Depois começou aparecer o nylon, esqueceram do tucum, mas é a melhor corda.

Aqui em Cumuruxatiba não tinha branco nenhum, nenhum, isso aqui era de meu bisavô, Firmo Carlos de Oliveira, minha bisavó Dermira Maria de Oliveira, foi pega a dente de cachorro por aqui mesmo, meu avô era Gino Carlos de Oliveira, minha vó era Jovita de Oliveira, eles que trouxeram meu pai pra cá. Minha vó vendeu as terras deles pra um gringo, que pegou os documentos e sumiu! Foi aí que eles foram chegando aqui pra Cumuruxatiba. Eles nunca moraram em Barra Velha, sempre foram daqui, só o pai da minha mãe que era de lá, chamava Zé Fragoso, era nativo de lá que casou com minha vó Maria que era africana, chegou em Barra Velha e os índios lá acolheram.

Dois índios velhos que moravam perto da represa Alberto Paca e Antônio Gibura, tinha Saturnino também. Essa geração não veio de Barra Velha não, essa geração saiu daqui do Prado mesmo, eram pescadores, moravam numas choça de palha.

Nós morou no Paraíso, que era na Ponta do Moreira, de lá nós viemos pro Rio do Peixe Grande, depois pra Fazenda, onde é depois do Pier, os coqueiros que tem lá foi ele que plantou. Foi aí que começou as enganação, chegou o tal de Expedito dizendo que dava dinheiro pelas coisa de meu pai, que ele fizesse casa em Cumuru. Meu pai fez casa nas carreira e mudou sem nem terminar, que no outro dia ia buscar o resto do dinheiro. No outro dia quando meu pai foi buscar deu de cara com as polícia: “você não tem mais nada aqui!” Depois dessa época, ninguém teve mais sossego dentro de Cumuruxatiba, era caminhão roubando madeira dia e noite, ninguém dormia. Desmatou tanto, mas desmatou tanto, que quando nós retomou onde é a aldeia agora nós achou só campo, achamos até madeira que eles derrubaram e não levaram. Antes de Corumbau pra cá não tinha estrada nenhuma por cima, se atrevesse vim por cima roçando de facão, onça te comia! Só viajava pela praia, era o único caminho. Zé Chico trabalhou no pier, eu até lavava as roupas dos caras que dependiam de uma roupa limpa, os trabalhadores.

Quando eu tinha quatro anos pra cinco anos eu fechava os olhos e dizia pro meu pai: “nós vamos ficar sem nossas florestas, nosso peixe vai morrer, os rio vai secar, tem uma casa saindo fumaça, muito carvão, os passarinho tão caçando árvore pra assentar e não acha”. Eu pedi meu pai pra riscar no papel e desenhar pra mim.

Eu tinha visão, quando eu caía, minha mãe dizia que era calundu, me batia, me batia, quando eu acordava tava toda lapeada. Quando eu tinha sete anos, quando aconteceu isso e ela foi me bater, eu pedi um papel e um lápis, esses lápis quadrado, vermelho, ela entregou pensando que era eu, mas eu não tinha conhecimento de escola. Ela fez a oração pra dor de cabeça e de dor de dente e disse assim: “agora você acredita?”. Minha mãe caiu pra lá e meu pai quando chegou disse: “Aí tem um mistério!”. Amanhecia um dia bonito e eu dizia: “papai não vai pra o mar não, porque vai chover”. Ele dizia que não ia porque tava tudo limpo, mas eu segurava na mão dele pedindo pra ele não ir, ele não ia. Quando dava de 10 pra 11 onze horas o céu ia ficando escuro, mas dava um temporal! Ele tinha o maior cuidado comigo!

Essa Cumuru era uma aldeia, era de meu bisavô, então por isso que disse assim “quanto mais a pedra, quanto mais os cristão”, eu num sabia que eu vinha parar aqui, hoje eu cheguei aqui e construí essa aldeia Kaí, depois da aldeia eu toquei minha luta pra frente e não vai parar a minha luta, só vai parar quando eu morrer, se bem que eu já tou passando pros meus netos, pros meus bisnetos. Foi no ano de 2000 que começou a luta, eu catei os índios aqui, porque não tinha terra pra nós trabalhar, nós que tinha nosso costume de sempre viver trabalhando pra tirar o sustento da terra, resolvi ir pra lá porque era dos meus parente, era os parentes de meu marido e meu também

Em 17 de abril do ano 2000, quando nós entrou lá, nós ficou 7 dias hospedado lá. Eu saí daqui pedindo alimento pros índios, nós fizemos um galpão, botamos tudo ali dentro. Foi quando minha menina adoeceu que tinha dois anos de idade adoeceu, eu vim trazer ela na rua pra tomar um medicamento, porque lá a gente num podia sair pra mata e ela tava com uma febrezinha, aí quando nós voltou eu vi aquilo tudo escuro, eu já voltei de noite. O rapaz disse assim, tem tragédia aí pra vocês que tá tudo muito silêncio, mas eu disse assim, mas eu não tenho medo, eu sou índia guerreira, eu não tenho medo. Zé Chico disse assim “cê tem coragem de ir?” Eu disse assim “Vamos, vamos sim que eu resolvo!” Aí nós foi. Quando nós chegamos na casa que nós tava,

não tinha nada, tava tudo quieto, quando eu bati na porta pra ver se abria já recebemos um bucado de homem, sessenta homem tudo armado fazendo fogo. Olha o que foi que eu fiz: eu afastei de costa, afastei de costa, os índios que eu deixei lá tava tudo no mato

Quando a gente chegou lá os índios já não tava mais lá, nossas comidas espalhadas pelo meio do campo, e eu cacei esses índio e eu não achei. E eles atirando em nós, atirando em nós, veio botar nós na canoa que saltemo pra ir pra lá, eles botou nós dentro, os pistoleiros e fez nós vim! Os outros índios ficaram tudo dentro do mato, foram andando e saíram em Águas Belas, eu agradeço o cacique de Águas Belas que acolheu meus índios, depois eu dei um jeito e fui panhando um por um e amontoei tudo aqui no meu quintal, dez famílias, mais de oitenta pessoas. Aí meu Deus do céu, eu num sei o que fazia, eu pedia, eu comprava fiado, eu vendi meus terreno tudo pra sustentar. Eu disse, olha, não vamos voltar pra lá ou pra outro canto. Aí quando surgiu, vamos caçar outro canto, aí eu peitei e entrei na Tibá, fui pra Tibá, construí a Tibá. Mas aí eu vi que não dava pra mim, tinha uns bonzinhos, tinha uns.... hummmm... índio, gente, é o mesmo que mexer com bucado de boi! Larguei a Tibá e poquei pra Japara, lá pra perto da Japara, mas sempre levando o nome da aldeia Kaí. Assentei um bucado de índio lá de novo, e fui pra luta. Eu fiz casamento muito bonito de índio, a coisa mais linda, eu fiquei feliz! Depois peitaram eu pra tirar eu de lá. Eu tive que sair cá pra fora, cá de fora eu tornei assentar de novo, a polícia foi nós saímos, com seis dias eu voltei e acampeei os índios lá de novo e tão lá até hoje, quero ver quem vai mexer com eles!

A aldeia Kaí hoje ela tá de pé por causa da minha luta, passei fome, passei frio andando pelos cantos, pedindo documento um, pedindo documento outro. Eu consegui a aldeia Kaí, da aldeia Kaí veio a aldeia Tibá, veio Maturembá, veio Alegria Nova, veio a Dois Irmãos, essas aldeia tudo são ramal da aldeia Kaí. Hoje eu vim pra minha casa porque eu cansei, deixei pros outros tomar conta, mas hoje o povo que toma conta da aldeia, não tem aquela administração igual nós velhos tem ...

Olha minha filha você tá vendo, Cumuruxatiba era tudo aqueles índio velho, hoje você olha não tem mais índio dentro de Cumuruxatiba mesmo, é isso que me deixa triste, de viver só nesse pedaço. Quando eu tinha sete, oito anos eu enfezava e ficava dois, três dias dentro da mata, agora não tem mais mata...Por isso que eu sempre eu gosto de tocar minha viola, foi o que eu aprendi debaixo de meu pé de gamaleira, com sete anos eu fiz musiquinha pra os passarinho, aí até hoje... (a música é para receber pessoas...) ... Eu vou bater um pouquinho da minha viola pra vocês saberem como eu sou, quem eu fui....

“você que está chegando, bem vindo, eu estava esperando você, irmão, eu estava esperando vocês aqui, será bem vindo a nossa união...” / Debaixo de um arvoredor, eu estava descansando, quando olhei para cima, os passarinhos avoando, passarinhos se eu pudesse, eu não te enterrava no chão, mandava fazer sua cova, dentro do meu coração (2x)”. Aí quando eu saio da aldeia, às vezes eu canto essas chula, às vezes a pessoa tá pensando que eu tou falando com a minha mãe, mas eu tou falando é da mãe mata, que é a mãe terra “Oxossi eu saí da minha aldeia, amontada no meu cavalo, com a espada ...de um lado, quando eu saí minha mãe me abençoava. Essa música eu conheço desde pequena... “É pé na terra e mão na massa e dê o braço a seu irmão”

Ô jurema, ô minha Jurema, eu quero ver os caboco hamyá... (ENTREVISTA, 03/02/21)

Em 2020, quando eu me encontrava em Paris para o doutorado sanduíche na L'EHES (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales), vivendo sobretudo os dias incertos e difíceis da pandemia ocasionada pela destruição do planeta, em nome de um projeto de desenvolvimento que não conhece limites no avanço sobre os territórios dos outros humanos e não humanos, que aponta sempre o dedo para o inimigo errado, despistando ao dar nomes próprios, ao articular teorias conspiracionistas, a velha novela do bem contra o mal que se desenrola en-

quanto o projeto salva-se a si mesmo, Talita, mulher pataxó já mencionada neste trabalho, envia-me uma entrevista que há tempos eu havia pedido que ela mediasse com a avó, Jovita Maria de Oliveira. Meu interesse era que a partir de algumas questões previamente enviadas à neta, ela pudesse contar sobre a primeira retomada realizada no território posteriormente chamado Comexatibá. Além de responder às perguntas que enviei, dona Jovita, fez muito gosto de ornar-se com um belo cocar, tomar uma de suas violas, cantar e dançar para que Talita registrasse sua performance, orgulhosa do meu interesse em ouvi-la.

Figura 16 - Dona Jovita sendo entrevistada



Fonte: Arquivo da autora, 2020.

Uma vez transcrita a entrevista enviada por meio de áudios e vídeos através do aplicativo *WhatsApp*, percebo que ainda haveria necessidade de dialogar uma vez mais com a entrevistada a fim de sanar algumas dúvidas que foram surgindo durante o trabalho de escuta atenta e transcrição⁸⁷. Porém, no início de novembro quando retornei ao Brasil estávamos vivendo ainda (e no momento que escrevo em fevereiro de 2021, ainda estamos) dias de altas taxas de contaminação e mortes ocasionadas pela Covid19, sem expectativas de arrefecimento. Em razão disso, adiei o encontro o máximo que pude e, mesmo em face das necessidades de distanciamento social e de todos os cuidados implicados nisso, dona Jovita me recebeu na tarde de

⁸⁷ Em razão dessa estratégia informo que, para evitar repetições desnecessárias, fiz a opção de fundir as duas entrevistas a partir de núcleos de sentido, de modo a estabelecer coerência interna para facilitar a análise pretendida, tomando o cuidado de não manipular elementos importantes apenas em nome da coerência, por isso é possível que em algum momento esta não tenha sido inteiramente respeitada.

03 de fevereiro de 2021 no enorme terreiro de sua casa, que é como os mais velhos se referem aos quintais de suas casas, convidando-me a sentar em um banco de madeira sob uma mangueira já sem os frutos da estação. Ela me recebeu muito falante e satisfeita de saber que eu havia tomado dois ônibus de Teixeira de Freitas até Cumuruxatiba apenas para concluir o trabalho que a neta havia iniciado, explica que teve o trabalho de varrer todo quintal bem cedo e por isso não tinha dado tempo fazer mungunzá⁸⁸ para servir de merenda, então teríamos apenas um café ou um suco. Essa satisfação é justificada logo a princípio, quando ela diz que pessoas com quem “nem tem muita intimidade, me procura mais que os próprios índios, e eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas”. Compreendi logo que eu era uma delas e que, ao afirmar que gostava de contar suas histórias de vida para quase desconhecidos, minha interlocutora estava também a se queixar do pouco interesse dos parentes:

eu tenho saudade daquele tempo, me dá uma tristeza, eu conto assim pra os meus neto, eu chamo meus neto pra trazer essas história pra aprender comigo e poucos interessa, só as de Rita que ainda interessa. Eu digo, gente, essa luta de índio a gente tem que passar de geração pra geração. Eu vejo pessoas que nem tem muita intimidade, me procura mais que os próprios índios, e eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas, porque eu vou morrer eu vou passar pra quem? Se os da família não tem interesse, eu passo pra um que não é da família. Quando eu tava na aldeia tinha os dias de dar aquelas aula, aí juntava aquele monte de gente, todo mundo aplaudia, ganhei certificado, dei aula na UNEB, UFSB, eu fui até em Porto Seguro, falei pra umas mil pessoas (ENTREVISTA, 03/02/21).

Assim como dona Zabelê, diante da dor de narrar os horrores vividos durante o Fogo de 51, a pajé da aldeia Kaí, sente-se na obrigação de transmitir suas experiências de “luta de índio”, que no seu entendimento devem ser passados “de geração a geração”. Oportuno trazer novamente Wiesel (1994), que justifica sua vasta produção escrita sobre a memória dos horrores da segunda grande guerra mundial sob a perspectiva do extermínio dos judeus, sobretudo nos campos de concentração, com a obrigação de contar. Como o autor, morto em 2016, dona Jovita, ao dizer que “luta de índio a gente *tem* que passar de geração pra geração”, revela um modo de pensar profundamente comprometido com a memória dos ancestrais que lhe foi transmitida de variadas formas: dever de lembrar, de contar. Ao utilizar o verbo “ter”, fica claro que ela situa esse contar no campo da obrigação de partilhar suas experiências, de repassar saberes que outrora recebera de outros (no caso dela, esses outros incluem humanos e não humanos, viventes ou não, se a nossa perspectiva for a da racionalidade ocidental).

⁸⁸ Doce produzido a partir de milho seco cozido com leite, temperado com côco ralado e/ou amendoim.

E é diante do dever de memória, da obrigação da partilha que a anciã defende a importância de compartilhar suas experiências e conhecimentos com pessoas “interessadas”, mesmo que não sejam parentes: “porque eu vou morrer eu vou passar pra quem? Se os da família não tem interesse, eu passo pra um que não é da família”. Parece-me que esse público interessado em ouvir, concentra-se sobretudo nas universidades da região: UNEB e a Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, sendo que nesta última chegou a ministrar aulas como intelectual da tradição, sendo por isso remunerada. Dona Jovita, coloca os olhos saudosos em outros tempos em que se sentia parte ativa de sua comunidade, em que havia espaço, no âmbito dos cursos de formação como o magistério indígena oferecido pelo governo do estado, das licenciaturas ofertadas pelo IFBA e pela UNEB, respectivamente Linter e Liceei; Saberes indígenas na escola, entre outros projetos mais pontuais ligados às universidades e mesmo a convite dos professores de cultura da escola da comunidade. Hoje, afastada do cotidiano da aldeia em razão de divergências internas, ela justifica e, ao mesmo tempo, sutilmente lamenta a forma como hoje os mais novos conduzem os assuntos da comunidade: “Hoje eu vim pra minha casa porque eu cansei, deixei pros outros tomar conta, mas hoje o povo que toma conta da aldeia, não tem aquela administração igual nós velhos tem ...”. Essa opinião parece ser mais ou menos generalizada entre a geração que esteve à frente das primeiras retomadas: falta determinação aos que lhes sucederam na luta, não veem positivamente o conjunto das estratégias hoje utilizadas, apesar de valorizarem o acesso aos estudos, às novas tecnologias, enfim, à cultura letrada e digital que admitem ser cruciais para que suas vozes cheguem mais longe.

Parece-me que, como Benjamin (2012), dona Jovita, no momento em que aponta o eminente desaparecimento de uma comunidade de ouvintes: “eu chamo meus neto pra trazer essas história pra aprender comigo e poucos interessa, só as de Rita que ainda interessa”, enuncia a preocupação com a extinção da arte de narrar, com a privação total da “faculdade de intercambiar experiências” que tem como principal fonte a experiência passada de boca em boca, a condição mesma da narrativa. Quando ela diz: “eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas”, é certo que, assim como discute o filósofo, ela também vê a narrativa como uma forma muito antiga de ensinar a viver, de dar conselhos, não a partir de respostas precisas, mas de, sabendo narrar sua própria vida incorporada a dos outros, ir iluminando os caminhos das gerações que darão continuidade a essa “luta de índio” à luz de candeeiro, ora mais potente, ora quase apagada. Essa percepção encontra eco na discussão benjaminiana, quando ele diz que a narrativa

(...) traz sempre consigo, de forma aberta e latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se “dar conselhos” hoje soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo sua comunicabilidade. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando. Para obter essa sugestão, seria necessário primeiro saber narrar a história. (BENJAMIN, 2012, p. 216-217).

Para Benjamin, escritor alemão em um país devastado pela guerra, só os narradores, autorizados como aqueles que sabem “dar conselhos”, seja por conhecerem o mundo através de viagens, seja porque viveram intensas experiências ou porque tiveram longa vida, estando já afastados das turbulências do tempo presente, podem intercambiar a experiência, torná-la comunicável. O narrador seria o anjo de Klee, a quem é permitido parar, apesar do vento que puxa para o futuro, para subversivamente catar em meio aos escombros de passado, aquilo tudo que interessa mostrar uma vez mais, recolher imagens que podem abrir brechas nos modos de construir saberes e práticas. É ele, ela, que ao narrar apodera-se de suas reminiscências ou das de seu próprio grupo, para tomar o passado nas mãos, transformá-lo criativamente explorando o que há de dinâmico, cavando nele aberturas para o futuro. Em última instância, arrisco dizer que é essa postura atenta e ativa da narradora face ao passado, que se configura como possibilidade de fraturar o fluxo do tempo, colocar em questão o privilégio do presente e a inexorabilidade do futuro ao passo que dizem de uma história não contada, ajustada por aqueles que puderam contar e que, por isso ainda pode ser inquirida, contada de novo.

5.1 CUMURUXATIBA: UMA VILA INDÍGENA

No intuito de fazer saber a história do território indígena do Prado, para assim afirmar o direito coletivo e originário dos indígenas sobre ele, dona Jovita conta que viveu até os oito anos de idade quase em completo isolamento: “dentro do mato igual bicho”, sem utilizar roupas sequer no inverno. Longe de ser uma referência pejorativa, esse status confirma sua condição indígena: “Eu sou uma índia, eu vivia num lugar que nem lá ninguém ia, nem eu tinha conhecimento de ser humano igual eu”. Os detalhes dados a respeito dos familiares e do lugar onde nasceu, funcionam sempre para reafirmar a posse do território:

Eu nasci num lugar por nome Paiá, o nome do meu pai Aurelino Carlos de Oliveira, minha mãe Martinha Santana Fragoso, minha mãe era lá da aldeia onde eu nasci e meu pai era filho do meu avó que era daqui de Cumuruxatiba, era outro índio. Meu pai se encontrou com minha mãe que era uma negrinha bonitinha, gostou, casou e por

fim carregou nós praqui. O Paiá fica perto de Barra Velha, quando tinha reunião eu ia pra lá. Lá só tinha a gente, perto tinha Lagoinha, Juerana, quando tinha festa a gente juntava em Lagoinha, era só parente da gente, era muito bom, eu tenho saudade daquele tempo, me dá uma tristeza... (ENTREVISTA, 03/02/21).

A descrição feita dá conta de pequenas povoações, chamadas por ela de “ilhas”, todas próximas à Barra Velha, o que não quer dizer que tenham surgido em decorrência da dispersão causada pelo fogo, conforme já discuti anteriormente. Enquanto dona Jovita explicava essa geografia complexa, evidenciando que todas as ilhas eram habitadas por parentes, seu companheiro José Francisco Neves Azevedo, mais conhecido como Zé Chico ou Timborana, ex-cacique da aldeia Kai⁸⁹, ouvia toda a nossa conversa enquanto “entralhava”⁹⁰ uma rede de pesca que seria usada por ele dali a dois dias, pescador disposto apesar dos setenta e oito anos e de muitas queixas relacionadas à saúde, de vez em quando parando para olhar para nós sem interromper. Aproveitando a pausa dada pela companheira que pediu licença para acender o cachimbo, resolve participar da conversa para dizer que esses grupos eram de trinta, até de cinquenta pessoas da mesma família e que os próprios indígenas chamavam essas povoações de “tauba”. Informa ainda que havia em toda a região, de Prado, Caravelas e Alcobaça várias tabas, que segundo ele não eram aldeias como as de hoje: um aglomerado de muitas “taubas”. Para ilustrar essa organização, cita a “tauba dos Periquitos” que era composta por índios pequeninos e “roxinhos” (pele escura) e os Guedes, ainda hoje conhecida como comunidade tradicional de Cumuruxatiba (CADERNO DE NOTAS, 03/02/21).

Dona Jovita diz ainda se lembrar que, quando chegou em Cumuruxatiba, com oito anos de idade “não tinha branco nenhum, nenhum, isso aqui era de meu bisavô, Firmo Carlos de Oliveira”. Considerando que ela nasceu em 1952, a chegada à Vila se deu por volta de 1960, pouco antes do início da construção do píer, quando a presença de não indígenas começa a se intensificar. Da parte de sua família, conta com voz embargada que a avó vendeu todas as terras que foram do bisavô para os “gringos” e “Foi aí que eles foram chegando aqui pra Cumuruxatiba”. Dona Bernarda, mãe do ex-cacique, conta também desse tempo:

“Aqui tinha muito índio. Índios que já morreram quase todos daqui, morreram tudo aqui nesse pedaço, aqui nessa beira de praia tudo era arruado de casinha dos caboclos de Cumuruxatiba, hoje acabou tudo. A gente fazia um carnaval, aqui a gente pulava, dançava, era bonito, eu mesmo cansava de sair, minhas filhas pulando aquele carnaval que os índios mesmo faziam. Não é de hoje que a gente vive aqui, mas o pessoal daqui

⁸⁹ Hoje a aldeia Kai é liderada por um grupo de cinco lideranças: Cristiane Oliveira, Ricardo Azevedo, Rita Oliveira, Jonga e Dário, sendo que os dois primeiros são filhos da entrevistada.

⁹⁰ Entralhar a rede, conforme foi-me explicado por dona Jovita, é preparar a rede para a pescaria, esticando-a de um ponto a outro para fixar na parte superior pequenas boias e na parte de baixo chumbo suficiente para fazer pesar a rede o suficiente para que ela permaneça esticada dentro da água.

odeia os índios, odeia mesmo, jura de matar, de fazer acontecer, e já mataram muito índio aqui, mas nós estamos aguentando. (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 8).

A anciã já falecida, ressalta como a nora o faz, que desde um tempo sem memória que o atual território Comexatibá sempre foi habitado pelos “caboclos de Cumuruxatiba”, conforme o testemunho dela, agora odiados pelos que foram chegando aos poucos e, com pouco ou nenhum dinheiro, através da utilização da força das armas e com a conivência, quando não com o apoio efetivo do Estado foram ocupando as áreas mais planas e próximas à praia, enquanto os habitantes originários eram compelidos a subir cada vez mais os morros sem valor de mercado, ocupando áreas degradadas pelas madeireiras que devastaram a região, em especial, a partir de 1970. No fragmento abaixo, dona Jovita faz uma rápida síntese do que foi esse sistemático e violento histórico de espoliação da terra, de abusos reiterados que na percepção de seu Zé Chico hoje não aconteceriam mais: “Naquele tempo tinha muito caboclo leigo, não tinha coragem de brigar. Se fosse na época de hoje! Hoje os índios já nasce revoltado, porque os pai perderam a terra” (CADERNO DE NOTAS, 03/02/21).

Nós morou no Paraíso, que era na Ponta do Moreira, de la nós viemos pro Rio do Peixe Grande, depois pra Fazenda, onde é depois do Píer, os coqueiros que tem lá foi ele que plantou. Foi aí que começou as enganação, chegou o tal de Exedito dizendo que dava dinheiro pelas coisa de meu pai, que ele fizesse casa em Cumuru. Meu pai fez casa nas carreira e mudou sem nem terminar, que no outro dia ia buscar o resto do dinheiro. No outro dia quando meu pai foi buscar deu de cara com as polícia: “você não tem mais nada aqui!” Depois dessa época, ninguém teve mais sossego dentro de Cumuruxatiba, era caminhão roubando madeira dia e noite, ninguém dormia. Desmatou tanto, mas desmatou tanto, que quando nós retomou onde é a aldeia agora nós achou só campo, achamos até madeira que eles derrubaram e não levaram. Antes, de Corumbau pra cá não tinha estrada nenhuma por cima, se atrevesse vim por cima roçando de facão, onça te comia! Só viajava pela praia, era o único caminho (ENTREVISTA, 03/02/21).

A descrição feita por dona Jovita, do percurso da família desde que saíram do Paiá evidencia, como já foi possível ver em certa medida na narrativa de dona Lúcia, um pouco do que foi o caminho da produção de uma territorialidade resistente dos Pataxó da região, que ao mesmo tempo denota um profundo conhecimento do território, remetendo, portanto, a uma presença que é anterior. Mostra também a violência das frentes coloniais de desenvolvimento avançando e reduzindo cada vez mais as possibilidades da vida pautada pelas práticas comunitárias mais elementares, tal como conta dona Bernarda: “O pessoal agora não quer mais que “facheia”⁹¹ nas pedras ninguém faz nada, não (a)panha o siri, não quer deixar mais ninguém caçar,

⁹¹ Fachear nas Pedras: Uso do facho de fogo para catar ouriço à noite nos recifes (do mar).

ninguém faz mais nada, somente como se diz, nós lutamos aqui com o poder de Deus e um dinheiro que a gente pega” (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.4).

5.1.1 “Era só os caboclos pataxó”

Durante toda a nossa conversa, mesmo nos trechos da entrevista realizada por Talita, dona Jovita apesar de reafirmar com veemência uma identidade indígena, faz muita questão de informar, com orgulho, sobre sua ancestralidade negra:

o nome do meu pai Aurelino Carlos de Oliveira, minha mãe Martinha Santana Frago, minha mãe era lá da aldeia onde eu nasci e meu pai era filho do meu avó que era daqui de Cumuruxatiba, era outro índio. Meu pai se encontrou com minha mãe que era uma negrinha bonitinha, gostou, casou e por fim carregou nós praqui (ENTREVISTA, 03/02/21).

Segundo ela, a avó materna, Maria, foi uma africana fugida da escravidão das lavouras para os lados de Salvador e que encontrou acolhida e posteriormente um marido em Barra Velha, assim como os três irmãos que chegaram com ela, sendo que eles também se casaram com mulheres indígenas e permaneceram na região. Ela diz ainda que a “família é dos Santana, nós tudo somos entre negros e índios, eu sou mais índia, porque sempre meu sangue foi mais de índia. Diante dessa história, em que ela inclusive narra uma incrível rota de fuga da avó negra e dos tios-avôs, pergunto por que ela se sente mais índia, ao que responde prontamente com a mesma expressão que já havia utilizado antes, como se fosse uma determinação essencial muito óbvia e simples: “Eu tenho mais sangue de índio mesmo!”.

Para melhor compreender essa adesão a uma categoria étnica muito bem circunscrita como a indígena, é preciso pensar a questão sob variados aspectos. Em relação a isso, trago a noção de comunidade do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, que a define como sendo organizações sociais fortes, vivas, duráveis e permeadas de afetividades, possíveis a partir das “vontades humanas” que “se apresentam, em primeiro lugar e de maneira mais imediata, nos laços do sangue; em segundo lugar, na aproximação espacial e, finalmente, para os homens, na aproximação espiritual” (1973, p. 104). Quando minha interlocutora fala que tem “mais sangue de índio” remete em primeiro lugar ao espaço em que foi criada, próximo a aldeia-mãe e de outros pequenos núcleos habitados por parentes provenientes ou não de Barra Velha, mas todos descendentes de indígenas que habitavam a região. Além do compartilhamento de espaços comuns, como o local das festas, Lagoinha, havia ainda a preservação de práticas compreendidas como

próprias dos povos indígenas da “beira da praia”⁹², como o modo de fabricar as redes e outros artefatos de pesca a partir da biriba e do tucum:

Eu fiava tucum mais minha mãe pra meu pai fazer rede grande de arrasto, fazia caçueiro, fazia tanheiro, fazia puçá, tarrafa, rede de pegar camarão, fazia tudo quanto há! Ele dava brilho nas corda com casca de aroeira, não tinha quem cortava as cordas! As cortiça nos ia pra dentro do mangue pegar as cortiça, cada um com sua faquinha e ia rodelando aquilo. Nada era comprado, num é disso que eu tenho saudade! Até rede de balangar ele fazia, as corda já era de biriba. Durava muito, não tem um trem forte igual tucum! Querendo ficar velho ele tirava as casca do mangue, ele botava no fogo e fervia, fervia, a casca do mangue larga uma tinta vermelha, aí no outro dia ele tirava as casca de dentro e botava as rede, dava outro fortalecimento, a rede ficava novinha! Eu sei fazer isso tudo! Depois começou aparecer o nylon, esqueceram do tucum, mas é a melhor corda (ENTREVISTA, 03/02/21, 98-110).

Além das práticas de trabalho, ela cita a forma como se alimentavam como uma marca do que representava ser indígena: “peixe cozido na água e sal, era a comida nossa, um cheirinho verde que minha mãe colocava, um coentro, mãe fazia angu de farinha, nós comia, era cada índio forte, não tinha essa doença que vem matando as pessoas”. Dona Jovita conta que até hoje evita comer galinha que não é criada por ela, pois tem medo das doenças causadas pela alimentação disponível nos mercados e que, por isso, ainda mantém muitos dos hábitos alimentares dos antigos. Acrescenta que os não indígenas olhavam com desprezo para a forma como se alimentavam, mas que o preconceito nunca a entristeceu, sempre soube levar a vida com alegria. Além disso, ela aborda ainda outros aspectos da vida em comunidade, em que se misturam variados aspectos, tais como alimentação, lazer e espiritualidade, evidenciando um modo de viver coletivo e marcado por relações de sangue, de aproximações espaciais e espirituais, tal como no fragmento abaixo:

A gente vivia assim, dançando toré, assando milho, aipim, bebendo cauim, era isso que nós plantava, farinha de puba... a gente fazia os São João, era tão bom, era dois, três dia de festa, a gente criava porco, fazia farinha e a gente ia fazer o beiju, aí ficava dois três dias de festa lá na aldeia onde eu nasci, aí chegava os vizinho, ia tudo pra lá pra nós se divertir, não era essa embolança de gente, por isso eu me recuei... (ENTREVISTA, 03/02/21, 75-80).

A narradora aponta ainda outro aspecto da vida em comunidade, mesmo em uma época em que as aldeias não eram a principal forma de organização administrativa e política. Para aproximar duas narrativas de um mesmo tempo, trago a essa análise o trecho em que dona Lúcia

⁹² Expressão utilizada por Maria, cacica da aldeia Dois Irmãos no NegroÍndio de 2019, para fazer referência aos Pataxó de Cumuruxatiba, enfatizando seu pertencimento a uma família de pescadores.

conta sobre o próprio pai que nem chegava a salgar o peixe que conseguia na pesca: “pai chegava, pegava o peixe e dava tudo pro povo lá, pros pescadores que ajudava ele, pegava e distribuía aquele peixe ali e vinha pra casa só com o de comer. Pai era assim” (ENTREVISTA, 16/11/19). Dona Jovita narra essa mesma prática, de maneira que nos possibilita entender que essa era uma prática comum entre os indígenas da época. Ela afirma que “Ninguém tinha nada nas mãos, meu pai o que ele tinha ele tirava e dava tudo pros outros”. Parece-me então que, de fato, havia em certa medida uma “economia do dom”, ou seja, uma circulação de produtos (ou valores) em termos de troca, em que vontade de dar significa também vontade de receber, em consequência, obrigação de retribuir (MAUSS, 2002). A reciprocidade implícita no “Ninguém tinha nada nas mãos” seria então um fator de afirmação comunitária. Importante dizer que ela se sente parte dessa economia do dom quando, visivelmente, se orgulha de dizer que pegou “muito filho dos outros”, que chegou a ter dezesseis em casa: “ficaram tudo grande, a metade já casou, já tem filho, e eu tou aqui ainda, se aparecer mais algum eu crio, o que eu comer vai comer também.

Desde o esforço de compreensão realizado a partir da trama de conteúdos que a narrativa de dona Jovita coloca diante de nós, é possível dizer que é possível afirmar que ela produz multivocalidades potentes o suficiente para fazer ver e ouvir recortes da história de um povo sobre seu território originário: ao mesmo tempo em que ela constrói um retrato de sua própria vida como algo da ordem do memorável, singular, único, irrepetível, enfim, uma história que vale à pena ser contada, possui também uma representatividade que ultrapassa os limites do pessoal (DELORY-MOMBERGER, 2014). A narradora, testemunha do tempo em que se vivia em paz em Cumuruxatiba, “não tinha essa doença de hoje que vem matando as pessoas”; em que a região era coberta por mata fechada: “Antes de Corumbau pra cá não tinha estrada nenhuma por cima, se atrevesse vim por cima roçando de facão, onça te comia! Só viajava pela praia, era o único caminho”; é também testemunha de um depois da chegada dos “brancos”, em que “ninguém teve mais sossego dentro de Cumuruxatiba, era caminhão roubando madeira dia e noite, ninguém dormia”. Segundo ela, após o período que identifico como sendo por volta de 1972, as empresas de exploração de madeira, Bralanda e Flonibra, “desmatou tanto, mas desmatou tanto, que quando nós retomou onde é a aldeia agora nós achou só campo, achamos até madeira que eles derrubaram e não levaram.

Nessa história, que em seus detalhes, atesta a posse sobre um território sempre ameaçado por ações, judiciais ou não, por parte daqueles que não aceitam a legitimidade reconhecida pelo Estado brasileiro quando da publicação do RCID da T.I. Comexatibá em 15 de agosto de 2015. E agora, mais do que nunca após o período que se sucede à Constituição Federal de 1988,

medidas provisórias, instruções normativas, resoluções e projetos de lei agridem de forma contundente os direitos coletivos e originários dos povos indígenas, em especial os daqueles, que como os Pataxó, retomaram em um passado recente seus territórios espoliados e que trazem em seus corpos as marcas inequívocas da mistura, resultado não apenas das alianças empreendidas em nome da sobrevivência, mas também do projeto colonial. Exemplos recentes desses ataques é a tentativa de estabelecer um marco temporal, tendo como base o parecer da Advocacia Geral da União (AGU) 001/2017, para impedir que povos que retomaram suas terras após 1988 alcancem a demarcação, bem como a Resolução nº 4 de 22 de janeiro de 2021 / FUNAI, publicada no Diário Oficial da União de 26 de janeiro de 2021, que tem como objetivo “definir novos critérios específicos de heteroidentificação” sob o argumento de que isso seria imprescindível para “aprimorar a proteção dos povos e indivíduos indígenas, para execução de políticas públicas”. Em nota, no dia 01 de fevereiro de 2021, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em colaboração com a Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA) e outros, rechaça a Resolução, afirmando que

O texto da referida resolução tem patente fundamento na Lei n. 6001/1973, o chamado Estatuto do Índio, com a sua diretriz da tutela e eivado de princípios igualmente superados na Antropologia e na legislação nacional e internacional. No primeiro caso, por meio da Carta Magna do Brasil, nossa Constituição Federal, em seus artigos 215, 216, 231 e 232, e, no segundo caso fundamentalmente por meio da Convenção nº 169 da OIT, com o qual o Brasil é comprometido, ao ser seu signatário. À luz destas normativas legais, não há lugar para a FUNAI outorgar-se um poder de tutela, agindo à revelia das comunidades indígenas e de seu direito de consulta, de auto manifestação e de formulação compartilhada de decisões que lhes dizem respeito (NOTA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA), EM COLABORAÇÃO COM A ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABIA), COMITÊ DE ANTROPÓLOGXS INDÍGENAS E SEU COMITÊ DE LAUDOS ANTROPOLÓGICOS (CAI), 01 DE FEVEREIRO DE 2021).

Ao tentar desqualificar e inviabilizar, através de uma resolução, o que já está estabelecido nos textos legais citados na nota encabeçada pela ABA, o atual governo desconsidera totalmente o fato de que uma identidade étnica só pode ser definida através da autoidentificação, que passa tanto pela pessoa quanto pelo grupo ao qual ele declara pertencer. Não é demais lembrar que em um contexto onde os territórios indígenas são alvos da cobiça do agronegócio, da mineração e do turismo, as fronteiras étnicas, para valer-me aqui da discussão de Barth (2000, p. 25), são o tempo todo postas em xeque, como se os fluxos de pessoas que as atravessam fossem, por si, suficientes para dissolvê-las, eliminando os grupos étnicos ou a etnicidade. Para o autor “as distinções étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas que implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos

quais, *apesar* (grifo do autor) das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas”. Desse modo, o contato ou as consequências dele não podem, de forma alguma, ser utilizado como justificativa para a retirada de direitos de povos como os Pataxó, e que, além disso, cabe unicamente ao grupo em questão definir que critérios devem ser observados e mantidos.

Como já vimos em outras partes dessa tese, os Pataxó sempre se viram diante do tema da mistura, a exemplo da notícia do jornal O Globo de 27 de julho de 1980 versando sobre a demarcação de Barra Velha que, ao mesmo tempo que louvava o esforço dos indígenas no sentido de constituir um grupo étnico de fronteiras melhor definidas, falava em “cinco pataxós puros e 300 mestiços”. Devido à constante acusação de que não são “índios de verdade”, em primeiro lugar, em razão das relações interétnicas e da consequente diminuição dos sinais diacríticos que seriam marcas inconfundíveis da indianidade; em segundo, por viverem em contextos urbanos ou bastante próximo deles, trabalhando, estudando e utilizando as novas tecnologias da comunicação, enfim, experienciando situações que no imaginário social do brasileiro em geral, não são “coisas de índio”, é comum ver os próprios Pataxó se antecipando para tratar do problema, antes mesmo de serem inquiridos sobre.

Parece-me então que é diante dessa questão sempre presente é que dona Jovita me convida a novamente entrar em sua casa para mostrar um quadro, do qual falarei logo mais e, aproveitando meu interesse não só por ele, mas pela enorme mesa à direita e pela parede repleta de quadros e adereços, fala de sua ascendência negra e do apreço que possui pelas religiões de matrizes africanas, não admitindo qualquer falta de respeito. Enquanto fala, observo a multiplicidade de objetos sagrados que compunham o que sugere uma espécie de altar, pois há velas espalhadas entre eles, rosários, lanças, colares de sementes, figuras de santos católicos, assim como uma pintura de Iemanjá pendurada ao lado de um São João Evangelista menino, acompanhados ainda de um Preto Velho acorçado no canto da parede oposta.

Diante desse altar erigido à mistura, minha interlocutora, que já havia gracejado sobre o pai ter conhecido a mãe, “uma negrinha bonitinha” e casado, agora torna a dizer dessa origem misturada: “A nossa família é dos Santana, nós tudo somos entre negros e índios, eu sou mais índia, porque sempre meu sangue foi mais de índia”, para afirmar que ela reconhece em si a mestiçagem, a falta da pureza impossível exigida por uma sociedade que ainda não superou o fetiche do “bom selvagem” alencariano, mas que, sabedora de sua ancestralidade africana, apesar do orgulho que sente dela, escolheu viver como indígena porque seu “sangue” assim determinou. Sangue aqui funciona como algo que remete à herança, honra, modo de ser, viver e sentir o mundo, conforme já abordei brevemente no início desse tópico. Porém, se colocarmos

de lado esse aspecto mais intuitivo do sangue, veremos que dona Jovita, ao contar das aprendizagens mais significativas da infância, dará especial protagonismo ao pai indígena. Além disso, não podemos desconsiderar aspectos históricos e políticos importantes, que favoreceram o fortalecimento dessa identidade indígena incansavelmente reafirmada por ela, em especial, a possibilidade de retomar os territórios que foram de seus bisavôs, avós e pais.

5. 2 “PEGA A DENTE DE CACHORRO”: UM CLICHÊ DA MESTIÇAGEM EM TRÊS NARRATIVAS

Outro aspecto tocado por dona Jovita sobre o qual vale lançar luz, embora não cause nenhum espanto, dado o lugar comum que a afirmação feita por ela ocupa na história de boa parte dos brasileiros orgulhosos de uma mestiçagem carente de historicização: “Aqui em Cumuruxatiba não tinha branco nenhum, nenhum, isso aqui era de meu bisavô, Firmo Carlos de Oliveira, minha bisavó Dermira Maria de Oliveira foi *pega a dente de cachorro* (grifo meu) por aqui mesmo. A pajé o faz para afirmar sua origem indígena atestada por uma pureza selvagem, se pensarmos que o “pegar a cachorro” remete ao universo da caçada de animais não domesticados, bichos bravos e avessos à aproximação humana. Então, ao dizer até com certo orgulho em relação a sua ascendência, para afirmar um lugar no mundo, ela nos fala de um tempo em que indígenas eram caçados e entregues às mais diferentes formas de violências e tutela, muitas vezes também violenta.

Partindo do pressuposto de que a maioria desses, dessas indígenas que eram capturados como caças eram obrigados a deixar seu grupo para fazer forçosamente parte de outros completamente estranhos, de diferentes modos entendidos como superiores, é interessante tomar como base os estudos do político, militar, folclorista e etnólogo brasileiro, José Vieira Couto de Magalhães, em grande parte compilados em “O selvagem” (1876), uma etnografia em que na maior parte das vezes foi ele mesmo a observar e descrever os fatos, para discutir essa violência primeira como desejo de assimilação das alteridades selvagens. Logo na capa do livro há a indicação de que se trata de uma espécie de manual para o “Trabalho preparatório para aproveitamento do selvagem e do solo por ele ocupado no Brasil”, o que já indica que eles deveriam ter uma função, uma serventia no projeto civilizatório português, assim como já denota claramente a intenção de avançar sobre seus territórios, transformando-os em fontes de lucro.

Defensor da assimilação e crítico do extermínio físico, inclusive criticando com todo o pudor possível os Estados Unidos por não terem reconhecido o potencial econômico de integrar

os povos indígenas à sociedade nacional em formação, Couto de Magalhães (1876) louva incessantemente o belo resultado da miscigenação entre brancos e indígenas e entre negros e indígenas, argumentando, que para desenvolver todo o potencial desse ser mestiço seria necessário apenas investimento em educação, com ênfase especial na aprendizagem da língua portuguesa:

A experiência de todos os povos, e a nossa própria ensinam que no momento em que se consegue que uma nacionalidade barbara entenda a lingua da nacionalidade christã que lhe esta em contacto, aquella se assimila a esta!

(...)

Desde que o selvagem possui, com a intelligência da lingua a possibilidade de comprehender o que é civilização, ele absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o liquido que se põe em contato.

Esses homens ferozes e temíveis em quanto não entendem a nossa língua, são de uma docilidade quase infantil, desde que entendam o que lhes falamos. (MAGALHÃES, 1876, XXXII).

Apesar da defesa do valor dos indígenas para a composição de uma nação próspera, bem como do interesse etnográfico em conhecê-las e descrevê-las, fica patente o desprezo por suas culturas, seus modos de vida, através do uso dos vocábulos “selvagem”, “bárbaro” e “ferozes” em oposição à “civilização” e de todo um discurso de valorização das sociedades cristãs, cujas línguas podem tornar dóceis e submissos os incivilizados. Assim, a própria língua é vista como um índice de civilização, as outras, apesar da reconhecida diversidade, são no máximo curiosas e criativas, quase não-línguas, sintaxes precárias e infantis, desprovidas de complexidades e reduzidas basicamente às sonoridades e imagens. Além dessa educação de viés evidentemente etnocida, o etnólogo recomenda perspicácia para reconhecer e saber aproveitar as aptidões naturais de cada “raça”, criticando as iniciativas de tentar inserir os descendentes de indígenas em trabalhos sedentários, contra a sua natureza. Para sustentar a recomendação e reforçar a tese de que o extermínio não é a melhor forma de lidar com os indígenas, o autor faz constatações sobre o resultado vantajoso da mistura:

Os cruzamentos modernos tomaram diversas denominações segundo os troncos progenitores. O índio e branco produziram uma raça mestiça, excelente pela sua energia, coragem, sobriedade, espirito de iniciativa, constancia e resignação em sofrer trabalho e privações; é o *mameluco* tão justamente celebre na história colonial da capitania de São Vicente. Infelizmente essas boas qualidades moraes são compensadas por um defeito quasi constante: o da imprevidencia ou indiferença pelo futuro (MAGALHÃES, 1876, p. 74-75).

Notemos que o único “defeito” apontado provém do tronco indígena, acusado por ele de ser avesso à capitalização e à política de poupar para o futuro, o que pode ser comprovado

nas duas narrativas centrais com as quais trabalhei até o momento, primeiro na figura de seu Manoel, pai de dona Lúcia, que distribuía todo o peixe, levando para casa só o suficiente para comer; segundo, na de seu Aurelino, pai de dona Jovita: “Ninguém tinha nada nas mãos, meu pai o que ele tinha ele tirava e dava tudo pros outros”. A partir de uma perspectiva hegemônica ocidental, que estabelece um único modelo de se relacionar com o mundo, o trabalho e os bens materiais, Couto de Magalhães, utiliza o evolucionismo biológico e histórico (darwinismo social) para legitimar uma posição de superioridade sobre esse outro a ser subjugado e *a posteriori* eliminado. Afirma, por fim, que “os indígenas, por uma lei de seleção natural, hão de cedo ou tarde desaparecer”, para em seguida advertir que “se formos previdentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, comunicando-nos as imunidades para resisitir a acção deletéria do climo intertropical que predominam no Brasil (MAGALHÃES, 1876, p. 101).

Então, para além da discussão mais corrente de que o “pegar a dente de cachorro”, em especial meninas e mulheres, estaria ligado à violência sexual, sem negar que tenha sido essa uma das finalidades, associada também à pura execução, ousou trazer essa expressão para dentro do projeto de nação representado por Couto de Magalhães e tantos outros, cuja proposta é eliminar os povos indígenas a partir da integração à sociedade nacional, aproveitando-os para povoar o país, ao mesmo tempo que o protegia de outros estrangeiros e, sobretudo, como força de trabalho que tornasse a colônia rentável para a metrópole e mais tarde para as elites agrárias. Embora o autor que cito seja do final do século XIX, esse “regime de memória”, em que o indígena é visto como alguém inteligente e capaz, apesar dos defeitos, que precisa apenas ser bem instruído remonta à chegada da Companhia de Jesus já nos meados do século XVI. Desse modo, um dos destinos dado ao selvagem “pego a dente de cachorro” era a caridosa e humanística adoção por famílias brancas, para viver ou como escravo, vez que servia basicamente por comida e alguma roupa, ou como filho adotivo a ser educado conforme os costumes da casa.

Em visita posterior a Dona Jovita (26/02/2021), em que ela alegremente me convida a conhecer sua cozinha, tomar um café, perguntando se tinha ainda alguma coisa que eu queria saber, aproveito para perguntar sobre o destino da bisavó “pega a dente de cachorro”. Ela se anima dizendo que é preciso ir “láááá atrás na memória” e responde a minha questão a partir dos relatos de sua bisavó, sem titubear, com voz firme, riqueza de detalhes e gestos. Dermira era menina de dez anos, quando afastando-se de sua família, permaneceu longo tempo entretida banhando-se e nadando no rio, enquanto os outros seguiram mata a dentro nas atividades da caça e coleta de alimentos. Os homens que a sequestraram, encantados com a destreza e com a

beleza da criança, resolveram apanhá-la utilizando um cesto. Porém, conta a bisneta, que Dermira reagiu com força, “mordeu dez homens, de tirar pedaço, era muito brava!”, mas que, cansada da luta, acabou sendo levada de barco, amarrada. Quando o grupo, tomando consciência da ausência da menina, retornou para procurá-la, já é muito tarde, de nada adiantaram os gritos enlouquecidos que foram ouvidos a longa distância, assim como as flechas lançadas em direção ao mar: a garota jamais encontraria de novo a família. Ficou presa por muito tempo “igual um bicho numa jaula, botavam comida por uma gretinha”. Informa que inicialmente era basicamente carne crua e sem sal, dizendo que a bisavó nunca aceitou, durante toda a vida, comer alimentos com sal, assim como ela mesma também não gosta de excessos no consumo desse ingrediente. Afirma que levaram muito tempo para amansar Dermira, mas que “ninguém nunca fez mal ela não, esse homem branco que criou ela era muito bom, criou igual uma filha mesmo”. Mais tarde, já “mansa”, mas guardando ainda os segredos da mata, ouvindo suas vozes, casou-se com Firmo Carlos de Oliveira, Pataxó de Cumuruxatiba (CADERNO DE NOTAS, 26/02/21).

No intuito de ampliar a leitura de histórias como as da pequena pataxó sequestrada e, é claro, de publicizar essa importante narrativa biográfica inserida na página do projeto “Os Brasis e suas Memórias”, retirada do livro “O vapor e o botoque: Índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850 – 1926)” de Luisa Tombini Wittman⁹³ trago a história de Maria Korikrã ou Korikrã-Maria, menina Xokleng sequestrada por bugreiros, literalmente caçadores de bugres (designação pejorativa para indígenas no sul do país) e levada para o internato da Congregação da Divina Providência em Blumenau, para ser educada conforme os preceitos do ocidente. A menina, embora com aproximadamente treze anos em 1904, idade já tardia para ser adotada, chama à atenção de um casal sem filhos que há muito solicitava do orfanato uma criança para criarem como filha. A leitura do trabalho de Wittman (2007) permite dizer que se tratava, ao menos da parte de Hugo Gensh, o pai adotivo alemão, de um interesse sobretudo experimental, provar a validade do evolucionismo social civilizando e integrando a pequena Xokleng à família europeia. Abaixo, a autora faz um breve resumo dos significados do que seria ser civilizado para os Gensh:

Para ser considerado civilizado, entre os alemães, era preciso adquirir hábitos de civilidade: disciplinar o corpo, vestir-se de maneira adequada, falar o idioma e perceber o trabalho a partir de uma ótica positiva. Enquanto Ana apresentava dificuldades linguísticas e comportamentais, a senhorita Gensh construía outra relação com o novo

⁹³ Disponível em <https://osbrasis.trgbr.com/wp-content/uploads/2018/04/Korikran-Gensch.pdf>. Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

mundo que a rodeava. Gensh nos conta que “em um dos passeios escapou-lhe a primeira palavra alemã, quando ela, num encanto momentâneo, avistando a rua decorada de bandeirolas para alguma festividade, exclamou: *fein*” (bonito) e *pfui* (desprezo), os termos usados para condenar ou aprovar seu comportamento (WITTMAN, 2007, p. 130).

A despeito de todo sofrimento envolvido no processo de se despir e/de ou ser despida de sua identidade expressa nos gestos, nas práticas alimentares, no amor aos adereços, no saber fazer a linha vermelha que dava origem às saia-cobertores utilizadas pelas mulheres xokleng e sobremaneira na língua, Xorikrã-Maria alcança a civilidade sonhada pelos Gensh “a espada foi vencida pelo giz nessa história de exceção” (Wittman (2007). Quando muitos anos depois, o pai adotivo, a coloca frente a frente com a família biológica: pai, uma tia materna que a amamentou e mais três irmãos. Desesperados, o único sinal que encontraram da menina sequestrada há mais de dez anos foram as marcas de uma queda e de um ritual de passagem, no mais, nada mais havia de xokleng na mulher muda e impassível apresentada ao grupo. Desse modo, estava consolidado o apagamento desejado pelo casal alemão e iniciado a partir das duas palavras estrangeiras que bem mostraram à Korikrã que tudo que era branco era *fein*, adequado, ideal e desejável; do mesmo modo que tudo que era indígena era *pfui*, desprezível, inadequado, feio e indesejável. Além das armas de guerra, é a língua também um instrumento crucial para que as histórias de dominação e extermínio tenham sido tão bem sucedidas e escritas, no caso do relato, após o rapto, foi a primeira e a mais definitiva desterritorialização sofrida.

Sobre esse assunto, também é pertinente lembrar o artigo de João Pacheco de Oliveira, “O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI” (2007). O assunto central não é a questão da adoção, mas a hermenêutica que propõe em torno do quadro do menino Guido de Mello Rego, como parte de uma coleção que leva seu nome, doada ao Museu Nacional por sua devotada mãe adotiva, D. Maria do Carmo de Mello Rego, esposa do Presidente da província do Mato Grosso, traz uma breve mas interessante reflexão sobre o tema. Para o antropólogo:

A adoção pode ser usada como uma metáfora para pensar o “encontro colonial” em sua dimensão mais individualizadora e cotidiana, referida aos procedimentos pelos quais pessoas de uma sociedade e cultura vêm a ser incorporadas de modo rotineiro e capilar às instituições e aos grupos de uma outra sociedade e cultura. É nesse sentido que temos trabalhado com a idéia de tutela como um modo de dominação, pela qual os povos indígenas passam a ser descritos como portadores naturais de uma *indianidade*, de natureza política e genérica, que lhes é imposta pela situação colonial em que se encontram. A inculcação de novos hábitos adequados à inserção dos indígenas em uma situação colonial freqüentemente é executada por meio de pessoas, papéis e instituições que cumprem, na esfera familiar, a função de uma figura muito conhecida –

a da governanta (nanny). Os missionários algumas vezes substituíram as famílias indígenas por meio de mecanismos como o internato⁹⁴ indígena, até hoje praticado. Muitas são as formas pelas quais esse instrumento de mediação sociocultural se fez presente na vida dos povos indígenas – igrejas, internatos, unidades militares ou administrativas, equipes econômicas, migrações temporárias etc. – com finalidades disciplinadoras menos ou mais claramente explícitas e definidas (OLIVEIRA, 2007, p. 85-86).

A partir do fragmento acima, do relato da vida de Korikrã-Maria e de Dermira de Oliveira, embora os três casos partam de diferentes lugares e tenham também desfechos diferentes, já que o menino vive apenas quatro anos em companhia da família adotiva (1888-1892), pois morre vítima de doença respiratória, é possível concluir que a adoção funciona “como uma metáfora para pensar o ‘encontro colonial’”. Nele fica flagrante a posição de inferioridade reservada à parte indígena, já que nesse “encontro”, tão bem demarcado por aspas pelo autor, o papel de ensinar é unilateral, não há o fluxo próprio das relações pedagógicas, há apenas condenação, censura, negação, substituição e apagamento. A mediação sociocultural exercida pelas diversas instituições ao longo da história da colonização, muitas vezes validada como caridade, tinha como único fim a eliminação dos indígenas brasileiros, na perspectiva que civilizá-los era apartá-los de seus territórios, seus modos de vida, das relações com os seus e obrigá-los ao esquecimento de suas línguas. Na longa esteira do projeto de colonização, as personagens citadas aqui são figuras exemplares: a menina-moça, sabendo que toda a sua forma de existir deve ser desprezada: *pfui*, se rende à superioridade moral do branco e, vestida em saias de talhe europeu, sucumbe, aparentemente integrada à sociedade nacional; já o menino, apesar de toda disposição em fazer parte do mundo da mãe, por inadequação “natural” morre cedo, transforma-se em personagem trágica, tal como a Iracema de Alencar; enquanto a criança pataxó é “amansada”, mas segue ouvindo as vozes da mata, de algum modo levando adiante uma selvageria necessária para que seu povo continuasse.

Trago ainda, mesmo que brevemente a essa discussão, uma vez que ela está sempre relacionada ao “pegar a dente de cachorro”, a questão da violência sexual contra mulheres indígenas, já que ela emerge tanto na narrativa de dona Lúcia, de forma sub-reptícia e cercada de cuidados e silêncios, quanto na de Rita de Oliveira, filha de dona Jovita em entrevista no dia 03 de junho de 2020, em que ela conta da experiência da mãe diante do medo da violência sexual

⁹⁴ Sobre a experiência do internato, que o professor Edson Machado Brito, ou Edson Kayapó, caracteriza como violenta, escrevi o artigo “Entre projetos e presepadas: infância e literatura” com a colaboração da professora Fabiana Carneiro da Silva também da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, com base no livro “Projetos e Presepadas de um curumim na Amazônia (2016), publicado pela editora Positivo.

contra si mesma e contra as duas filhas ainda pequenas: “Quando os caminhoneiros vinham, lá na Embassuaba ela sabia, ela vinha lá de dentro do mangue nas carreiras e mandava a gente apagar o fogo e ficava esperando o caminhão passar, porque eles estuprava e fazia o que queria quando encontrava uma pessoa assim indígena” (ENTREVISTA, 03/06/2020). A prática, que pode ser situada no campo do intolerável, junto a outras, como a tortura, de tal forma que via de regra interdita a linguagem, tem sua origem em pressupostos racistas e machistas, segundo os quais os corpos das mulheres indígenas estariam disponíveis ao abuso dos homens. Gilberto Freyre, no clássico *Casa Grande & Senzala*, publicado em 1933, afirma que:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia, precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho (FREYRE, 1992, p. 91).

O sociólogo reitera uma imagem hipersexualizada do corpo da mulher indígena, objetivando-o, criando “fantasmas eróticos” que desde muito cedo passam a fazer parte do imaginário nacional. Não é novidade que os corpos indígenas sejam retratados sempre em nudez disponível, lânguidos e sensuais, mesmo quando tragicamente sem vida, como no caso da tela *Lindóia* em que José Maria de Medeiros (1849-1925) retrata um episódio do poema épico “O Uruguai” de Basílio da Gama. Segundo a professora Capucine Boidin (2008)⁹⁵, nesse “lugar de fantasmas eróticos”, aparentemente desprezioso, sempre houve uma calculada supervisão, e por que não dizer, controle por parte da administração colonial na América Latina e no Brasil? Para ela, tinha-se “uma consciência aguda dos efeitos bastante reais da dominação sexual como metáfora social da supremacia europeia”, ao mesmo passo em que era importante para os colonizadores evitar “o afluxo de mulheres brancas, as quais, potencialmente, poderiam se tornar submissas aos nativos”, reforçando assim os lugares de uns e outros, ou de umas e de outras nas novas sociedades que se formavam.

⁹⁵ Selon elle, si la pornographie fit très tôt des tropiques un lieu de fantasmes érotiques, dans la réalité, les pratiques étaient très surveillées. En effet, les administrateurs coloniaux avaient une conscience aiguë des effets bien réels de la domination sexuelle comme métaphore sociale de la suprématie européenne. Plusieurs configurations qui pouvaient devenir autant d'étapes furent mises en place. Au départ, le concubinage avec les femmes locales stabilisait suffisamment mais point trop les militaires, tout en permettant leur entretien à moindre coût. Le prestige colonial en sortait également renforcé, évitant l'afflux de femmes blanches, lesquelles, potentiellement, pouvaient se retrouver soumises à des locaux. La restriction à l'émigration de femmes européennes aux colonies, et le refus d'employer des hommes européens mâles déjà mariés étaient les règles dominantes (BOIDIN, 2008, p.5)

Sendo assim, o quase clichê nas histórias de vida das brasileiras e dos brasileiros mestiços: “minha bisavó foi pega a dente de cachorro”, por exemplo, funciona para afirmar um parentesco distante com uma indígena “brava”, selvagem, mas que foi capturada e inserida na civilização. Tal ação não é compreendida sob o prisma da violência, antes é revestida por um certo romantismo, equivalendo, portanto, à afirmação do sucesso do projeto civilizatório de nação sempre em curso, que deixou os povos indígenas em um passado distante e idílico. Porém, quando essa informação é dada por dona Jovita para afirmar seu pertencimento a um clã corajoso e resistente, noto o compromisso em mostrar uma posse originária sobre o território reivindicado pelos Pataxó: “minha bisavó Dermira Maria de Oliveira, foi pega a dente de cachorro *por aqui mesmo*” (grifo meu). Penso que não seria forçar uma interpretação, considerando o conjunto da narrativa, dizer que ela compreende, mesmo sem maiores aprofundamentos, que o gesto de “pegar a dente de cachorro” está inserido nos quadros da violência colonial, do desterramento dos indígenas, no esbulho de suas terras e, sobretudo, à capacidade de resistência dos seus.

5.3 “É PÉ NA TERRA E MÃO NA MASSA”, UM MODO DE ESTAR

Em razão do encantamento que dona Jovita me causou, abro esse tópico para falar mais detidamente do que, a meu ver, é mais caro para ela mesma, dado o orgulho com que se refere ao aspecto “encantado” de sua vida, a insistente repetição com que as cenas preciosas aparecem nesse contar de alguém que já pode olhar o passado de uma certa distância, que encontrou um lugar “entre o passado e o futuro” para narrar o que vale a pena ser narrado, modelar o contado a partir de acréscimos, supressões e de atualizações visando à construção de uma imagem que deseja compartilhar, de algum modo legar aos outros, os que continuarão. Percebo que, mais do que contar uma história coletiva, ela deseja dar ênfase à singularidade de sua vida em particular, como experiência exemplar que em variados aspectos constitui-se em conselhos a serem seguidos pelos mais novos, daí a crítica sutil a eles: “Hoje eu vim pra minha casa porque eu cansei, deixei pros outros tomar conta, mas hoje o povo que toma conta da aldeia, não tem aquela administração igual nós velhos tem ...”.

A forma como a anciã constrói narrativamente a si mesma, encontra amparo na afirmação de Candau, quando ele diz que “as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de ‘traços culturais’”, de vínculos essenciais, “mas são pro-

duzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações socioambientais – situações, contexto, circunstâncias – de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de ‘visões de mundo’ identitárias ou étnicas” (CANDAUI, 2018, p. 27). Embora ela seja veemente ao afirmar que seu “sangue foi mais de índia”, admite uma ancestralidade negra que ela respeita e defende, então, claro que a identidade defendida com indígena na verdade é resultado de processos dinâmicos de incluir e excluir em que estão inseridos múltiplos atores, em um campo de forças que inclui a mobilização de recursos simbólicos variados, uns de natureza mais permanente, outros mais provisórios. Nesse jogo, não se pode desconsiderar ainda, que todo o discurso da etnicidade presente nos contextos das lutas fundiárias em que a identidade é tema central, influencia fortemente o que é contado por ela.

Porém, a despeito de qualquer desejo de evidenciar vínculos primordiais que apontem para uma continuidade temporal em que foi possível guardar a cultura como objeto sagrado e imutável, alheio às pessoas, aos contextos, enfim, desprovido de historicidade, é importante lembrar que Hannerz (1997, p.11-12) diz que “os significados e as formas significativas” só podem durar se estiverem em constante movimento, sendo recriados; e que “as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma maneira), discuti-la e transmiti-la”. Interessante observar que muitas vezes essa ficção de um fluxo sem interações, esse desejo de afirmar uma fixidez impossível e em consequência estereotipada (Bhabha, 2013) é eventualmente exigida por não indígenas envolvidos na defesa de seus direitos, como se admitir a diversidade interna de um povo, fosse descaracterizá-lo como tal. No caso dos Pataxó, penso que negá-la equivaleria, no afã de corresponder a um certo regime de memória, a enfraquecer a luta pela retomada étnica e territorial, ao passo que afirmar uma cultura primordial seria desistoricizar a existência pataxó, impedindo mesmo a conformação de um outro regime que possibilite que outras histórias, como a que abre esse capítulo, sejam contadas.

O texto de dona Jovita dá a ver uma figura que foge aos estereótipos, tanto no que diz respeito a sua condição de indígena, quanto de mulher. Quero primeiro esboçar uma tentativa de desenhar a sala de sua casa⁹⁶, para que os que leem a tese, possam, sem o auxílio convencional dos sentidos, adentrar ao local que considero o retrato da anciã, de toda a multiplicidade que uma vida pode reunir. Conheci essa sala-acontecimento em 2010, quando participava do evento já citado no início do trabalho, a I Jornada Pedagógica das Escolas Indígenas do Prado,

⁹⁶ Já o fiz muito brevemente há pouco e noto que na descrição anterior, realizada a partir do encontro do dia 03 de fevereiro, havia o quadro de Iemanjá. Ao ver o vídeo feito por mim, Talita nota essa falta e diz que ela deve ter levado para o quarto, para ficar mais junto dela.

na ocasião em que a professora Maria Geovanda Batista nos convidou a ir à casa da pajé para que a conhecêssemos melhor, para que ela pudesse falar um pouco sobre o seu trabalho na comunidade. Entrei timidamente, tentando não ser vista para melhor observar, e assusto-me diante da mistura evidente de símbolos religiosos e culturais; mais ainda com o flagrante sincretismo das rezas convocadas por ela: era um tecido de vozes dos encantados das matas, dos santos católicos e das religiões afro-brasileiras. Em seu corpo esguio, de pele escura, longos e lisos cabelos negros, ela congregava um misterioso e intimidador afluxo de tempos e espaços aparentemente inconciliáveis.

A sala de paredes há muito tempo pintadas de verde, de chão revestido de cimento queimado mesclado de preto e branco é enorme, algo próximo de cem metros quadrados cobertos por telhado de *eternit* completamente à mostra. Logo à entrada, no canto esquerdo um preto velho entalhado em um quadro de madeira espreita com olhos centenários, ao lado uma estante enfeitada com jarros de flores artificiais, um relógio de mesa e alguns porta-retratos dos muitos filhos que acolheu. Separando a sala do resto da casa, há uma cortina de cetim vermelho com as laterais amarradas com barbante, em um dos cantos um comprido ramo de flores de cetim ladeado por um grande cocar. Após essa porta, um quadro em que ela aparece fotografada na própria sala, abraçada amorosamente a uma de suas violas e outro em que aparece apenas o rosto, emoldurado por um cocar de longas penas: entre os dois um retrato do padre Marcelo Rossi. Na parede do fundo, toda coberta de cortinas brancas e vermelhas, começa o que se assemelha a um altar iniciado por uma velha estátua de São João, coroado por um cocar colorido utilizado por ela em eventos importantes.

Do teto pendem ramos de flores artificiais, um cordão de luzes de natal, um pequeno quadro da última ceia emoldurado por um cordão de flores vermelhas e por um grande rosário de contas pretas. Na parede logo depois da porta que vai para o quintal, o quadro mais apreciado por ela, segundo narra, presente de um homem que se interessou pela imagem-registro de uma visão experienciada na infância e registrada pelo pai, um painel de imagens-sinais de um futuro de matas destruídas. Na última parede, um quadro de figuras indígenas multicoloridas e, por fim, um banner do projeto da UNEB coordenado pela professora Geovanda, o Putxop. Sobre a mesa de cerca de três metros, uma multiplicidade de santos, ornados por rosários e fitas de todas as cores: Cosme e Damião, São Sebastião, um Cristo crucificado e muitas nossas senhoras, arrumados entre taças, velas, um caderno de orações, uma caneta *bic* e um jogo de cartas. É diante desse altar, que a meu ver conforma uma espécie de religião afro-católica-ameríndia, que dona Jovita, em cujo pescoço brilha um colar prateado de São Jorge em luta, explica:

A minha religião é pataxó, que traz muita força da mata, eles conversa com os orixá na mata, conversa com a mata, com as águas, escolhe um lugar limpo, senta e conversa com os passarinhos, com o próprio pé da gameleira⁹⁷. Eu dou mais atenção à mata do que mesmo o mar. Eu carrego a tradição do mar, mas eu tinha medo do mar porque nós nasceu na mata (CADERNO DE NOTAS, 03/02/2021).

Já passada a primeira impressão causada, mas não o forte desejo de compreender, após fazer a descrição acima, ousou afirmar que conheço um pouco mais dona Jovita a partir da sala de sua casa, e tenho que me conter para não imprimir na linguagem da tese afetos excessivos. A mulher sobre quem algumas vezes ouvi chamarem feiticeira, macumbeira, evidentemente termos utilizados com viés pejorativo, como categorias de acusação, para falar de sua relação com os seres sagrados que desde muito fazem parte de seu cotidiano, orgulha-se de quem é: “desde criança eu sou essa pessoa alegre, eu não sei o que é tristeza, tá passando essa doença aí⁹⁸, eu só tenho fé em Deus vivo que é o que criou nós. Só tô tratando as pessoas com remédio de erva que eu aprendi”. Pouco antes ela diz que nem diante dos preconceitos sofridos por parte de “pessoas brancas” frente a sua maneira de viver, “não ficava triste, sempre (...) dava risada. É justamente essa pessoa alegre, de sorriso largo e de movimentos ligeiros que me recebe, sequiosa de contar sua história, zelosamente construída.

Nessa construção, possui lugar central uma relação estabelecida desde cedo com a mata, lugar de força da “religião pataxó”, tanto é que a imagem comparece doze vezes no decorrer da narrativa, sempre associada a um tempo idealizado em que, apesar das dificuldades imensas, traduzidas na falta das roupas que hoje existem em excesso, era possível viver melhor:

Eu sou uma índia, eu vivia num lugar que nem lá ninguém ia, nem eu tinha conhecimento de ser humano igual eu, a gente quando via pessoas a gente corria pra dentro do mato igual bicho do mato. Nós vivia tudo nu, esse tempo que tá agora, inverno, nós era tudo nuzinho, nuzinho do jeito que nasceu, nós não tinha roupa, nós não tinha de onde tirar roupa, era uma dificuldade imensa pra gente. Hoje eu vejo o pessoal, tem muita roupa, joga fora, mas naquele tempo que eu nasci dentro daquela mata...mas até hoje eu tenho sôdade, que aquele tempo não era o tempo de hoje que a gente vê tanta coisa, tanta morte, tanta matança, tanta gente morrendo, praticamente parece um dilúvio que tá passando (ENTREVISTA, 03/02/21).

⁹⁷ O pesquisador Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos (2001), no texto “O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé: Conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses”, a partir dos estudos de Roger Bastide diz que a árvore-mundo é representada nos terreiros de candomblé pela gameleira, habitação do sagrado. Desse modo, penso que a referência que dona Jovita faz à gameleira não é por acaso, para ela, a sombra da árvore é o lugar privilegiado das aprendizagens, então arrisco dizer, de sustentação, de conexão entre mundos que coexistem, das trocas entre eles como dimensões em contato.

⁹⁸ Dona Jovita faz referência a pandemia causada pelo novo coronavírus a partir de 2019.

Sem dúvida, dona Jovita utiliza o fato de ter nascido numa mata em que vivia apenas seu núcleo familiar, encontrando-se em ocasiões festivas com os parentes da região para configurar um território habitado em sua quase totalidade por indígenas. Mas também, de algum modo, essa imagem já em grande parte destruída principalmente pelas empresas de exploração de madeira e pelo agronegócio, evidencia um marco na temporalidade da história pataxó na região, pois é a partir do final do ano de 1960 que as frentes de exploração chegam cada vez mais diversificadas e numerosas: o que a princípio era apenas a retirada de minérios, expandiu para a extração de grandes volumes de madeira, criação de gado, plantio de monoculturas como o eucalipto e, por fim, o turismo. A anciã declara sentir saudades desse tempo da vida dentro mata e lamenta a existência atual em que é obrigada a viver no espaço limitado de um quintal. Com olhos marejados olha ao redor, fazendo um amplo gesto com o braço enfeitado de pulseiras douradas ruidosas: “Olha minha filha você tá vendo, Cumuruxatiba era tudo aqueles índio velho, hoje você olha não tem mais índio dentro de Cumuruxatiba mesmo, é isso que me deixa triste, de viver só nesse pedaço”.

É na mata que minha interlocutora, quando ainda pequena, se refugia nos momentos de chateação, conta que costumava ficar “dois, três dias dentro da mata” sozinha, para em seguida pesarosamente acrescentar: “agora não tem mais mata...”, dando a entender que por vezes gostaria de repetir o gesto de infância, encontrar na mata a solidão necessária. Essa inferência parte das explicações da pajé ao explicar seu nome indígena, Escorpiã Pataxó, tanto por ter nascido sob o signo de escorpião, quanto pelo seu temperamento explosivo desde muito jovem. A esse respeito, seu Zé Chico, que nos escuta enquanto trabalha diligentemente na rede, informa orgulhoso: “Eu já vi essa mulher derrubar vinte homens sozinha” (CADERNO DE NOTAS, 03/02/2021). Parece-me que nesse sentido, ela também frustra o modelo de sabedoria calma e pacífica, via de regra atribuída às anciãs: dona Jovita é também de guerra, confirma a diversidade interna tão negada e condenada.

Essa relação íntima e afetuosa com a mata está vinculada a aspectos fundamentais na vida da narradora, a começar pela música:

Por isso que eu sempre eu gosto de tocar minha viola, foi o que eu aprendi debaixo de meu pé de gameleira, com sete anos eu fiz musiquinha pra os passarinho, aí até hoje... (a música é para receber pessoas...) ... Eu vou bater um pouquinho da minha viola pra vocês saberem como eu sou, quem eu fui.... (ENTREVISTA, 03/02/21).

Assim, foi ouvindo os sons da mata que nasceu nela o desejo de também produzir música, de tal maneira que implora ao pai que lhe compre um violão. Diante da súplica da filha, ele consegue um velho instrumento desprezado e sem cordas, para os outros já sem serventia,

já que não havia como comprá-las. Para resolver o problema, a menina Jovita fia cordas de tucum, mesmo material usado para a fabricação de redes e outras ferramentas de pesca, deixando-as finas o bastante para serem afinadas. Violão em mãos é na mata que ela passa a se inspirar, compor as canções que mostra com orgulho, para recepcionar os que chegam ou em outros tempos para alegrar os festejos de santo nos quais era a atração musical. Cheia de contentamento, conta-me que possui seis violas, entra em casa e volta acariciando uma *Giannini*, disposta a mostrar-me tudo que aprendeu ao longo da vida. Posicionando-se como uma artista em um palco, vai se apresentando enquanto confere a afinação e, antes de cada canção fala um pouco do percurso de cada composição, sempre ligada à mata, à religiosidade, ao amor por Cumuruxatiba e a antigas brincadeiras de roda em que se “jogavam” versos satíricos.

Outro aspecto é o conhecimento das ervas e das rezas utilizadas para curar em um tempo em que não havia médicos, mas que ainda hoje é solicitado por um público que confia no poder terapêutico das ervas encontradas nos quintais e nos remanescentes de mata. Por isso parte do dia da anciã é ocupado no preparo das “garrafadas”, ao mesmo tempo em que se dedica também a receber pessoas necessitadas de suas rezas. Sobre essa habilidade que, conforme ela, acompanha-a desde criança, narra com nitidez impressionante a cena em que a mãe, que punia os transe espirituais em que era mergulhada, como resultado de “calundu”, que segundo a sabedoria popular só podia ser tirado com cipó, desses que não quebram:

Eu tinha visão, quando eu caía, minha mãe dizia que era calundu, me batia, me batia, quando eu acordava tava toda lapeada. Quando eu tinha sete anos, quando aconteceu isso e ela foi me bater, eu pedi um papel e um lápis, esses lápis quadrado, vermelho, ela entregou pensando que era eu, mas eu não tinha conhecimento de escola. Ela fez a oração pra dor de cabeça e de dor de dente e disse assim: “agora você acredita?”. Minha mãe caiu pra lá e meu pai quando chegou disse: “Aí tem um mistério!” (ENTREVISTA, 03/02/21).

Além desse episódio, há outras situações contadas por ela que confirmam essa relação mágica com o mundo, que só pode ser compreendida se considerarmos a existência de outras cosmologias ancoradas em bases epistemológicas resistentes, ao passo que estabelecem outras relações com a natureza. A mata para dona Jovita não se reduz a um lugar meramente vivo, inexpressivo ou que seja somente fonte de extração de recursos materiais para a sobrevivência humana. Parece-me que é a mata o lugar das aprendizagens que melhor definem quem ela se tornou: compositora, violeira e pajé, conhecedora dos segredos da música, das ervas e dos espíritos encantados. Todo esse conhecimento é posto cotidianamente à serviço dos que precisam aliviar as dores físicas e espirituais, seja por meio das garrafadas, banhos, tônicos, das rezas ou

dos conselhos que segundo ela: “Passam de velho em velho e que às vezes o povo acha que é macumba, mas que é só ciência mesmo” (CADERNO DE NOTAS, 26/02/2021).

Por fim, é impossível passar pela tentativa de compor uma imagem de dona Jovita, sem tocar em um ponto reiterado por ela ao menos quatro vezes durante a narrativa tal como transcrevi aqui. Ela orgulha-se de “ser pé no chão” e ao dizê-lo bate um dos pés sempre descalços no chão, com força, resoluta, como que para atestar o dito:

Eu tive sete filhos, meus filhos tudo me procura, meus netos... eu sempre falo pra eles, que a gente num deixa os nossos rastros pra ninguém não, a gente nasceu de pé no chão, nós não nascemos calçado não...índio só anda de pé no chão por dentro do mato que nem eu andava catando mato pra fazer remédio, pode me perguntar qualquer um remédio que serve até pra essa pandemia que tá aí no Brasil, eu sei que remédio fazer, já curou várias pessoas, graças a Deus! Eu sinto tão bem com o pé no chão, me dá aquele fortalecimento! Eu não acostumei com chinelo ainda, quando eu arrumo aqui pra ir pro Prado, quando eu chego lá eu tou de pé no chão! Quando eu vou saltar do carro pra entrar no banco, cadê o chinelo?!? Eu digo “meu Deus do céu!”, o povo nem liga mais. Eu tenho mais sangue de índio mesmo! (ENTREVISTA, 03/02/21, 23-33).

Compreendo que “ser pé no chão” funciona não apenas como uma norma de vida para a anciã, que mesmo em situações mais formais, como ir ao banco receber a aposentadoria, esquece-se do calçado, mas também como um conselho a ser dado às gerações das netas e netos: não deixar o rastro para outros foi uma regra de segurança fundamental em tempos em que era necessário se esconder. A instrução tem a ver com sobrevivência, tão importante quanto aprender colocar os ouvidos no chão para escutar a chegada dos caminhões, que traziam homens que poderiam colocar sua integridade e a das filhas em risco, com a antecedência necessária para apagar o fogo aceso para preparação dos mariscos, disfarçar os vestígios de sua presença e, junto com as duas meninas ainda pequenas, se esconder sem deixar rastros, até que fossem embora e elas pudessem, em segurança, catar o que havia ficado de útil da passagem dos trabalhadores das madeireiras.

Pergunto o que é “ser pé no chão” e ela responde prontamente que é ter coragem, vê as coisas e aprender, vê as necessidades dos outros e pegar pelo braço e ajudar”. Essa definição encontra eco na fala espontânea do trecho transcrito acima em que ela diz que foi dentro da mata, andando de “pé no chão” que aprendeu os segredos das curas. Também quando mais adiante, falando sobre a habilidade de tecer os fios do tucum, conta que “sempre” foi “pé no chão”, que “ficava olhando as coisas até aprender”. Assim, a pajé evidencia uma relação mágica com a terra, e que estando de pés nus, em contato direto com sua substância, é fortalecida, tornando-se capaz de aprender com ela e com os outros ao redor, ao mesmo tempo em que

conduz aqueles que, em dado momento, necessitam dela. É como na canção: “É pé na terra e mão na massa e dê o braço a seu irmão”.

5. 4 A RETOMADA DO CAHY

Começo a história da retomada da Fazenda Boa Vista, ou a retomada do Cahy com o relato emocionado de dona Bernarda Pereira Neves, em 2005 com cerca de noventa e quatro anos:

(...) essa terra nossa aqui era uma maravilha era um lugar abençoado por Deus é um patrimônio que Deus deixou para nós, é dos caboclos de Cumuruxatiba, eles trabalharam aqui no tempo da areia⁹⁹. Nesse tempo eu era menina, minha mãe que contava, hoje ela conta a Deus.

Mas nós vivíamos aqui dentro desse pedaço de terra, eu nasci e fui registrada aqui dentro, eu trouxe o registro para mostrar. Eu fiz o documento no cartório velho do tio Manoel Tanazo, que era tio da minha mãe, ele morava aqui. Tinha um livro no cartório com nome dos Machados (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 4).

A anciã afirma a posse da antiga fazenda, explicando que quando o pai foi para Porto Seguro, “atravessou (o rio Cahy) para botar um anzol (ele morava lá separado da minha mãe), e botou lá (na atual barra do Cahy) uma roça, e essa roça ele pegou a trabalhar, aí ele morreu, mas o nome dele não estava no cartório lá em Caraíva, em Porto Seguro” (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.7), de forma que explicita uma posse de fato, mas não de direito. É comum nos relatos dos indígenas a ênfase nessa relação profundamente assimétrica com aqueles que possuem influência e poder sobre as instituições que determinam a quem pertence a terra. Nesse sentido o ex-cacique Timborana pondera: “Naquele tempo tinha muito caboclo leigo, não tinha coragem de brigar, se fosse na época de hoje... hoje os índios já nasce revoltado, porque os pai perderam a terra” (ENTREVISTA, 03/02/21). Entendo, a partir também das outras narrativas que compõem o corpus desse trabalho, que “a coragem para brigar” era esmaecida tanto diante do papel sobre o qual nada podiam saber, quanto da força sempre em vias de ser empregada, sem desconsiderar as negociações em que era oferecido algum dinheiro ou alguma pequena vantagem, como um trabalho em troca de roupas e comida. Porém, apesar da legalização dessas propriedades sobrepostas ao território de seus antepassados, dona Bernarda é veemente ao dizer que “Tudo que tem na área lá é plantação nossa, deles não tem nada, os que estavam morando na terra não fizeram nada. O que tem lá foi passado pelas mãos de meus filhos e mais ninguém (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 7).

⁹⁹ Referência à Areia Monazítica.

O ex-cacique, deixa sua rede e se aproxima vagarosamente ao ouvir a companheira confirmar o testemunho de dona Bernarda, para contar:

Essa área era de meu avô¹⁰⁰, Amâncio Pereira Neves, ele nasceu no mato mesmo, dentro do mato, a mãe dele teve ele dentro do mato, ele era caboclo mesmo! ali era só índio que morava, na época não tinha aldeia, tinha trinta pessoas na família, falava que era uma tauba de índio, se quisesse reunir uma aldeia tinha que juntar. Isso foi de 2000 pra 2001 (...). Os próprio parente de minha vó Abelina Pereira Neves, era uma cabocla baixa, o cabelo batia cá no pé. Então os próprios parentes que levou um tal de João Sales Barba de Gato com dois capangueiro com aquelas 44, aí ficaram tudo com medo, ameaçou eles e eles saíram, não teve um tostão, meu vô morreu apaixonado que ele saiu dali, largou minha vó, foi pra Caraíva, eu tava com uns treze anos. Os índios foi espalhando, pra Porto Seguro, Alcobaça, Caravelas e não quer nem saber de voltar mais. Depois eles venderam pra um tal de Dequech (ENTREVISTA, 03/02/21).

O relato de seu Zé Chico faz ver uma história recente, ocorrida por volta de 1966, período em que as frentes do progresso começam a chegar com mais força em Cumuruxatiba. Outro aspecto que chama à atenção é o modo violento como a expulsão se dá, sem que nenhuma negociação seja realizada e, segundo ele, com a participação dos “próprios parentes”. Após um silêncio reflexivo, triste, sem mencionar os detalhes da violência sofrida, ele ergue a voz para falar das consequências dela: “meu vô morreu apaixonado que ele saiu dali, largou minha vó, foi pra Caraíva”. Além do avô que morre de tristeza, longe de Cumuruxatiba, é possível inferir também, a partir de uma informação aparentemente descolada da história dos avós, que em razão dos muitos ataques sofridos, muitas famílias indígenas foram se espalhando pela região, sem pretender voltar ou declarar pertencimento: “Os índios foi espalhando, pra Porto Seguro, Alcobaça, Caravelas e não quer nem saber de voltar mais”.

É desde essa história construída a partir de memórias fragmentadas, guardadas individual e/ou coletivamente, em que os Pataxó de Cumuruxatiba são herdeiros legítimos de um território esbulhado de múltiplas maneiras, para dar lugar aos projetos de desenvolvimento da região, que chegamos à narrativa da primeira retomada, da qual falou dona Lúcia, filha de Zabelê e que agora dona Jovita detalha melhor:

Foi no ano de 2000 que começou a luta, eu catei os índios aqui, porque não tinha terra pra nós trabalhar, nós que tinha nosso costume de sempre viver trabalhando pra tirar o sustento da terra, resolvi ir pra lá porque era dos meus parente, era os parentes de meu marido e meu também.

¹⁰⁰ Assim como a mãe, Timborana vê Júlio Rodrigues como um benfeitor que havia deixado o território indígena demarcado: “Ele deixou o patrimônio dos caboclo medido, da Japara até Imbassuaba, mas Antônio Jaguaribe, que era agrimensor, morreu, deixou esse mapa com o filho, ele guardou dentro de um bambu e apodreceu tudo, traça comeu tudo, não deu nem pra xerocar” (ENTREVISTA, 03/02/21).

Em 17 de abril do ano 2000, quando nós entrou lá, nós ficou 7 dias hospedado lá. Eu saí daqui pedindo alimento pros índios, nós fizemos um galpão, botamos tudo ali dentro. Foi quando minha menina adoeceu que tinha dois anos de idade adoeceu, eu vim trazer ela na rua pra tomar um medicamento, porque lá a gente num podia sair pra mata e ela tava com uma febrezinha, aí quando nós voltou eu vi aquilo tudo escuro, eu já voltei de noite. O rapaz disse assim, tem tragédia aí pra vocês que tá tudo muito silêncio, mas eu disse assim, mas eu não tenho medo, eu sou índia guerreira, eu não tenho medo. Zé Chico disse assim “cê tem coragem de ir?” Eu disse assim “Vamos, vamos sim que eu resolvo!” Aí nós foi.

Quando nós chegamos na casa que nós tava, não tinha nada, tava tudo quieto, quando eu bati na porta pra ver se abria já recebemos um bucado de homem, sessenta homem tudo armado fazendo fogo. Olha o que foi que eu fiz: eu afastei de costa, afastei de costa, os índios que eu deixei lá tava tudo no mato

Quando a gente chegou lá os índios já não tava mais lá, nossas comidas espalhadas pelo meio do campo, e eu cacei esses índio e eu não achei. E eles atirando em nós, atirando em nós, veio botar nós na canoa que saltemo pra ir pra lá, eles botou nós dentro, os pistoleiros e fez nós vim! Os outros índios ficaram tudo dentro do mato, foram andando e saíram em Águas Belas, eu agradeço o cacique de Águas Belas que acolheu meus índios, depois eu dei um jeito e fui panhando um por um e amontoei tudo aqui no meu quintal, dez famílias, mais de oitenta pessoas. Aí meu Deus do céu, eu num sei o que fazia, eu pedia, eu comprava fiado, eu vendi meus terreno tudo pra sustentar. Eu disse, olha, não vamos voltar pra lá ou pra outro canto (ENTREVISTA, 03/02/21, 163-185).

A retomada da fazenda Boa Vista aconteceu por volta do dia 04 de abril de 2000, em plena efervescência causada pelas comemorações dos 500 anos do Brasil, no momento em que todos os olhos estavam voltados para o extremo sul da Bahia. Teve à frente Joel Braz e Nailton Muniz, Pataxó Hahahãe, as duas principais lideranças que coordenavam as ações de retomada de vários territórios na região, começando pelo Parque Nacional de Monte Pascoal, onde foi montada uma estrutura para receber indígenas de todos os cantos do país, para os eventos em torno da Conferência Indígena 2000 que reuniu cerca de três mil indígenas de cento e quarenta povos. Segundo a professora Geovanda, que na época desenvolvia sua pesquisa de mestrado e encontrava-se bastante envolvida também nesses processos de retomada, em entrevista dada a mim no dia 25 de fevereiro de 2021, entre

15 e 16 de abril um grupo se deslocou para Porto para fortalecer a Frente de Resistência no Monte Pascoal, outra parte na Conferência. Os velhos, crianças e mulheres ficaram sob a guarda de Jovita e Timborana. A região estava tomada de polícia, aviões carregados de armas. De Itaúnas até Prado no dia 10 de abril havia dez barreiras policiais. (ENTREVISTA, 25/02/21).

Tais informações são dadas com detalhes no testemunho de dona Maria D’Ajuda, esposa do cacique José Fragoso (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p. 13): “ficamos só 05 mulheres, 05 homens e 13 crianças, os outros todos foram para a festa”. Se o relato de Escorpiã Pataxó nos revela os acontecidos do ponto de vista de quem foi surpreendida por uma emboscada; o da anciã nos revela pormenores de toda a ação anterior e posterior a ela e que,

possivelmente permitirá que possamos compreender por que falam em “massacre da fazenda Boa Vista”. Pistoleiros circularam de moto durante o dia, anunciando que as coisas ficariam difíceis logo mais. O grupo, sem Jovita e Timborana que havia ido para Cumuruxatiba fazer ligações pedindo socorro, resolveu se refugiar em um único lugar, era “lua clara” e com a ajuda dela poderiam vigiar melhor a chegada dos agressores. Puderam contar trinta homens dos cerca de sessenta, antes que desligassem o gerador e começassem o tiroteio contra os dois responsáveis pelo acampamento: “oh meu deus, estão atirando em Jovita mais Zé Chico”. Permaneceram todos juntos enquanto atiravam nas barracas, destruíam seus pertences, ao mesmo tempo que procuravam por eles, atirando sem cessar. “Vocês mataram as crianças. Mataram três crianças”: essa foi a frase-estratégia gritada pelo grupo em meio à chuva de balas para parar os pistoleiros e ganhar tempo suficiente para fugirem e se refugiarem em meio à vegetação de um brejo próximo até o amanhecer. Depois, uma longa caminhada até a aldeia de Águas Belas em Corumbau, onde chegaram às 18 horas da tarde feridos e famintos, colocou-os em relativa segurança (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.13-15).

Enquanto o grupo tenta se proteger, chegam Timborana e dona Jovita com Xociane adontada no colo (na época contava três ou quatro anos) e são recebidos à bala, conforme ela conta: “Quando a gente chegou lá os índios já não tava mais lá, nossas comidas espalhadas pelo meio do campo, e eu cacei esses índio e eu não achei. E eles atirando em nós, atirando em nós, veio botar nós na canoa que saltemo pra ir pra lá, eles botou nós dentro, os pistoleiros e fez nós vim!”). O cenário encontrado é um acampamento devastado, tal como foi narrado por dona Maria D’Ajuda. Apontar as “nossas comidas espalhadas pelo meio do campo” mostra o completo desrespeito às pessoas que ocuparam a fazenda, acuando-as, sem dar-lhes a chance de sair, de salvar seus pertences, seus alimentos conseguidos sempre com dificuldades.

Tanto a pajé quanto seu companheiro, contam que colocaram a criança nas costas e abriram os braços, invocando a proteção dos encantados ao passo que se afastavam vagarosamente até o barco que os levaria até o outro lado do rio. Nenhuma bala entrou em seus corpos, Jovita conta passeando a mão pelo colo: “esse couro aqui, minha filha, não é o que eu tinha, queimou tudo”. Timborana, que largou o entrelhamento da rede várias vezes para vir contribuir comigo, assente ao que diz à mulher, balançando a cabeça e apontando para o peito dela para dizer que “ficou todo pipocado”. A professora Geovanda, que recebe as duas lideranças mais a criança atordoada, “absolutamente paralisada”, cerca de duas horas da manhã em sua casa, afirma que Luís Chaves, advogado do CIMI designado para acompanhar o caso, pôde detectar ao visitar o local dos ataques, que os coqueiros que estavam atrás do grupo ficaram cravados de bala. Uma carta da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas

Gerais e Espírito Santo (APOINME), de 30 de junho de 2000, denunciando a “brutalidade da reação dos fazendeiros na região” relembra a ação da noite do dia dezessete dizendo que os “pertences pessoais” dos indígenas “foram queimados ainda na presença das mulheres e crianças debaixo de um ritual diabólico entrecortado entre rajadas de tiros de escopeta, doze, vinte, 15mm, metralhadoras de mão, e várias outras armas curtas como revólveres calibre 38, etc.

A professora conta que ao recebê-los, liga imediatamente para o acampamento do CIMI em Porto Seguro e que, ainda na mesma madrugada recebe uma ligação do delegado da polícia federal Antônio João Rushel, solicitando que ela registrasse todo o ocorrido e encaminhasse por *email*. Ela informa que às 3h45 da manhã do dia dezoito encaminha o documento e que, “às 8h da manhã, a imprensa das agências da imprensa internacional, uma dos EUA e uma europeia vieram para Cumuruxatiba e ganhou repercussão internacional, explodiu”. Também a grande imprensa brasileira, mesmo a conservadora, dá publicidade ao ocorrido na fazenda Boa Vista, como no recorte abaixo:

Figura 17 - Matéria sobre o “Massacre da Fazenda Boa Vista”

1 ■ 10 brasil quarta-feira, 19 de abril de 2000 FOLHA DE S. PAULO

QUESTÃO INDÍGENA *Cerca de 20 pataxós estariam sendo mantidos reféns em fazenda a 120 km de Porto Seguro*

Conflito deixa índios feridos, diz Funai

da Securati de Brasília

Dois índios pataxós foram feridos ontem à noite e cerca de 20 estavam sendo mantidos como reféns em uma casa da fazenda Boa Vista, a 120 quilômetros de Porto Seguro (BA), mas informações da aldeia Barra do Cahy, segundo informações da Funai (Fundação Nacional do Índio).

Os índios teriam sido emboscados por um grupo de pistoleiros, a mando dos fazendeiros da região. A informação sobre os feridos e reféns foi anunciada primeiro pela ONG Terra Viva e confirmada, no início da noite, em Brasília, pelo chefe de gabinete da Funai, Fernando Dantas.

Segundo Dantas, o assessor da presidência da Funai para o programa pataxó, Eduardo Almeida, está na área e confirmou as informações sobre o conflito.

Um procurador e antropólogo do Ministério Público Federal Sheila Brasileiro também chegaram à região ontem, no final da tarde.

Até a conclusão desta edição, a Polícia Federal não tinha confirmado a ocorrência do conflito.

Hoje completa quatro anos que um índio pataxó foi queimado em Brasília enquanto dormia em um ponto de parada de ônibus. Ele morreu no dia seguinte (veja texto abaixo).

Um relato do Cimi (Conselho Indígena Missionário) e do Cmi de Apelo à Condição Indígena Outros 500, distribuído ontem, no meio da tarde, dizia que entre “30 e 40 homens” participaram da suposta emboscada.

As mesmas testemunhas ouvidas pelas ONGs disseram que os pistoleiros dispararam “mais de 50 tiros”, com pistolas 15 mm, uma espingarda 12 mm, revólveres calibres 38 e até uma metralhadora.

O chefe de gabinete, Fernando Dantas, informou oficialmente ao Ministério da Justiça sobre o conflito no final da tarde de ontem.

O proprietário da fazenda, Vitor Dequich, 85, nega o confronto com os índios.

Segundo ele, 15 soldados foram antecorridos no local e teriam negociado com a Funai a retirada de 36 índios e 26 trabalhadores rurais que ocupavam a área desde o último dia 2.

“A desocupação foi pacífica e não houve indómitos”, declarou Dequich. A fazenda, que fica ao lado da reserva do Cahy, está em uma região que vem sendo estudada pela Funai para ser eventualmente demarcada como área indígena.

Segundo Sivaldo Barbosa Moreira, técnico da Funai em Brasília (BA), índios telefonaram ontem pela manhã para denunciar a agressão.

Ele disse que os pataxós afirmaram que, como a maioria dos índios da reserva foi para Porto Seguro devido às comemorações dos 500 anos do Brasil, os poucos que ficaram na área foram atacados por seguranças contratados pelo dono da fazenda.

A região da emboscada fica ao sul do monte Pascoal, entre os rios Cahy e Ribeirão, no município de Prado (BA), de onde os índios foram expulsos a partir da década de 40.

Os governos estaduais da Bahia distribuíram títulos de terra entre fazendeiros que expulsaram as tribos indígenas e tomaram posse da área.

Há dois meses, os pataxós se organizaram e com apoio de organizações não-governamentais começaram a retornar as terras dadas aos fazendeiros baianos.

Colaboração: Agência Folha, em Porto Seguro

TERRA À VISTA

A caminho de Porto Seguro

CONTARDO CALLIGARIS
Colaborista da Folha

Porto Seguro - Parece que foi inventada uma língua especial para os 500 anos. Chama-se pataxós. Ninguém quer anunciar ou mencionar (celebrar nem se fala) o aniversário dos 500 anos sem primeiro presentear a platéia com qualquer explosão de utilidade mantida. É assim: “Fique bem frio, que não há nada para comemorar de qualquer jeito, não aconteceu nada de importante. Se algo aconteceu, foi muito errado e deu em algo pior ainda.” “Inventar a palavra pataxós com um “versão oficial”. Só que, à primeira vista, oficial parece ser justamente o pataxós que manda desconfiar da “versão oficial”. Ainda não encontramos manifestações (oficiais ou não) de entusiasmo cego que justifiquem atitudes tão precarizadas.

Temos razões acumuladas para discordar de que é “oficial”. No balanço dos 500 anos, a administração pública não saiu muito bem na foto.

Mas nem tudo o que é coletado é oficial. Concordeiros que, depois de 500 anos, ainda não está consolidado o sentimento de um destino comum esboçado. Nessa condição, será que podemos nos dar ao luxo de renunciar a compartilhar um

Fonte: Jornal Folha de São Paulo, 19 de abril de 2000, p. 10.

Notemos que a matéria é cheia de imprecisões, mostra pouco interesse já no título ao anunciar que um tiroteio havia deixado “índios feridos” e acrescentar “diz a Funai”, descompromete o jornal com o fato em si. Também ao mencionar que “dois índios” foram feridos não se preocupa em dizer seus nomes, informação facilmente acessível par um jornal de grande circulação, criando distância e invisibilizando aspectos importantes do ocorrido na fazenda. O “O Globo” faz o mesmo quase em uma nota, também generaliza sem minimamente situar os Pataxó ou citar os nomes dos líderes. Já a lide “Conflitos entre índios e jagunços” sugere uma luta em que os dois lados tenham tido condições similares. Apesar dessa abordagem de alguma

forma já esperada, por se tratar de veículos-voz das classes mais altas, é inegável a importância de que o ataque tenha sido noticiado no âmbito nacional e internacional, isso acabou por lançar luz e olhares sobre os Pataxó e sua luta pela retomada do território. Sobre o que sucedeu após o 17 de abril, a revista *Porantim* de 11 de maio de 2000 informa que

No dia seguinte ao ocorrido, uma equipe do Ministério Público Federal e da Polícia Federal, acompanhada por representantes do CIMI e da FUNAI esteve no local. Além de constatar sinais de violência, como a total destruição das casas e utensílios domésticos, foram observados vários buracos de bala nas árvores próximas ao local. Alguns animais domésticos foram encontrados escondidos sob os escombros” (*PORANTIM*, 2000, p. 11).

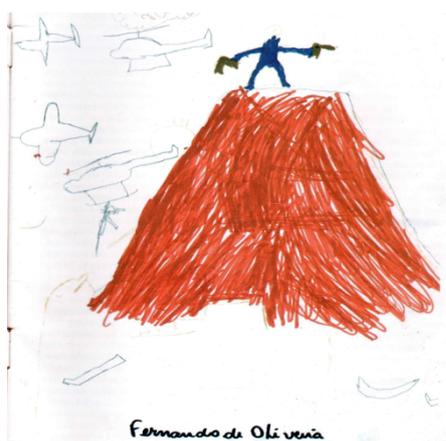
Apesar das providências tomadas, sob os olhares das mídias presentes no “Brasil Outros Quinhentos”, os anos que se seguem foram marcados pela repressão e pela violência contra os indígenas, mesmo dentro da Vila, pois, segundo dona Jovita, a maioria daqueles que estavam na retomada permaneceram por quase um ano acampados em seu quintal: “depois eu dei um jeito e fui panhando um por um e amontoei tudo aqui no meu quintal, dez famílias, mais de oitenta pessoas” (p.181-183). Em diálogo informal com sua neta Talita de Oliveira, na época com cerca de cinco anos, quando conversávamos sobre a “retomada do Cahy”, ela traz à tona a lembrança dolorosa de ter visto muitas vezes os pistoleiros rondando a casa da avó e algumas vezes também a Polícia Federal encarregada da garantir que as ameaças de morte contra o cacique não se cumprissem. A *Porantim*, edição de agosto de 2000 confirma o testemunho de minha interlocutora, ao noticiar que “Pistoleiros rondam as casas e fazem ameaças de morte” e mais adiante narra uma violenta abordagem à “esposa de Timborana”, “por um homem numa moto que tentava forçá-la, em tom de ameaça, a informar o paradeiro de seu marido” (*PORANTIM*, 2000, p. 11).

Ainda nesse contexto pós 17 de abril, a revista também do CIMI, *Mensageiro* (novembro/dezembro 2000) denuncia que no dia 13 de novembro quando um grupo de Pataxó voltava de uma pescaria, encontrou na praia soldados que agrediram violentamente o indígena Pedro do Amor Divino que “foi agarrado e arrastado até a praça do povoado. Foi barbaramente chutado, espancado com cassetetes deixando seu corpo ferido e recebeu uma pancada na cabeça que o deixou desacordado” (*MENSAGEIRO*, 2000, p. 20). Diz-se ainda que, no dia seguinte, Pedro deu entrada no hospital de Itamaraju em estado grave. Vários outros relatos de agressões que tinham como claro objetivo dissuadir os Pataxó de empreender outras tentativas de retomada, dispersando-os de maneira irremediável à medida que tornavam sua existência na Vila

cada dia mais difícil, podem ser encontrados ou ouvidos, inclusive dos que naquele momento eram crianças e que hoje estão à frente da luta.

Então, o que antes me parecia uma extrapolação semântica, quando li pela primeira vez a expressão “massacre de 2000” para designar os eventos da fazenda Boa Vista e seu depois, após ouvir as vozes das testemunhas através de todas as narrativas que pude catar e de todas as imagens que emergiram delas, consegui identificar um jogo de forças completamente desigual, em que crianças, mulheres e homens, que até então haviam existido de maneira completamente subalterna e marginal, eram atacados de variadas formas porque resolveram “ser índio” e reivindicar terras que há pouco eram suas, acabo por compreender o uso da palavra. O relato carregado de certeza reiterada de dona Bernarda sintetiza bem o que os Pataxó de Cumuruxatiba viveram naqueles dias: “Não é de hoje que a gente vive aqui, mas o pessoal daqui odeia os índios, odeia mesmo, jura de matar, de fazer acontecer, e já mataram muito índio aqui, mas nós estamos aguentando (RODRIGUES *et al*, 2005, p. 8). Trago ainda a ilustração das páginas em que é registrada a história recontada pela anciã:

Figura 18 - Desenho de criança sobre o “Massacre da Fazenda Boa Vista”



Fonte: RODRIGUES *et al*, 2005, p. 5.

Não interessa aqui, nesse final de sessão, explicar o desenho do menino Fernando de Oliveira, neto de dona Jovita, na época com cerca de cinco ou seis anos, mas pensá-lo como documento em relação à história de que ele é contemporâneo, também como registro de experiência que sobretudo nos interpela quanto ao uso feito pelos Pataxó da categoria “massacre”, tanto no caso do Fogo de 51, quanto no da fazenda Boa Vista. Estar diante dessa imagem e saber do contexto que a inspirou, abre brechas para pensar a palavra (que sempre direciona o olhar) de uma outra perspectiva, de outros lugares, como por exemplo, o da infância de quem esteve sob o perigo dos helicópteros e sob saraivadas de balas mais de uma vez; de quem não

entendia porque a polícia na maior parte das vezes não era para proteger, de quem viveu a dimensão do deslocamento provocado não só pelas expulsões, mas também pelo ódio cotidiano nas ruas da “Vila Índia”. Didi-Huberman (2008) afirma que essa mudança de ponto de vista condiciona toda uma forma de saber, toda uma maneira de escrever e de abordar as coisas¹⁰¹. Então, é diante dessa e de tantas outras imagens da retomada do Cahy, é que reconheço a insuficiência de outra palavra que não seja “massacre”, ao mesmo tempo que me empenho em trazer para essa tese esses outros saberes negados, silenciados e resistentes, aproximando-me deles desde outro lugar na linguagem, talvez o único modo de fazê-los emergir.

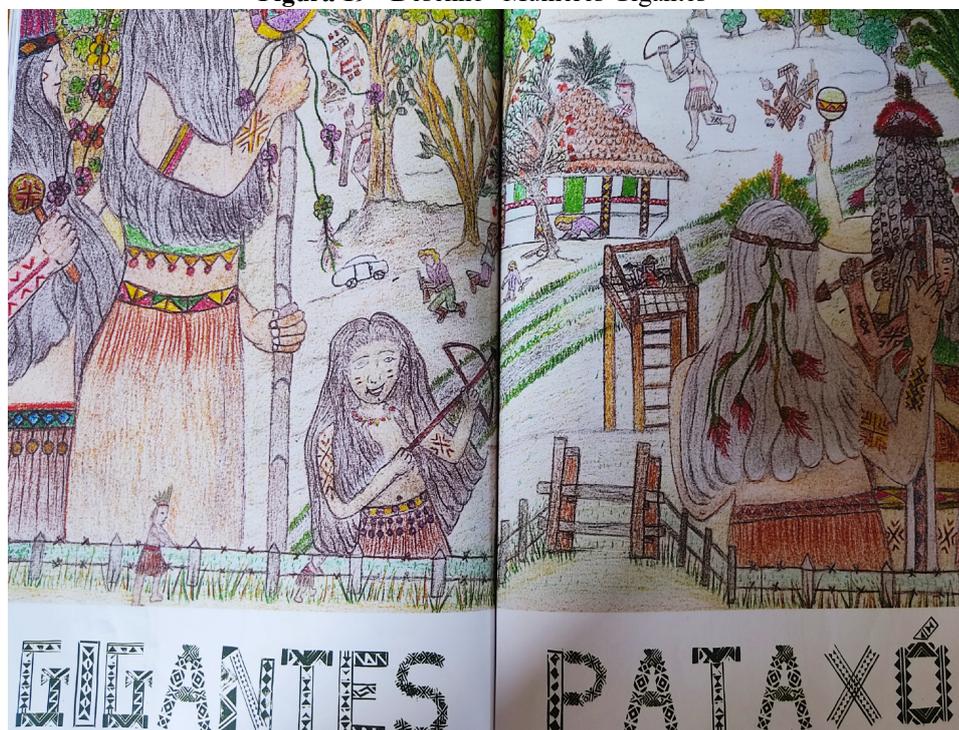
5.5 “DIGA AO POVO QUE AVANCE”

Em 2003, os Pataxó de Cumuruxatiba retomam seu território sobreposto pelo Parque Nacional do Descobrimento desde abril de 1999. Outros rumos.

¹⁰¹ (...) seul changement de point de vue conditionne toute une forme de savoir, toute une manière d’écrire et d’aborder les choses (2002, p.8).

6 AS GIGANTES PATAXÓ: PARA ALÉM DE UMA METÁFORA

Figura 19 - Desenho “Mulheres Gigantes”



Fonte: CASTRO, Laura; FONSECA, Cacá. Kijêtxawê Zabelê: Aldeia Kai. Salvador: Sociedade da Prensa / EDTÓRA, 2019.

Depois de muita movimentação, até internacional, todo mundo ficou sabendo, aí depois de nove dias a justiça autorizou a gente a voltar, mas a gente tinha um dia pra voltar. A gente até sem sinal de celular ficou, a gente olhou só tinha quatro mulheres. Tinha muitos guerreiros distante, em outras aldeias, não tinha como articular, não tivemos esse tempo. Aí tinha eu, minha mãe, minha irmã, Ricardo, meu irmão, depois juntaram Nalva, Sueli, Eriane e Ádxuara, que tinha três anos, era pequeninha! Eu tive um sonho, ainda bem que eu já tinha contado antes. Não era pra ir com flecha, com arma, com nada, era pra ir cantando em patxohã, com maracá. Aí eu fui de manhã cedinho na casa de minha mãe, de minha irmã, dizer que a gente tinha que ir, e minha mãe disse que não era pra gente ir, que os homens estavam armados e iam matar a gente. Na hora uma mulher ligou que a gente tinha que entrar para não perder o direito. Todo mundo ficou impressionado e concordaram que a gente tinha que fazer como no meu sonho, ia dar certo!

A gente chegou pela frente dançando o Toré, enquanto isso os homens já chegaram por trás, desarmaram, pegaram as armas que tinha lá. Eles ficaram pasmos, não teve reação. A gente tava cantando e dançando o Toré dentro da aldeia, na frente da escola onde eles estavam acampados, aí quando a gente terminou, eles continuaram na mesma posição, aí eles falaram: calma, vocês não vão fazer nada com a gente não né? Aí falamos: Não, a gente só quer que vocês desocupa aqui o lugar que a gente tá retomando. As armas e as coisas só vai sair daqui quando a policia vim. Vai chamar a policia, vai chamar seu responsável, a gente não vai fazer nada não! Aí vocês leva as armas. Tinha moto serra, tinha bomba, tinha um monte de coisa dentro da casa.

Eles ficaram horas ali, brancos assim, falando que foram para ali enganados: “Não, a gente veio enganado, a gente não sabia que era de índio, ela disse que era um pessoal que tava invadindo a terra dela 24 horas”. Essa mulher, ela fez a proposta da gente colocar uma cerca elétrica aqui e a gente falou que a gente não trabalha com cerca

elétrica, a gente só trabalha como vigia. Na verdade, eram jagunços que tavam ali e eles botando desculpa. Não, ninguém quer fazer nada com vocês não, tanto é que vocês tá livre, vocês pode sair! E eles falavam: “Não, deixa a gente respirar um pouco porque não tô conseguindo falar direito, eu não tô conseguindo, as perna bamba, não tô conseguindo! Eu quero dar uma entrevista, com quem eu posso dar uma entrevista?” Falei: “Num sei, agora a gente não quer saber de entrevista, a gente só quer que vocês sai do lugar!” Quem tava pra vim não era o chefe, era o gerente. A gente falou: E as coisas da empresa, vocês vão atrás do seu patrão e manda ele vim. Eram mais ou menos uns seis homens. Aí um deles falou: “Não, mais eu quero alguém pra falar, porque eu vi uma coisa assim que eu num quero vim nesse lugar mais nunca!” Aí eu falei assim: “Não precisa você sumir desse lugar. A gente não quer que você vem aqui fazer o que cês tão fazendo, esperando a gente armado pra matar, porque foi isso que ela mandou fazer!”. “Não, ela contratou pra botar a cerca, mas a gente não tinha começado fazer não!” E aí ficou falando coisas: “Mas eu quero alguém pra gravar o que eu vou falar”, ele falando agoniado, só que a gente não ligou né?

Quando foi no outro dia a gente viu ele dando entrevista na Rádio Extremo Sul de Itamaraju e no outro dia o patrão deles veio buscar as coisas que ficou. Realmente eles confirmaram tudo, tava tudo lá direitinho e quando eles vieram já passaram na rádio e gravou. As coisas que tinha lá era armas, uma bomba, moto serra, fogos que eles compravam pra avisar né? Facão, enxada, duas espingarda, um monte de coisas.

Aí quando ele deu a entrevista, já passaram com esse patrão em Itamaraju, só que a gente não sabia, aí o patrão fez questão de ir na aldeia pra dizer que não queria problema com a gente. Voltou pra falar que o que tivesse ao alcance dele pra ajudar ele ajudava. Houve aquela conversa de que a gente prendeu os cara, foram com a denúncia no Ministério Público dizendo que a gente bateu, espancou os cara, aí eles falaram: O que vocês querem que a gente faça pra desmentir isso que tão falando? É vocês falar a verdade pra eles, fala como a gente chegou aqui!

Na entrevista ele falou que teve uma coisa que nunca mais saia da cabeça dele, uma coisa que nunca viu na vida dele. Ele disse que quando a gente entrou, engraçado que todos viram mas não tiveram coragem de falar, só esse queria falar desde o primeiro momento. Disse que quando ele tava com a escova pra botar na boca pra escovar os dente, que ele olhou pra lá, ele viu quatro mulher na frente, que era as maior mulher do mundo, que ele nunca tinha visto na vida dele um negócio daquele! As mulher tava maior que as casa. Quem tava era eu, Bita¹⁰², Fia e Suely, que até as mais pequenininha tava enorme! Era Suely e Andhoara também né? Que até a criança era uma criança gigante! Disse que ele nunca tinha visto uma coisa daquela na vida! Disse que depois a gente diminuía, que ficava pequenininha do tamanho de uma formiga, que ele não conseguia pegar. Depois a gente cresceu, por isso ele tava ali pasmo, sem entender. Ele não conseguia falar, não consegui gritar, não conseguia fazer nada, ficou sem reação!

Ele falou direitinho que aquelas mulher que chegaram, não fizeram nada, só fez cantar. Só que o medo do tamanho das mulher fez com que ele ficasse assim, por mais que mais que essas mulher não fizesse nada! Elas cantou, tratou ele muito bem depois, só que ele não tava tendo reação, porque nunca tinha visto um negócio daquele, simplesmente isso!

Aquilo foi Deus, porque ele viu que a gente não levou armas, que a gente não foi com arma, se a gente fosse com armas eles iam querer reagir, querer atirar né? Mas como a gente foi cantando, eu tenho pra mim que foi tudo uma ação de Deus, porque o outro que tava sentado fez jeito de levantar, só que ele não conseguiu, então voltou a sentar novamente. Os outros falaram que viram a gente também desse jeito, só que não viram esse negócio de grande e depois pequeno não, falaram que viram grande mesmo, não diminuía não. Ele teve um tipo de alucinação, uma confusão mesmo na mente dele.

E ficava repetindo, dizendo que esses índio daqui deve ter alguma coisa, que eu nunca vi um negócio desse! Ele era daqueles incrédulos mesmo, daqueles homem que só pelo poder, esse negócio assim!

Ele disse que quem contratou foi Catarina, que contratou pra botar uma cerca elétrica pra matar, ele não falou índio, falou quem entrasse. Ele não falou que ela disse que era pra matar os índio, era pra quem entrar morrer, mas na realidade, quem ia entrar?

¹⁰² Bita é o apelido usado por Rita para se referir a mãe Jovita.

Era o povo que tava na aldeia né, que ela sabia que são os índio. Aí ele deu entrevista e desmentiu tudo que falaram que a gente bateu. Falou que a gente não bateu, que a gente chegou cantando, aí mandou eles sair e chamar o responsável pra pegar as coisa que tava lá, tudo certo, tudo conferido! (ENTREVISTA, 26/05/2019).

O texto que compartilho para iniciar esse capítulo me foi confiado por Rita de Oliveira, já antes citada nessa tese, dada sua contribuição para a etnografia da narrativa de dona Lúcia. Era então criança e esteve presente nos eventos violentos de espoliação das terras, cujas promotoras eram principalmente as empresas de exploração de madeira (Bralanda S/A e Flonibra S/A), portanto conta a partir de memórias do que foi vivido por ela mesma e sobretudo do que ouviu os mais velhos contarem, o que muitas vezes se mistura de maneira que é impossível estabelecer limites precisos entre os fatos testemunhados e aqueles já mediados pelo contar de outros. Agora, minha interlocutora, liderança reconhecida por seu povo, conta do ponto de vista de quem esteve à frente dos eventos que se seguiram a ação de reintegração de posse ocorrida no dia 19 de janeiro de 2016 na aldeia Kaí, em que cerca de setenta e duas famílias tiveram suas casas completamente destruídas, de forma que ela se viu novamente no centro de uma longa história de expulsões que não cessa de se repetir e, por isso, tem alcançado diversas gerações pataxó.

Rita nasceu antes da expulsão do Rio do Peixe, 1972 e foi criada dentro da Vila, já sofrendo todas as dificuldades que era viver fora do território, onde seu núcleo familiar, numeroso segundo ela, possuía roças prontas, plantio de frutíferas e acesso livre à pesca e à coleta de mariscos. Sem contar que, conforme já abordei de forma antes mais detalhada, ela, a irmã Cristiane e a mãe viviam cotidianamente a insegurança gerada pela presença dos funcionários das empresas responsáveis pelo esbulho. Ao relatar que, no momento em que “Bita” presente com ouvidos agarrados ao chão a chegada dos caminhoneiros, as três fogem apagando antes as marcas de suas presenças, ela também mostra um pouco mais do contexto de privações que enfrentaram naqueles anos:

Ali no riozinho que eles paravam, justamente ali que tinha os caranguejos para ela pegar. Aí a gente subia lá pra cima, mas mesmo assim pra eles não vê a fumaça e ir, a gente apagava. Aí quando eles saiam, deixavam sacola com trem dentro, aquelas latinha de salsicha a gente pegava pra fazer copo, caneca pra beber água, aquelas lata de óleo a gente pegava pra fazer litro pra cozinhar. Eles largava aqueles pneu velho e a gente vinha de lá empurrando. É desses pneu velho que papai fazia gamela, fazia sandálias pra gente. Quando a gente chegava eu saía com a corda de caranguejo pra vender, eu de oito pra nove anos. Quando eu não vendia, aquelas pessoa que tinha aqui e outras que vinha chegando, como seu Eurides me parava pra gente trocar por coisas. A gente trocava por café, açúcar, esse negócio. E roupa a gente ganhava, trazia aqueles pedaço de pano, Bita fazia na mão aquelas sainha (ENTREVISTA, 03/06/20).

É desde essa infância marcada pela violência e do necessário silêncio diante dela, que inclui o inescapável diálogo e estabelecimento de relações com os que começaram a chegar cada vez em maior número em Cumuruxatiba, ocupando os espaços que antes eram quase que exclusivamente dos Pataxó, que Rita se constitui líder à frente das “mulheres gigantes”. Faz parte dessa constituição um tempo anterior a sua própria experiência, mas que é tempo narrado pela mãe, pelo pai (morto quando tinha por volta de nove anos), pelos avós e por tantos outros velhos, de modo que não é exagero dizer que essa narrativa presente congrega tempos distintos, passados vividos e não vividos para compor sentidos necessários para iluminar futuros (RICOEUR, 2012).

Para tocar em outro aspecto fundamental da vida de Rita, que ajudará a compreender sua história, trago a reflexão de Krenak (2019) sobre os sonhos:

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades (KRENAK, 2019, p. 52).

O autor trata o sonho como instância de interação entre os mundos, como lugar de aprendizagem, de importantes tomadas de decisões e da antecipação de futuros. Posso dizer que minha interlocutora não apenas compartilha da percepção de seu parente, mas que vive conforme essa perspectiva, tem nos sonhos umas das principais fontes de orientação e sabedoria: é em um sonho que recebe a ordem e as orientações precisas sobre a retomada da aldeia logo depois da reintegração, antes mesmo de saber da decisão favorável concedendo a liminar¹⁰³ para que pudessem retornar: “Eu tive um sonho, ainda bem que eu já tinha contado antes. Não era pra ir com flecha, com arma, com nada, era pra ir cantando em patxohã, com maracá”. O sonho, sem compromisso com as condições materiais do presente, reatualiza a luta dos antigos nessa de então, quando convoca elementos pertencentes à cosmovisão pataxó: flecha, a língua do guerreiro pataxó (patxohã) e a música do maracá, armas aparentemente nulas diante das armas de fogo dos homens que guardavam dia e noite a propriedade.

Também são os sonhos que orientam sua produção artística, já que, apesar de ela ter cursado o Magistério Indígena e a LINTER com formação em ciências da natureza, depois de haver atuado durante anos na gestão da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê, decidiu

¹⁰³ No dia 22 de janeiro de 2016 o desembargador federal Cândido Ribeiro suspensão de liminar (0057024-93.2015.4.01.0000/ba) atendendo ao MPF.

afastar-se para cuidar somente dos muitos trabalhos manuais dos quais é capaz. Entre eles, preciso destacar o que é único em sua produção, os carimbos que ela mesma fabrica e a partir deles constrói as imagens, os grafismos que dão cor e significados aos tecidos de roupas, bolsas e muitos outros objetos. Tanto a fabricação dos carimbos em madeira e material emborrachado rígido (E.V.A.), quanto os desenhos que formarão depois são informados por meio de sonhos: é nesse lugar sagrado de comunicação que os sentidos são dados. Assim, mesmo que ela não possa fornecer essa explicação a todos os clientes, cada pintura carrega um significado, uma potência diferente, adequada a mulheres, homens e crianças. Somente tive acesso a essa informação, quando em certa ocasião dissuadiu-me de uma peça com as pinturas em amarelo que eu havia solicitado, explicando que nem o grafismo, nem as cores utilizadas eram adequadas, poderiam “enfraquecer”. Parte dessa produção, a exemplo das embalagens para as etnojóias, é divulgada no *Instagram* LuáPataxó:

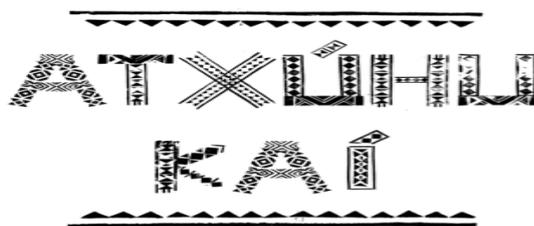
Figura 20 - Produtos de Rita divulgados no *Instagram*.



Fonte: *Instagram* Luá Pataxó Artesantos (21/01/2021)

Os carimbos de Rita inspiraram também a construção de um alfabeto que os professores, estudantes do núcleo da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê construíram com a mediação da Sociedade da Prensa no período da Residência Artística, que deu origem ao livro “Kijêtxawê Zabelê: aldeia Kaí”. O alfabeto, onde cada letra é desenhada a partir da junção de uma variedade de carimbos disponibilizados pela artista, foi batizado pelo grupo de “Atxúhu”, linguajar em patxohã:

Figura 21 - Capa do livreto Atxúhu Kaí, 2019.



Fonte: livreto Atxúhu Kaí, 2019.

As organizadoras Laura Castro e Cacá Fonseca dizem que “Impressos neste alfabeto estão as memórias e os afetos gerados por este encontro. Dessas letras se desdobram palavras de resistência e narrativas encantadas desta comunidade (Atxúhu Kaí, 2019, p.3). Como desdobramentos imediatos há a utilização do atxúhu para a construção de todos os títulos do “Kijêtxawê Zabelê: aldeia Kaí”, assim como, no mesmo livro, há sugestões de atividades didático-pedagógico para o letramento em patxohã: jogos diversos, trilhas alfabéticas, construção de alfabeto móvel e outras tantas possibilidades:

Figura 22 - Cartas do atxúhu prontas para recorte



Fonte: (CASTRO; FONSECA, 2019, p. 27-29).

Como na construção do atxúhu, em que imagens fragmentárias e misturadas dão forma a letras, depois a atividades a serem utilizadas na escola pelos professores e crianças, imagens de Rita vão se formando diante de mim, eventos aqui e ali já bastante confusas nesses mais de

dez anos de convivência próxima, vão tomando forma e ganhando sentidos. Percebo que a partilha que Rita faz de sua arte, de seus saberes, de seu trabalho e dos resultados dele dá a ver uma mulher cuja vida é pautada pela generosidade, que aposta ainda na funcionalidade de uma certa “economia do dom”, em que “dar” será sempre o primeiro gesto, mas ciente de que a retribuição nem sempre virá diretamente daquele que recebeu: mas virá com certeza. É preciso então dizer que se trata mesmo de uma mulher “gigante”, de olhar firme e determinado, de voz ativa e forte, boa ouvinte das necessidades de todos aqueles que entram por seu portão sempre aberto: casa de Rita é casa cheia de crianças, de retalhos coloridos, da música de suas meninas, mesa sempre posta para quem chegar e de panelas grandes sobre o fogão. De lá nunca se sai de mãos ou coração vazios. Assim como a casa de sua mãe Bitá, a casa dela é ponto de referência e apoio, onde se pode tanto conseguir meios para suprir uma necessidade material imediata, quanto orientações e conselhos para seguir a vida.

6.1 O TEMPO É SEMPRE DE LUTA

Antes de me debruçar inteiramente sobre a narrativa de Rita, é preciso compreender os fatos que levaram a última retomada do território que hoje ocupam. É preciso dizer que as ações que atingiam a TI Comexatibá, inclusive tendo como autores o INCRA e o ICMBio corriam na justiça desde 2013, mas ganham caráter de urgência com a chegada de um novo juiz federal na comarca de Teixeira de Freitas: Guilherme Bacelar Patrício de Assis. Em julho de 2015, o magistrado decide pela reintegração de três áreas ocupadas pelos Pataxó, exigindo toda a celeridade possível para seu cumprimento. Importante dizer que o juiz, ao fundamentar a decisão, utiliza-se dos mesmos argumentos dos autores do processo, pois em consulta ao texto da liminar concedida a Catarina Azevedo Pompeu de Souza, o juiz sintetiza as razões da autora e as utiliza também no texto que fundamenta sua decisão, afirmando que ela é a “legítima” proprietária das duas áreas sobrepostas ao território.

Cita ainda como “prova oral” o testemunho de três moradores do entorno e, sem fornecer nenhum detalhe do que teriam dito, diz ser o bastante para o deferimento da liminar o fato de “os índios pataxós, liderados pelo cacique José Francisco de Azevedo Neves, vulgo Zé Chico, invadiram duas partes do imóvel de propriedade da parte autora (...) passando a ocupá-las com o intuito de lá permanecer, tendo inclusive ateadado fogo na vegetação em algumas ocasiões e restringido o acesso a ele mediante colocação de estacas e arame do próprio loteamento” (PROCESSO 3211-77.2013.4.01.3313, 2015, p.229-230). Acrescenta ainda que a permanência dos indígenas representaria grave comprometimento à ordem e à segurança dos envolvidos, mas

que inexistiam provas de que os “invasores” tivessem sofrido qualquer tipo de violência, antes a tinham praticado.

Apesar da alegação acatada pelo magistrado, é perceptível que ele ignora propositalmente as agressões sofridas pela comunidade desde 2013 quando retomaram a área e agravadas em 2015 com a publicação do RCID em 27 de julho de 2015. Em “Carta aberta da comunidade pataxó de Cumuruxatiba ao Ministério Público Federal e demais autoridades brasileiras”, construída coletivamente após tomarem conhecimento da decisão em favor da reintegração, os Pataxó denunciam cada uma das agressões que sofreram, detalhadamente. Naquele momento era urgente garantir que os núcleos da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê continuassem funcionando, já que o ICMBio havia entrado com ação que visava à proibição da circulação do transporte escolar nas áreas sobrepostas pelo PND. Com vistas a esse objetivo, denunciam que no momento em que concluíam a carta no dia 29 de julho, “o chefe do PARNA Sr. Geraldo, a polícia ambiental com três carros lotados com mais de 15 homens armados de metralhadora de alto calibre, rifle AR15 ignoraram as crianças na escola, constrangeram a moradora Edileuza Borges, ensaiaram prisões grosseiramente” com a clara intenção de provocar “pânico na escola e na comunidade” (CARTA ABERTA DA COMUNIDADE PATAXÓ DE CUMURUXATIBA AO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL E DEMAIS AUTORIDADES BRASILEIRAS, 2015, p.10).

Outro evento nessa sequência de ataques, cujos objetivos eram bastante evidentes, foi o incêndio da oca comunitária no dia 10 de agosto de 2015. O espaço era utilizado para comercialização de artesanatos, para receber visitas, como local de reuniões e, segundo o portal de notícias G1 (12 de agosto de 2015), “(...) guardava roupas, ferramentas, instrumentos musicais e outros adereços indígenas, de uso dos moradores da comunidade”. É informado ainda que, conforme fontes da FUNAI, o incêndio significou um prejuízo em torno de vinte mil reais. Percebo que, para além do dano material consequente dessas perdas, há ainda uma dimensão simbólica, visto que o local incendiado é resultado de construção coletiva, profundamente ligada à cultura, à identidade pataxó, à representação do coletivo em luta. À reportagem do portal, Ricardo de Oliveira (Xawã Pataxó) conta que foram surpreendidos “por três motos com duas pessoas em cada uma, por volta da meia-noite e meia. Nós não estávamos e a barraca ficou trancada. Eles jogaram gasolina e atearam fogo. Viram a barraca queimar e depois saíram dando tiros pela avenida que corta a aldeia”, acrescentando que no dia seguinte os homens retornaram para atear fogo em outras casas: “Fomos para cima. Eles estavam em um carro e em duas motos. Todo mundo aqui está assustado”.

Figura 23 - Foto da FUNAI publicada no G1

Fonte: G1 2020.

Diante da falta de providências por parte da delegacia de polícia de Prado, outro ato de violência é cometido, com o claro intuito de amedrontar os indígenas ao ponto de desistirem das áreas em litígio. Na Carta, registram que no dia 23 de setembro, pistoleiros fecham a estrada impedindo a passagem da Kombi responsável pelo transporte escolar, armados e atirando obrigam crianças e jovens a descer e ateam fogo no veículo. Parece-me que com esse ato demonstram o quanto estão dispostos a levar adiante as agressões, sem considerar sequer as crianças e seu direito à escola. Denunciam ainda que, diante de mais esse fato que também se tornou notícia na região: “De novo, apesar da gravidade da ocorrência, a delegada do Prado não tomou nenhuma providência. Para obter apenas um boletim de ocorrência é uma enorme dificuldade”.

O atentado cumpriu em parte o objetivo, pois a empresa responsável pelo transporte dos estudantes, diante da iminência de mais prejuízos e do testemunho dos motoristas que disseram estar sendo perseguidos e ameaçados, as aulas são interrompidas, já que circular pelas vias de acesso às aldeias, ainda mais a serviço dos Pataxó, passou a representar um risco. A imagem abaixo circulou em jornais locais e de entidades ligadas aos interesses das populações indígenas, mas também em periódicos digitais como o “A tarde” (quinta-feira, 24/09/2015), que chega a mencionar o depoimento do motorista Robson, empregado da empresa Águia Brasil, que diz ter saído correndo junto com as crianças na hora do ataque. Apesar da flagrante fragilidade dos agredidos, a delegada diz à reportagem que “não é uma surpresa algo deste tipo acontecer com os índios da aldeia Cahy”, porque “eles já estiveram envolvidos com invasão de terras na região”. O curto texto é fechado com a afirmação de que “Até o momento a polícia não sabe a autoria nem a motivação do crime”.

Figura 24 - Incêndio de Kombi na T.I. Comexatibá



Fonte: Carta Aberta Da Comunidade Pataxó De Cumuruxatiba Ao Ministério Público Federal E Demais Autoridades Brasileiras (2015, P. 4).

As agressões se sucederam de modo ininterrupto: a ponte de acesso a Kaí é incendiada e os indígenas são acusados pelo crime, embora seja inconcebível que tenham escolhido se isolar da vila em um momento de tantas urgências. Ainda nesse sentido, no dia 07 de setembro de 2015 o carro em que o então cacique Timborana estava foi alvejado a tiros:

O grupo voltava de uma reunião na aldeia Mukujé quando por volta das 19h30 tiros foram disparados das margens da estrada. Conforme um dos indígenas, ao menos dois indivíduos foram avistados enquanto disparavam contra o veículo. “O que a gente percebeu é que os tiros foram todos na direção do cacique, que é da aldeia Cahy”, afirma um dos Pataxó, presente na hora do atentado, e que não identificamos por razões de segurança.

De acordo com os indígenas, os pistoleiros não acertaram o cacique porque um carro que trafegava à frente estava com os faróis altos, “embaralhando a visão dos atiradores”, diz o Pataxó. O ataque contra o grupo de indígenas da aldeia Cahy acontece na esteira de outras ofensivas contra a comunidade, que reivindica a demarcação do território já identificado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) com pouco mais de 28 mil hectares (CIMI, 14/09/2015).

Apesar das denúncias em que os Pataxó apontam seus agressores, nenhuma medida para garantir a segurança das comunidades é tomada. Segundo Ricardo, ao ouvir o barulho dos tiros, as mães chegaram a esconder as crianças dentro de caixas d’água. Tudo isso acontece enquanto correm na justiça, segundo informação da Carta, nove ações de reintegração de posse. Tudo isso gera um clima de medo e terror nas comunidades da TI Comexatibá que pode ser sentido fora da região, dada a repercussão tanto nos jornais locais (mesmo com matérias insuficientes e tendenciosas que sempre tratam os indígenas como invasores), quanto nas redes sociais, em que sobretudo os jovens denunciam as ações contínuas de violência e a impossibilidade, diante da realidade imposta, de a comunidade seguir com atividades necessárias ao cotidiano, tais como o funcionamento da escola e o atendimento médico.

6.1.1 O maracá agora ressoa mais longe

Para falar dessas ações que se desenrolaram nos espaços virtuais, utilizarei uma narrativa que me chega na última hora dessa pesquisa quando conversava por meio do aplicativo *WhatsApp* com Marta de Oliveira Santos, de vinte e cinco anos, filha mais velha de Rita, mãe da menina Estela e professora do ensino médio da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê. Falávamos sobre os eventos dos quais ela tem cada vez mais participado, quando conta de um texto que ajudou a organizar para a revista *Odú* sobre a história das mulheres gigantes e a reintegração de 2016. Interesse-me por conhecer a revista, mas Marta diz que ainda não recebeu os exemplares prometidos, mas caso eu quisesse gostaria de contar como ela mesma participou desses eventos desde 2015, mesmo estando longe da comunidade, já que, ao se casar com Benedito, um “filho da terra”, ex-morador da Barra do Cahy, precisou se mudar para outro município da região em busca de melhores condições de trabalho:

Nesse período eu saí daqui da comunidade pra Itabatã, Mucuri, ele tinha recebido uma proposta de trabalho e eu ia me especializar: eu comecei a fazer administração. Aí foi, nos lançamos a ir pra lá. Eu fiquei lá um período de quatro anos. Eu ficava em casa, na verdade já vinha tendo esse conflito de terra, com os fazendeiros ali, a dona, a que se dizia a dona da terra. Eu vinha acompanhando, mainha me contava, eu acompanhando o movimento nas redes sociais. Tanto é que eu lembro que teve um momento que a gente parou até de se falar porque eles tavam grampeando até nossas conversas, o meio que a gente tava usando a internet. Nesse período eu usei a internet como arma de luta, de resistência, tava fazendo post denunciando a violência, todo o massacre que a gente já vinha sofrendo lá, uma série de tentativas contra lideranças, contra pessoas de frente, contra pessoas indígenas. Eu lembro que até eu de lá, minha mãe, minha vó ligando de lá pedindo pra eu não sair, porque elas tavam temendo até com isso. E até então, eu tava acompanhando desse jeito, trabalhando lá e em redes sociais e tentando se comunicar (ENTREVISTA, 20/05/21).

A fala de Marta ajuda a compreender os perigos daquele momento, o temor da mãe e da avó justifica-se pelas ameaças a qualquer um que se identificasse como indígena, em especial aqueles ligados às lideranças à frente da luta. A partir do olhar de quem acompanha a movimentação dos Pataxó do Prado desde 2010, seja como funcionária da SEC colaboradora em suas escolas ou, mais tarde, como pesquisadora arrisco afirmar que os ataques de 2015 catalisaram um processo de utilização das redes sociais como espaço privilegiado para comunicar demandas e denunciar violências sofridas, para angariar apoios, produzir teias capazes de fazer com que suas vozes pouco ouvidas alcancem pessoas, sensibilizando-as, fazendo-as saber de realidades e existências antes totalmente encobertas. Entendo também que quando a professora passa a acompanhar “o movimento nas redes sociais” e adere a elas como única alternativa

viável para quem estava longe da comunidade, deixa implícito que expor as ações dos fazendeiros através de meios cujo acesso é público e sem fronteiras, criava a segurança que o telefone, por exemplo, já não oferecia: “(...) teve um momento que a gente parou até de se falar porque eles tavam grampeando até nossas conversas, o meio que a gente tava usando era a internet”.

6.1.2 “Quando o Pataxó é enfrentado, ele tem que enfrentar também!” (Xawã Pataxó)

Também na ação da reintegração foi a tecnologia e a possibilidade de comunicação em rede que fizeram com que, rapidamente, os próprios indígenas e tantos outros parceiros acompanhassem e articulassem respostas àquela ação. Sobre isso Marta conta que “(...) a gente entrou em desespero, a gente conseguiu acompanhar por vídeo, a minha avó mandando vídeo, o pessoal fazendo vídeo e a gente de lá sem poder fazer muita coisa, eu no celular e todo mundo desesperado”. Conta ainda que após a ação, a casa da avó em Cumuruxatiba virou um ponto de acolhimento para as famílias expulsas, fazendo questão de enfatizar que nesse período puderam contar com uma ajuda não acessível em outros tempos: “(...) a gente recebeu muitas doações, parcerias, as faculdades, a UFSB, UNEB sempre teve nesse período de reintegração, eu lembro que elas estavam muito engajadas em ajudar”. Essa força das novas tecnologias para o enfrentamento da situação é reconhecida por Rita, logo no início de seu testemunho quando ela diz que “Depois de muita movimentação, até internacional, todo mundo ficou sabendo, aí depois de nove dias a justiça autorizou a gente a voltar, mas a gente tinha um dia pra voltar”.

Para melhor compreender esse janeiro de 2016, visitei Ricardo Oliveira Azevedo (já citado neste capítulo), na tarde do dia 27 de julho de 2019. A aldeia estava muito mais calma que o de costume, pois estávamos nos últimos dias do recesso escolar, de modo que fui recebida na nova oca comunitária, muito maior que aquela incendiada em 2015. O espaço funciona também como sala de aula para os pequenos, mas naquele momento só Kuãri, filho mais novo de Ricardo nos fazia companhia, desinteressado de nós se entretinha com os brinquedos coletivos. Andxoara, a filha mais velha, entra silenciosa, fica um pouco e logo depois sai para brincar lá fora, perto da mãe Eriane ocupada na lida da casa. Começamos a conversa e ele diz que está muito cansado, pois há pouco havia participado da Marcha dos Povos Indígenas em Brasília e que, além disso, estava reconstruindo a casa da família na aldeia, assim com a pequena oca para a comercialização dos artesanatos fabricados por ele e sua esposa. Iniciamos o diálogo e mais tarde, por conta do calor, resolvemos nos sentar sob as árvores próximas à casa que fora a sede

da fazenda sobreposta à TI e, por isso mesmo, não foi destruída durante a reintegração, hoje servindo ainda como sala de aula para os Pataxó.

Ricardo fixa os olhos nos meus e desenrola o fio dessa história que, segundo ele, começa bem lá atrás. Assim como aconteceu no ataque dos fazendeiros à retomada da fazenda Boa Vista em abril de 2000, em que grande parte dos homens estava em Porto Seguro para os eventos do “Brasil Outros 500”, dessa vez também a comunidade estava envolvida na organização da Festa do Mastro de São Sebastião, que em 2016 seria “puxada” pelos Pataxó, então, por isso a maioria dos homens foram para Cumuruxatiba para organizar a festa, permanecendo na aldeia apenas mulheres e crianças. Foi na manhã do dia 19 que Xawã diz ter recebido uma ligação da irmã de seu cunhado Dário: “Ó, nós veio num ônibus pro Prado, e passou não sei quantos carros de polícia pra Cumuru”. Ele disse que todos sabiam que havia uma reintegração de posse expedida pela Justiça Federal de Teixeira de Freitas desde julho do ano anterior, mas como estavam em negociação com o governo do Estado e foi garantido que ela não aconteceria, até porque não havia orçamento para executar reintegrações devido ao alto custo, ficaram relativamente tranquilos: “Ninguém achava que ia acontecer, por que nós tava em negociação, em diálogo, não tava nada fechado ainda. A gente já tinha ido em vários setores do Governo e tinham garantido que não ia ter reintegração de posse”.

Cristiane Oliveira, irmã de Ricardo, cujo nome indígena é Jandaia, explica a decisão de retomar essas terras que foram tiradas de seus avós, após terem reocupado a área sobreposta pelo PND em 2003 e permaneceram nela por cerca de dez anos:

(...) no ano de 2013, pelo fato de a área do Parque do Descobrimento não permitir atividades produtivas e construções (alvenarias), por ser uma área de preservação ambiental, decidimos retomar uma área de que não pertencia ao Parque, na Área do Rio do Peixe Grande e Área do Moreira, para a reconstrução do espaço produtivo e das moradias de algumas famílias Pataxó da aldeia Kaí (COSTA; FONSECA, 2019, p. 19).

Nesses cerca de três anos, muitas casas e a oca comunitária foram construídas, roças e árvores frutíferas foram plantadas, de forma que o espaço começava a tomar a forma desejada pela comunidade. Assim, apesar das ações de reintegração em tramitação e dos ataques sofridos mais sistematicamente a partir de 2015, com a iminência da publicação do RCID, devido as tratativas realizadas junto ao governo do Estado ninguém acreditava que de fato haveria uma ação concreta de despejo. Trago ainda a fala de Cristiane para melhor dizer desse evento que acompanhei de longe, quando os jornais locais publicaram fotos que mostravam uma força desproporcional sendo enviada contra famílias desarmadas, maioria mulheres e crianças:

(...) um grupo de 100 policiais federais e militares (CIP Mata atlântica – CAEMA) invadiu a nossa área, expulsando-nos do território, cumprindo o mandado de posse favorável à suposta proprietária da terra, outorgado no ano de 2015. Essa ação destruiu nossas casas, posto de saúde, oca de cultura, plantações e tudo mais que construímos, de forma violenta e humilhante ((COSTA; FONSECA, 2019, p. 19).

O irmão confirma esse relato e acrescenta uma experiência singular que poderá melhor construir uma imagem do que foi esse acontecimento na vida da comunidade:

Aí eu lembro que vi o pessoal numa agonia aqui na aldeia, tinha uma mulher ali na frente que era mulher de um mudo, Ádina, ela ficou agoniada, que ela tinha um monte de trem. Aí eu deixei minha casa pra lá: “Num tou nem pra minha casa, vou ajudar a mulher lá porque tem filho pequeno.” Eu corri pra ajudar ela, enquanto eu corri, ficou Eriane e os parentes dela tentando tirar os trem da casa, pra salvar alguma coisa. Eu corri pra lá, foi na hora que a meninazinha da mulher entrou quase debaixo da máquina, a meninazinha pequenininha! Luiza, o nome dela, entrou debaixo da máquina de braços abertos pra não derrubar a casa dela. Aí nessa hora eu lembro que o delegado, um dos delegado, abraçou ela chorando. Abraçou e colocou ela de lado assim, aí veio o tenente, pegou ela e colocou lá, chorando também. E o carro foi, a patrol passou que eu lembro! Consegui tirar pouca coisa, eu lembro da meninazinha de lado, no capim seco, a casa caindo perto dela, dessa distancia, daqui pra escada. Lembro que tiramos poucas coisas deles, o que deu pra mim tirar, pegando bolsa que tinha, os documentos não deu, mas ficou muita coisa ainda debaixo da casa. Luiza tá em Alco-baça, não teve mais coração de voltar pra cá, tá com o avô e a mãe (ENTREVISTA, 27/07/2019).

Chamo à atenção para a utilização do verbo lembrar conjugado na primeira pessoa por cinco vezes em um curto espaço de fala. Ricardo o faz com voz forte, assentindo com a cabeça, como que para atestar a verdade do que testemunhou. Nesse ponto é importante retomar a discussão de Ricoeur (2007) sobre o ato de fazer memória, da inclusão do *eu posso lembrar* como algo eminentemente político, já que está implicado nele a reapropriação de um passado que é necessário ser lembrado como parte da história da comunidade, que não pode ser esquecido tanto pelo que tem de traumático, quanto pela potência de futuro guardada nele. Ao dizer que se lembra, o líder pataxó além de sua consciência individual como sujeito que testemunhou, compreende o gesto contra a família de Ádina como gesto contra uma coletividade inteira, então é preciso partilhar essa memória que encontra eco em outros eventos marcados pela violência da expulsão da terra.

Ao trazer a imagem da “meninazinha” Luiza que tenta proteger sua casa com o próprio corpo, quase entrando “debaixo da máquina de braços abertos pra não derrubar a casa dela”, inclusive comovendo duas das autoridades no comando da ação, que apesar de se mostrarem constrangidas e pesarosas de cumpri-la, tomam a criança, colocam-na de lado e ordenam a destruição de sua casa. Informa ainda que após o acontecimento, a família foi embora para Alco-baça, por não ter “mais coração de voltar pra cá”, assim como dona Zabelê, ao contar sobre o

Fogo de 51: “É por isso que eu não tenho mais coração de ir morar na Barra Velha, eu não, quando chego lá só lembro disso, do que fizeram com meu velho, aí não dá vontade mais de ficar lá, por isso vim embora para Cumuruxatiba” (RODRIGUES; SILVA; SOARES (ORG.), 2005, p.10). Assim, quase sete décadas depois, face às violências sofridas na luta pelo direito de habitar o território sobre o qual têm a posse originária, para eles continua sendo como foi na aldeia-mãe, como na reflexão feita por seu Zé Chico após contar sobre as formas empregadas para expulsar os indígenas de seus territórios, mostrando que a consequência foi a dispersão dos “índios (...) pra Porto Seguro, Alcobaça, Caravelas” em caráter definitivo, já que nem todos superaram os traumas ocasionados pela violência sempre presente na região, sob uma forma ou outra, preferindo manter distância do local da dor e, muitas vezes, da própria identificação como indígena (ENTREVISTA, 03/02/21).

Apesar da comoção dos agentes citados por Ricardo, a aldeia começa a desabar sob o peso das máquinas e os gritos de um delegado, que segundo ele, mesmo depois dessa ação continuou ameaçando prender as lideranças por desacato à autoridade: “Pode derrubar tudo agora”. Diante da ordem, os policiais fizeram um cerco, preparados para impedir qualquer reação, mas não conseguiram evitar que dona Jovita se jogasse em frente a primeira casa que seria demolida, e de braços abertos, joelhos dobrados em súplica, implorasse pela suspensão da tragédia já certa. A pajé coloca seu corpo, mais uma vez, diante do poder das armas do inimigo, os parentes temem por ela, ao mesmo tempo em que se orgulham de sua coragem e, por isso mesmo, retiram-na à força da frente da “patrol” para que então pudessem iniciar o que já não era possível evitar:

Aí Jovita joelhada, eles foi com a máquina pra cima, a gente só fez tirar Jovita, aí começou a derrubar tudo. Depois foi a casa de Seu Toninho, foi subindo pra cima aí, derrubando casa. Derrubou a oca de Rita, foi derrubando tudo! A parte de lá, eles derrubou depois. Aqui não, por que era construção que tava aí antes, mas o que tinha de roça eles foram derrubando tudo, tudo mesmo, não deixou nada! Até em roça passaram por cima com a máquina, o que tinha de mandioca acabou tudo (ENTREVISTA, 27/07/19).

Em sua narrativa, meu interlocutor traz os gestos desesperados de duas mulheres de diferentes gerações: o de sua mãe Jovita e o da “meninazinha” Luiza. A primeira viu a cena da expulsão se repetindo de novo, novamente ela e seu povo sendo arrancados do território que sempre lhes pertenceu, se não como Pataxó, mas como povo indígena ou como nativos da região. É a mesma mulher que reage com ousadia e coragem quando da retomada da Fazenda Boa Vista em 2000, que junto com os mais velhos organizou a resistência pataxó para por fim ao longo histórico de espoliação, subjugação, silêncio e apagamento. A segunda vive a primeira

expulsão, talvez a última para ela dentro da TI Comexatibá. Reage tentando proteger o lar que conhece e sabe que é seu, certamente sem compreender por que dezenas de homens armados teriam interesse em destruir sua casa, o que deveria ser mesmo incompreensível não apenas para as crianças. Ricardo, de certo modo, ao juntar essas duas imagens em uma única narrativa convoca para o presente, o passado evocado pela figura da mãe e o futuro representado por Luiza: a anciã diante das armas é a “imagem-vestígio” que não sucumbiu, dizendo que é preciso resistir, usar o corpo como símbolo dessa resistência; e a criança, “imagem-sinal” de que é preciso ainda lutar, porque o futuro também segue ameaçado pelo passado que se repete.

Abaixo compartilho duas das muitas imagens produzidas naquele 19 de janeiro, para que assim se possa ver melhor o cenário contra o qual foram tão veementes a experiente pajé e a menina chegada há tão pouco no mundo, mas já herdeira de uma luta pela existência que já atravessa séculos:

Figura 25 - Casa sendo destruída na reintegração de posse da aldeia Kai.



Fonte: Arquivo pessoal de Ricardo de 19 de janeiro de 2021.

Figura 26 - Policiais Militares posicionados para a reintegração de posse na aldeia Kaí.



Fonte: Arquivo pessoal de Ricardo de 19 de janeiro de 2021.

Todo o aparato do estado garantiu que sobrasse da aldeia Kaí apenas o prédio precário que já existia antes da retomada, utilizado ainda hoje pela escola. Ricardo conta que na impossibilidade de destruí-lo “pegaram as coisas da escola e jogaram numa área do Inbra aqui do outro lado, igual eu falei, era uma noite chuvosa, choveu e perdeu o material todo da escola, cê vê que as carteiras hoje perdeu tudo, só tem algumas e tá tudo quebrada ainda, foi dessa época”. Também sua sobrinha Marta, recém chegada da cidade de Itabatã, já que o pai, diante do seu desespero, havia ido buscar ela e as irmãs que haviam ido passar uns dias em sua casa, conta com voz trêmula ao retornar àquele momento de dor:

Por um momento todo mundo pensou, acabou, acabou a escola, acabou a aldeia, acabou tudo, acabou nosso projeto. E aí, pra onde vai essas famílias agora que não tinha pra onde ir? Ficou aquele clima... aquele silêncio gritante, aquele silêncio que ao mesmo tempo grita, sem muito saber o que fazer, sem esperança.... e.... eu acho até que eles pensaram que naquele momento a gente ia desistir. Acho que no momento foi o que passou na cabeça de todo mundo ali, de início. Depois dessa reintegração, onde fomos expulsos ali, apesar deles saberem que num momento desses a gente ficou sem esperança, sem motivação, ainda assim a aldeia estava tomada por seguranças fortemente armados, pra se caso tentássemos uma retomada, tavam ali todos armados. E engraçado que tudo foi ao chão, menos a construção, estrutura que hoje é a escola, então, naquele momento acabou, acabou, professor não sabia se ia continuar professor, se ia continuar trabalhando, realmente, com isso, muita gente, porque a gente tinha professores que não eram daqui da comunidade, tinha professores que vinham

de fora, que tavam trabalhando. Ali naquele momento professores foram embora, procurar formas de sobreviver, eu vi a necessidade que eu poderia de alguma forma ajudar, ainda que voluntária, àquelas famílias que tinham ficado, não sabiam o que fazer. Seria uma forma de ajudar, acho que eu tava ali pra fazer alguma coisa, ainda que meio desesperançosa (ENTREVISTA, 20/05/21).

Ao retomar a narrativa de Marta para compreender melhor essa última reintegração na história pataxó, reforço a certeza de que ela, no momento em que se oferece para contar sua versão dos acontecimentos de 2016, assim como os que o precederam, percebo que desejou fazê-lo para reorganizar a memória do que viveu estando longe de casa, do que viu ao chegar em sua comunidade e, quem sabe, os próprios sentimentos experimentados ao retomar essas lembranças. De voz profundamente embargada desenha um cenário desolador, onde as esperanças não são possíveis: “acabou, acabou a escola, acabou a aldeia, acabou tudo, acabou nosso projeto”. Ao reiterar a destruição do espaço físico e por fim, do espaço simbólico (talvez muito maior, não circunscrito à Kai), a moça coloca-se como porta-voz de “todo mundo”, expressando uma dor coletiva que tanto atingia os pequenos que foram expulsos pela primeira vez, quanto os jovens, adultos e velhos que mais uma vez viam a história do esbulho se repetir, tudo que construíram posto no chão:

Figura 27 - Escombros após a reintegração de posse da aldeia Kai.



Fonte: Arquivo pessoal de Ricardo de 19 de janeiro de 2021

Apesar da total falta de perspectivas do momento, Marta evidencia a situação da escola, cujos espaços físicos foram parcialmente destruídos e, conforme denunciou Ricardo, teve tam-

bém os materiais básicos lançados fora dos limites da aldeia. Mas ao contrário do tio preocupado com os prejuízos materiais mais imediatos, ela chama à atenção para a condição incerta dos professores, em especial daqueles que moravam fora da comunidade, em outras cidades até e que, diante da falta de perspectivas sobre a continuidade das aulas, já prejudicadas por todos os meses de violência que viveram antes da reintegração, muitos foram obrigados a abandonar a comunidade em busca de trabalho. Face à nova realidade, ela, que revela jamais ter imaginado ser professora decide retornar para Cumuruxatiba e assumir as salas de aula que ficariam desassistidas, tomando para si a difícil tarefa de lecionar língua portuguesa para todas as turmas do ensino médio do núcleo da aldeia. Para isso, Marta solicita-me materiais didáticos e orientações pedagógicas para o planejamento das aulas, embora eu já não atendesse mais como técnica da SEC.

Assim, apesar de todas as perdas sofridas em razão da reintegração, entre elas a partida de Luiza e sua família, a comunidade, mesmo sem poder voltar para a aldeia, pois havia homens muito bem armados para impedi-los de retornar, recebe Marta de volta, disposta a colaborar para uma reconstrução difícil, que começa a ser vislumbrada dois dias depois, quando no dia 22 de janeiro é publicada a decisão do Desembargador Federal Cândido Ribeiro que suspendia a reintegração de posse já realizada. Como justificativa para o atendimento do pleito do MPF, o magistrado utiliza as denúncias da “Carta aberta da comunidade pataxó de Cumuruxatiba ao Ministério Público Federal e demais autoridades brasileiras” e enfatiza a ameaça ao direito das crianças à educação:

Na espécie, não obstante as razões que fundamentaram as decisões questionadas, a meu ver, o mais prudente, no momento, é a suspensão das reintegrações de posse determinadas. É que, independentemente da data em que houve o esbulho ou do direito de cada um dos autores das ações principais, o fato é que o Ministério Público Federal afirma que no local foram implantadas unidades de ensino, que hoje atendem cerca de 500 alunos entre 2 e 15 anos de idade, contexto em que, a execução dos atos judiciais poderá acarretar grave lesão à ordem e à segurança públicas (SUSPENSÃO DE LIMINAR OU ANTECIPAÇÃO DE TUTELA N. 0057024-93.2015.4.01.0000/BA, 2016, p. 3).

Os indígenas acreditam que de algum modo os interessados na execução da reintegração tomaram ciência da suspensão, de modo que conseguiram apressar a ação, acreditando que após a destruição total da aldeia os Pataxó desistiriam da área retomada. A determinação beneficia imediatamente as aldeias Gurita e Pequi, que teriam também sofrido o despejo caso não fosse a resistência encontrada na Kaí. Quando Ricardo explica que “Quando o Pataxó é enfrentado, ele tem que enfrentar também!”, está justamente se referindo aos longos embates verbais que foram travados entre eles, em especial as lideranças, e os responsáveis pela condução da ação.

Ele afirma que sabiam da impossibilidade de evitar que ela se cumprisse na comunidade, mas o objetivo do enfrentamento era fazê-la se prolongar o máximo possível, tempo o bastante para evitar que chegassem às duas outras áreas que seriam atingidas também. Ele conta que “A reintegração de posse era pra ser cumprida em duas horas, a gente ficou aqui a noite, com muita dificuldade, com muita resistência nossa mesmo!” (ENTREVISTA, 27/07/19), acrescentando que todas as ações deveriam ser cumpridas até às dezoito horas. Não foi, tudo acabou por volta das dezenove horas: vitória e derrota no mesmo dia.

6.2 “DIGA AO POVO QUE AVANÇAREMOS”

A luta empreendida para evitar que a reintegração sofrida na Kaí não alcançasse as outras duas comunidades, mostra que a ideia de coletividade não é circunscrita aos limites físicos de uma ou outra aldeia, se retomamos os modos de habitação originários dos Pataxó, podemos afirmar que tais limites são meramente formais e mais fluidos do que se imagina. Tanto é assim que os integrantes de um determinado clã podem deixar sua comunidade e mudar-se para outra, em decorrência de acordos de cooperação, trabalho e casamento, sem que isso signifique romper com a relação anterior em definitivo. Por isso, mesmo que essas narrativas traumáticas compartilhadas nesse capítulo tenham ocorrido no solo de uma área específica da TI Comexatibá, elas pertencem a todos os Pataxó, em especial aos da região de Cumuruxatiba, de modo que quando fazem referência a tais eventos utilizam um nós comprometido no não esquecimento da violência sofrida. Mesmo que personagens sejam nomeadas e que elas mesmas tomem a palavra se colocando como centro de uma certa ação, o sujeito coletivo subsiste, sem que para isso as marcas da singularidade sejam apagadas.

Dizer da natureza coletiva dessas histórias, não é de modo algum tratá-las como recortes informativos de uma dada situação histórico-social, evidenciando-se o seu caráter de representatividade, “sua capacidade de figurar numa amostra que garantem sua pertinência sociológica”, reduzindo-as a “um conjunto de materiais biográficos justapostos, considerados como veículo e fonte de extração de informações” (DELORY-MOMBERGER, 2014). Tais usos esvaziam essas narrativas de seu valor heurístico, silenciando o que há nelas de único, singular e irrepetível, de forma que são ignoradas todas as suas potencialidades como objetos “de conhecimento total”, inclusive para o sujeito narrador que, ao fazê-lo, constrói sentidos antes inexistentes. Ouso ir mais além dizendo que ao não reconhecer nessas narrativas as peculiaridades dos que se dispõem a contar, corre-se o risco de relegá-las a um papel subalterno, de maneira que elas

falem apenas pela manipulação e pela competente mediação de um outro intelectual, apto a efetuar traduções e a realizar usos adequados a certas finalidades.

Ao retomar tal discussão reafirmo meu compromisso em não reduzir as narrativas com as quais trabalho, a meras fontes de informação recolhidas para validar perspectivas teóricas previamente selecionadas ou mesmo conferir o quanto há de verdade na fala dos interlocutores, antes comprometo-me a caminhar vagarosamente sobre o chão de suas narrativas repetidas vezes, sentar-me sobre ele, debruçar-me e às vezes até fechar os olhos para ir além do que posso imediatamente ver para ir “entralhando” relações, arrumando a rede, juntando os fios partidos, tentando colocar peso e leveza nos lugares certos. Nessa tarefa que eu nomino de etnográfica, além de ouvir as vozes de um sujeito em particular, percebo que mesmo nos eventos mais singulares há uma voz coletiva a ser escutada, colocada em diálogo com tantas outras indígenas ou não. É nessa perspectiva que trago de volta a história contada por Rita em todos os seus aspectos dialógicos e múltiplos que, muito mais do que dar detalhes a respeito de um evento, conta sobre seu modo de conduzir a vida, sobre a maneira como se relaciona com sua comunidade e suas outras narrativas.

Ao falar do modo como foi articulada a estratégia para retornar a Kaí, após terem tomado ciência da decisão do dia 22 de janeiro favorável aos Pataxó, Luá, que esteve no *front* junto com outras lideranças para, se não impedir, ao menos retardar a destruição de sua comunidade e assim proteger as outras (o fato de ser ameaçada de prisão não deixa dúvidas da contundência dessa atuação), coloca-se de maneira que é possível construir outra imagem dela: uma guerreira sábia, que se comunica com o sagrado, ora personificado em Deus, Jesus ou Niãmisu. Esse contato estabelecido através do universo dos sonhos lhe confere um certo lugar entre os Pataxó, talvez uma herança da mãe Jovita, orgulhosa de ter “pé na terra e outro não”, dona de valentia e espiritualidade bastante singulares, embora suas referências religiosas sejam outras: ela diz ter uma religião pataxó, profundamente marcada pelas religiões de matrizes africanas; enquanto a filha é ministra de uma igreja neopentecostal.

Rita conta que o sonho havia sido anterior à ligação da funcionária do MPF avisando que o prazo para retornar estava se esgotando: “a gente tinha um dia pra voltar”. Também Ricardo conta de forma parecida que

A decisão sobre a reintegração de posse saiu dois dias depois. A gente sabia dessa decisão já, mas a gente tinha que ter estratégia, por que tinha muito homem armado aqui. Eles não respeitou a decisão não, como a gente já tava fora, ele ia entrar com um processo de posse permanente, a gente tinha um prazo pra voltar, senão ia entrar com a posse permanente, se a gente entrasse ia ser desacato e aí a gente fez toda a programação, sabe? (ENTREVISTA, 27/07/19).

A programação a que ele se refere tomou corpo após serem informados da emergência do retorno e do sonho contado por Rita, pois era grande o medo de que mais violências acontecessem. Mesmo dona Jovita, experimentada nas lutas pelo território julgou ser arriscado demais entrar novamente na área guardada pela empresa de segurança contratada por Catarina, a Leão Garra, de Itabatã, cujos homens armados vigiavam noite e dia para que os indígenas fossem impedidos de voltar, para que passado o prazo e configurada a desistência da comunidade, a fazendeira pudesse entrar com o processo de posse permanente. Luá enfatiza a importância de ter contado a estratégia dada a partir do sonho para a mãe e a irmã, para que após o MPF comunicar que eles teriam que voltar com urgência, todos pudessem confiar que esse era o melhor caminho a ser seguido: sem flechas, sem borduna, somente o som dos maracás, dos cantos e das danças do toré: “Não era pra ir com flecha, com arma, com nada, era pra ir cantando em patxohã, com maracá”.

Além da ausência de armas, seriam as mulheres a primeiro aparecer, enquanto os homens chegariam por trás da casa que não fora derrubada na reintegração, para desarmar os quatro ou seis homens de vigília naquele momento, uma vez que se reuniam em maior número pela noite. Rita conta que após se aproximarem do grupo já desarmado, um dos homens muito pálido manifestou o desejo de falar, o que não foi possível naquele momento, pois os Pataxó exigiram que saíssem imediatamente em busca de meios para resolver a situação, não queriam de modo algum que esse processo demorasse e depois fossem acusados de cárcere privado: “As armas e as coisas só vai sair daqui quando a polícia vim. Vai chamar a polícia, vai chamar seu responsável, a gente não vai fazer nada não! Aí vocês leva as armas. Tinha moto serra, tinha bomba, tinha um monte de coisa dentro da casa”.

Minha interlocutora relata que quando retornaram para recuperar o armamento e os outros objetos, se desculparam afirmando que não sabiam se tratar de um povo indígena, que lhes foi dito que eram invasores. Rita parece não acreditar nessa versão, mas fala com certa gratidão pelo fato de terem se colocado disponíveis para desmentir os boatos de que os indígenas lhes teriam mantido presos sob ameaças e agressões. Comprometeram-se a dizer a verdade publicamente e para isso dariam entrevista a Rádio Extremo Sul de Itamaraju. Foi nesse segundo momento que o funcionário relatou o que no dia da retomada os manteve completamente paralisados, incapazes de qualquer reação:

Na entrevista ele falou que teve uma coisa que nunca mais saia da cabeça dele, uma coisa que nunca viu na vida dele. Ele disse que quando a gente entrou, engraçado que todos viram mas não tiveram coragem de falar, só esse queria falar desde o primeiro

momento. Disse que quando ele tava com a escova pra botar na boca pra escovar os dente, que ele olhou pra lá, ele viu quatro mulher na frente, que era as maior mulher do mundo, que ele nunca tinha visto na vida dele um negócio daquele! As mulher tava maior que as casa. Quem tava era eu, Bitá, Fia e Suely, que até as mais pequeninha tava enorme! Era Suely e Andhoara também né? Que até a criança era uma criança gigante! Disse que ele nunca tinha visto uma coisa daquela na vida! Disse que depois a gente diminuía, que ficava pequeninha do tamanho de uma formiga, que ele não conseguia pegar. Depois a gente cresceu, por isso ele tava ali pasmo, sem entender. Ele não conseguia falar, não consegui gritar, não conseguia fazer nada, ficou sem reação!

Ele falou direitinho que aquelas mulher que chegaram, não fizeram nada, só fez cantar. Só que o medo do tamanho das mulher fez com que ele ficasse assim, por mais que mais que essas mulher não fizesse nada! Elas cantou, tratou ele muito bem depois, só que ele não tava tendo reação, porque nunca tinha visto um negócio daquele, simplesmente isso! (ENTREVISTA, 26/05/19).

Para ampliar a compreensão da narrativa que tenho em mãos, decido fazer contato com a empresa Leão Garra para saber se possuem algum registro do evento. No dia 10 de junho de 2021, envio mensagem através do aplicativo *WhatsApp* apresentando-me e solicitando que o responsável concordasse em conversar também por meio do aplicativo. Para minha surpresa não tardo a receber uma ligação de Adeilson Leão da Silva, interessado em colaborar com minha pesquisa, muito solícito e interessado em contar as coisas das quais se lembra, orgulhoso de ter uma boa memória, mas advertindo que 2016 era um momento de “muitas invasões” em toda a região, de Teixeira de Freitas a Itanhém havia fazendeiros contratando sua empresa para proteger suas terras. Quanto ao caso de Cumuruxatiba, confirma que foi contratado por Catarina para não deixar ninguém entrar na área protegida, mas que só sabia que estava na justiça e só mais tarde veio a saber que os Pataxó possuíam um “papel” que suspendia a reintegração já ocorrida. Salienta que não tinha nada a ver com os pormenores da situação, apenas prestava serviço para a fazendeira.

Percebo que a preocupação dele durante toda a nossa conversa é enfatizar a seriedade de sua empresa, inclusive oferecendo-se para enviar documentos para que eu pudesse conhecê-la melhor. Ressalta ainda que tudo foi resolvido de forma pacífica, que realmente os funcionários, que segundo ele eram no máximo oito que se revezavam entre dois turnos, não sofreram nem praticaram nenhuma agressão. Adeilson conta que, apesar disso, ao se dirigir a aldeia para resgatar as armas e demais pertences da empresa, solicitou a presença de outra empresa de segurança patrimonial, de um amigo da PF prestes a se aposentar, a X-Fort, também de Itabatã. O empresário repete por diversas vezes que foi muito bem recebido pelos Pataxó, que não houve nenhum dano ao patrimônio da Leão Garra, tudo estava do jeito que foi deixado. Para provar o que me contou, enviou-me diversas fotos do encontro:

Figura 28 - Representantes da empresa Leão Garra e da Aldeia Kaí.



Fonte: Arquivo pessoal de Adeilson Leão da Silva cedida em 10/06/21

A foto em que ele mesmo e outros dois funcionários aparecem com os cocares das lideranças, evidencia o clima amistoso em que se dá a reunião entre os indígenas e a empresa: permitir que alguém utilize esse importante adereço, normalmente indicador de uma posição dentro da hierarquia da comunidade, sem dúvida é um gesto para coroar o término satisfatório e pacífico de um conflito. Tal fato desmente a imagem criada pelo juiz federal Guilherme Barcelar, de Teixeira de Freitas, quando da decisão pela reintegração, baseando-se na prova oral constituída pelo testemunho de três pessoas não identificadas e dos próprios requerentes. Ao dizer que os “índios da etnia Pataxó liderados pelo cacique JOSÉ FRANCISCO DE AZEVEDO NEVES invadiram a referida fazenda, tendo, inclusive, ateado fogo nas pastagens, praticando assim, esbulho possessório”, mais adiante acrescentando o adjetivo “cristalino” para este (PROCESSO 3211-77.2013.4.01.3313, 2015, p.229), o texto jurídico faz ver sujeitos violentos, verdadeiras ameaças à ordem e a segurança, autênticos causadores de “balbúrdia”¹⁰⁴. Essa imagem em nada dialoga com as exibidas nas dezesseis fotografias enviadas por Adeilson.

No diálogo que durou cerca de trinta minutos, perguntei ainda se ele se lembrava da maneira como seus funcionários contaram o momento da retomada. Então ele informa que o empregado à frente do grupo se tornou caminhoneiro, mas se lembrava perfeitamente do que foi contado por ele e pelos outros que também não estão mais na empresa. Contou-me o que ouvira na época: “Elas vieram cantando, dançando e não teve nada. As mulheres na frente! Eles

¹⁰⁴ Termo utilizado em 30 de abril de 2019 por Abraham Weintraub, então ministro da educação para se referir as "Universidades que, em vez de procurar melhorar o desempenho acadêmico, estiverem fazendo balbúrdia" e com isso justificar corte imediato de recursos. A expressão acaba sendo reapropriada pelas instituições atacadas e pelos movimentos sociais, como símbolo de enfrentamento às ações violentas do então governo.

relataram essas histórias, que as mulheres de repente ficaram muito grandes, uma coisa estranha”. Dito isso, Adeilson volta a exaltar a eficiência da Leão Garra para tratar com os indígenas, assim como a seriedade destes ao entregarem tudo que deixaram sem que nada estivesse faltando ou danificado. Essas informações vão ao encontro do contado por Rita: “aí o patrão fez questão de ir na aldeia pra dizer que não queria problema com a gente. Voltou pra falar que o que tivesse ao alcance dele pra ajudar ele ajudava”.

É provável que o homem a quem Rita se refere como sendo o que “queria falar desde o primeiro momento” seja o responsável pelo grupo escalado quando da chegada das mulheres. Segundo a líder pataxó, ele:

Disse que quando ele tava com a escova pra botar na boca pra escovar os dente, que ele olhou pra lá, ele viu quatro mulher na frente, que era a maior mulher do mundo, que ele nunca tinha visto na vida dele um negócio daquele! As mulher tava maior que as casa. Quem tava era eu, Bitá, Fia e Suely, que até as mais pequenininha tava enorme! Era Suely e Andhoara também né? Que até a criança era uma criança gigante! Disse que ele nunca tinha visto uma coisa daquela na vida! Disse que depois a gente diminuía, que ficava pequenininha do tamanho de uma formiga, que ele não conseguia pegar. Depois a gente cresceu, por isso ele tava ali pasmo, sem entender. Ele não conseguia falar, não consegui gritar, não conseguia fazer nada, ficou sem reação! (ENTREVISTA, 26/05/19).

Os elementos da narrativa de Rita, remetem à literatura que a partir de 1940 passou a ser chamada de “realismo fantástico”, já que é nítida a presença de elementos que caracterizam esse movimento, que tem como expoentes nomes como o de Gabriel García Márquez e Jorge Luiz Borges. Dentre esses elementos, pode-se apontar a utilização de símbolos, de metáforas, do absurdo como parte de um enredo mirabolante e mágico. Ao fazê-lo, ela faz como os escritores dessa vertente literária fizeram: confrontam a lógica realista moderna, o compromisso com um real pautado pelas verdades científicas observáveis e passíveis de comprovação. Na realidade pataxó o sonho é lugar de conformação de estratégias políticas para a retomada dos territórios, nele é possível enfrentar homens armados como dona Jovita e Timborana o fizeram: peito aberto protegido pelos encantados; ou como as mulheres que dançando e cantando suas músicas em patxohã aprisionaram os inimigos, para que os homens os desarmassem sem dificuldade. Talvez, em contextos como o vivenciado pelos Pataxó naqueles dias, só a incorporação da magia à realidade torna a luta, profundamente assimétrica, possível.

Para além desses primeiros significados que emergem mais rapidamente do texto, arrisco empreender uma análise das metáforas utilizadas por Luá. As mulheres armadas com seus maracás, instrumento sagrado para convocar os encantados nos momentos de guerra ou de paz

se agigantam diante dos homens armados, desafiando toda racionalidade, deixando-os perplexos e estáticos diante da cena absurda. Do mesmo modo que se tornavam gigantes, elas se apequenavam até desaparecer de vista: “do tamanho de uma formiga”. É possível que sem nenhum cálculo sobre o alcance dessa imagem, Rita descreva a resistência de seu povo ao longo do tempo, em que a própria existência pataxó já é um feito gigantesco, por quanto o projeto colonial se empenhou em fazê-los desaparecer. A despeito de todos os empreendimentos etnocidas, os Pataxó ressurgem, emergem nos territórios que nunca abandonaram, havendo antes utilizado múltiplas estratégias de invisibilidade, como formigas, para resistir, continuar existindo. Então, quando Joel Braz chega a Cumuruxatiba em 1999 para perguntar quem queria ser índio, os caboclos da Vila estavam lá e cederam lugar aos Pataxó: gigantes.

6.3 “O MEU POVO, PRA MIM É COMO SE FOSSE A FÊNIX” (MARTA DE OLIVEIRA)

Para iniciar o último tópico desse capítulo final, trago novamente a narrativa de Marta:

Não sei quem acredita ou não acredita, de naquele momento Niãmisu tapar a visão deles e eles ter enxergado essas mulheres gigantes e não ter tido ação, enfim, e acontecer tudo que aconteceu e dessa maneira conseguir desarmá-los e colocar a nossa articulação toda em ação. Em uma das reuniões, eles lançaram a pergunta, como a gente via essa questão, o povo pataxó, tudo nessa retomada.... Eu lembro que eu levantei e falei assim que povo pataxó, o meu povo, pra mim é como se fosse a Fênix, ele consegue ressurgir das cinzas, quando a gente olhou que só tinha cinzas, só destroços, que achou que tinha nos matado, que tinha nos desanimado, nos desincentivado, a gente ressurgiu então, agora com mais força, mais potência, com mais pessoas engajadas, eu acho que voltamos, mas voltamos com aquele desejo mesmo de estar no que é nosso, de ocupar o nosso espaço, de lutar mesmo pelo que é nosso. Tanto que é que essas mulheres entraram sabendo que poderiam ser mortas, porque aqueles homens tavam armados e querendo ou não armas de fogo, e o que as mulheres tinham era borduna, arco e flecha, quando elas entraram, elas sabiam que elas podiam até ser mortas, então essa reintegração despertou em nós a chama da luta mesmo, que é uma luta que se for preciso a gente dá a vida para que as futuras gerações possam desfrutar desse direito que assim será feito. A partir daí a gente começou do zero, do zero! (ENTREVISTA, 20/05/21).

A moça, sabedora da desconfiança que o enredo permeado de elementos incríveis poderá sempre causar, em especial para pessoas como eu, não indígenas ligadas à academia, diz com sutileza que não importa “quem acredita ou não acredita”, não interessa, importa dizer que Niãmisu, sem dúvida alguma, auxiliou os Pataxó naquela retomada do fim de janeiro de 2016. O cenário de “cinzas” e “destroços”, fazia supor que haviam conseguido exterminá-los como povo, impossibilitado de uma vez por todas o projeto coletivo, mas a despeito de nada ter ficado no lugar, do imperativo de começar do zero, como ela reitera por diversas vezes. É então diante da incredulidade de que pudessem recomeçar, que Marta traz à memória a metáfora da ave

encantada: “o meu povo, pra mim é como se fosse a Fênix, ele consegue ressurgir das cinzas”, explicando melhor mais adiante: “a gente ressurgiu então, agora com mais força, mais potência, com mais pessoas engajadas, eu acho que voltamos, mas voltamos com aquele desejo mesmo de estar no que é nosso, de ocupar o nosso espaço, de lutar mesmo pelo que é nosso!”.

Concomitante ao diálogo com essa interlocutora, tento refazer, a partir de documentos cedidos por Ricardo e outros encontrados nos espaços virtuais, o percurso das lutas que se seguiram a reintegração do dia 19 de janeiro de 2016 e a retomada liderada pelas “mulheres gigantes”, já que os Pataxó da TI Comexatibá têm a sua frente um longo caminho até a demarcação. No intuito de acessar os processos na sua integralidade, chego a fazer contato com a Justiça Federal em Teixeira de Freitas, mas devido à pandemia não foi possível sequer efetivar tal solicitação. Com isso, interessa dizer que meu interesse não é de modo algum traçar uma linha do tempo que evidencie uma sorte de “estado da arte” do território, mas trazer mais elementos para melhor complexificar as narrativas que me foram confiadas, fazer emergir as importantes questões que habitam nelas, para pensar de que modo utilizam o passado para articular as lutas presentes, ao mesmo tempo que arquitetam futuros, mesmo que lhes falte a segurança e a paz necessárias.

Essa segurança mínima não foi sequer garantida pela publicação do RCID, pois, mesmo diante da já mencionada suspensão de liminar concedida no dia 22 de janeiro de 2019, outra decisão do juízo da Vara Federal da Subseção Judiciária de Teixeira de Freitas/BA deferiu em 23 de novembro de 2016, nova medida liminar para determinar outra reintegração, argumentando que enquanto não fosse concluído o processo de regularização da Terra Indígena Cahy-Pequi até a sua homologação, ou seja, sua última etapa, não se poderia “reconhecer, do ponto de vista estritamente legal, que o imóvel invadido corresponda a uma área tradicionalmente ocupada pelos indígenas que ora a reivindicam” (doc. 10, fl. 3)” (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, SL 1111 MC / BA). Face a essa nova ameaça que põe em risco outras partes do TI e, no momento em que a Kaí, a partir de forte mobilização, já havia começado a ser reconstruída, a União, a FUNAI e o MPF interpõem recursos para mais uma vez suspender os efeitos dessa decisão.

Porém, tais pedidos foram indeferidos pelo então Presidente do TRF da 1ª Região Corte Especial, Desembargador Federal Hilton Queiroz em 31 de março de 2017, com base na reiteração de argumentos idênticos ao do juiz de Teixeira de Freitas, inclusive citando-o textualmente:

Na fundamentação contida na decisão questionada, consta que à vista das matrículas cartorárias de fls. 228/235 e das escrituras públicas de fls. 14/18, não resta dúvida de que a parte autora é a legítima proprietária e possuidora das fazendas que se pretende a reintegração de posse. "Lado outro, constata-se, de forma cristalina, a ocorrência do esbulho possessório. O Registro de Comunicação de fl. 13, somado aos depoimentos colhidos na audiência de justificação de fls.117/116, não só ratificam a posse e propriedade dos imóveis em favor da parte autora, bem como demonstram cabalmente que um grupo de indígenas liderados pelo réu José Francisco (Cacique Timborana), invadiram o imóvel da parte autora em 03/07/2013, praticando, o que, como dito, configura esbulho possessório." (fl.38/45). Ademais, conforme relatado na inicial da ação possessória, o esbulho do imóvel em questão realizou-se de forma ofensiva e sob grave ameaça, tendo, um dos autores, tentado de diversas formas fazer com que os invasores deixassem o local, sem sucesso. Registre-se, ainda, por oportuno, inexistir prova nos autos de que os esbulhados viessem praticando violências contra índios, no local. Não está, assim, a meu ver, evidenciado que a grave lesão à ordem e à segurança pública decorre da decisão de primeira instância, que apenas preservou o status quo ante do autor da ação principal. A permanência de pessoas na posse de bens imóveis ocupados por meios não idôneos, como descrito na decisão de Primeiro Grau, não faz cessar o conflito e nem o torna mais ameno. Ser- vem, em sentido inverso, de estímulo para novas ações semelhantes (TRF DA 1ª REGIÃO CORTE ESPECIAL, PROCESSO 0014297-51.2017.4.01.000).

A razão de compartilhar trecho extenso da decisão do magistrado, tem a ver com a surpresa que é para mim, sem hábito de lidar com esse tipo de texto, identificar no que ousou chamar de narrativa jurídica os mesmos elementos de todos os que se apossaram e se apossam de terras indígenas, que para isso empregaram e ainda hoje empregam toda sorte de violência, com menos ou mais conivência do Estado brasileiro. Salta aos olhos o uso de um “regime de memória” em que os indígenas são pessoas violentas, que ameaçam a ordem e a segurança, afrontando o *status quo* dos legítimos proprietários das terras devidamente registradas no cartório de Prado: são eles os que ofenderam, esbulharam e mentiram sobre terem sofrido qualquer tipo de violência, já que inexistem “prova nos autos de que os esbulhados viessem praticando violências contra índios”. O desembargador vai além, ao dizer que, utilizando-se do vocabulário da lei, é preciso proteger proprietários de terra contra invasores dando o exemplo por meio de reintegrações como a de 19 de janeiro.

Diante dessa decisão, em 19 de junho de 2017 o juízo da Vara Federal Subseção Judiciária de Teixeira de Freitas determina o cumprimento da reintegração mantida, dando o prazo improrrogável de trinta dias para que ela seja cumprida, já expedindo as devidas notificações para a Polícia Federal e Polícia Militar. Na iminência de novamente terem suas casas e suas roças destruídas, os Pataxó se mobilizam intensamente junto a seus parceiros, além de fazer uso intenso das redes sociais para denunciar as violências que sofriam com o aval de uma justiça comprometida com a perpetuação das injustiças. Trato como violência a própria maneira de conduzir o processo dos pretensos proprietários, desrespeitoso com o que assegura “aos índios”, a Constituição da República de 1988 em seu artigo 231: “sua organização social, costumes,

línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Nesse sentido o RCID publicado dois anos antes da decisão, através de fortes evidências históricas e antropológicas, garante que as terras em disputa pertencem aos Pataxó. Porém, tal documento já reconhecido pela União é deliberadamente ignorado pelos magistrados que decidem sempre contra os Pataxó, condenando-os à instabilidade, às hostilidades das populações locais e às incertezas que de alguma maneira paralisaram por um bom tempo os projetos da comunidade.

Nesse contexto de instabilidade uma decisão da Presidente do STF à época Cármen Lúcia, com base na Medida Cautelar na Suspensão de Liminar 1.111 requerida pelo Procurador-Geral da República Rodrigo Janot, decide em 25 de julho de 2017, alguns dias após o prazo fixado para que a reintegração acontecesse. A ministra refuta cada um dos argumentos utilizados pelo Guilherme Bacelar Patrício de Assis, utilizando-se das informações já constantes nos pedidos anteriores do MPF e citadas também no pleito da PGR. Além da legislação e jurisprudências existentes, ela cita trechos do RCID, enfatizando a importância do documento. Assim, toda a argumentação é sustentada pela necessidade de proteger o direito dos indígenas aos territórios tradicionalmente ocupados por eles, resguardando-lhe os modos de vida e possibilidades de existência. Despejá-los uma vez mais seria violar esses direitos e acirrar ainda mais o clima de hostilidade e violência já instalado na região, já que impossível contar com a desistência dos Pataxó (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, MEDIDA CAUTELAR NA SUSPENSÃO DE LIMINAR 1.111).

A decisão de Cármen Lúcia suspende as liminares contra a TI Comexatibá até que fosse promulgada sentença no juizado de origem. Diante disso, publicada a apressada sentença favorável aos fazendeiros, pode-se perceber no trecho do documento abaixo o empenho desse TRF para que a reintegração se cumpra o mais rápido possível:

Reitere-se, uma vez mais, ofício à PM BA requisitando, em 10 (dez) dias, informações sobre a disponibilização de efetivo policial para auxílio a este Juízo na efetivação da ordem de reintegração de fl. 99.

Registre-se que, o reiterado descumprimento da referida ordem judicial, proferida há dois anos, sem as devidas justificativas, constitui-se em ato atentatório à dignidade da Justiça (art. 77, IV, e § 2º, do CPC), o que permitirá a adoção, por este Juízo, de providências necessárias a fim de compelir a PM BA a cumprir cabalmente o que determinado pelo Poder Judiciário, inclusive com a aplicação de sanções a fim de evitar que fatos semelhantes tornem a acontecer (TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA PRIMEIRA REGIÃO SUBSEÇÃO JUDICIÁRIA DE TEIXEIRA DE FREITAS, PROCESSO Nº 0004488-94.2014.4.01.3313).

De novo, os Pataxó se encontravam ameaçados e recorreram ao STF por meio da PGR, que novamente argumenta que devido à publicação do RCID e do fato de já habitarem a área

há quase seis anos, uma ação de reintegração poderia sim representar risco à ordem e à segurança, uma vez que os indígenas não estariam dispostos a desocupá-la. O então presidente da Suprema Corte, Dias Toffoli, conclui que “O contexto parece demonstrar risco de acirramento dos ânimos das partes em conflito e conseqüente agravamento do quadro de violência, o que conduz ao reconhecimento da plausibilidade do alegado risco à ordem e à segurança pública” (2020, p.147), destacando ainda que a demarcação é “consequência lógica e necessária para a concretização” dos direitos indígenas, mas que ainda que seja de “grande relevância, entende-se que a demarcação de tais terras constitui ato meramente declaratório, apenas reconhecendo um direito preexistente e constitucionalmente assegurado” (2020, p.147). Chama à atenção ainda o argumento utilizado pelo magistrado de que, para a decisão, contou a declaração dos próprios Pataxó, de que lutariam pela ocupação das terras, assim como o histórico de violência já mencionado pela colega Cármen Lúcia. Assim, em 06 de abril de 2020, Toffoli susta os efeitos da decisão do Juízo Federal da Vara Única de Teixeira de Freitas “até respectivo trânsito em julgado” contemplando todos os processos envolvendo a TI Comexatibá.

Em meio a essa luta sem tréguas, os Pataxó da TI assinam em 02 de abril de 2018 um Termo de Compromisso com o ICMBio, definindo regras para compatibilizar a conservação do PND com suas necessidades e os direitos:

Figura 29 - Reunião para a assinatura do termo de compromisso com o ICMBio



Fonte: ICMBio em foco. Edição 463 - Ano 11 - 13 de abril de 2018, p. 18.

A matéria do periódico do órgão, destaca a importância histórica da região, por ser o local do “primeiro contato”, assim como a diversidade ímpar representada pelos remanescentes de Mata Atlântica, lembrando ainda que os Pataxó foram em grande parte exterminados e passaram por um “longo período de invisibilidade”, interrompido pelas retomadas. Em nenhum

ponto do texto, os indígenas foram relacionados à preservação do ecossistema em questão, assim com sua destruição foi evidenciada como um efeito dos projetos de desenvolvimento que incluíam o extermínio e o esbulho do território: se sobrou algo para que o PND pudesse existir, foi em razão da (re)existência pataxó que nunca abandonaram Cumuruxatiba, persistindo em uma luta que durou cerca de quinze anos. É imprescindível lembrar ainda, que foram eles a forçar o acordo de cooperação com a ocupação da base local do ICMBio em março de 2017. Enquanto ela durava, uma equipe dirigiu-se à Brasília para falar das demandas locais e, como resultado, aconteceu uma reunião com o MPF, presidente do ICMBio e representantes das comunidades para combinar a desocupação da base (em 31/05/17) e a composição de um Grupo de Trabalho Interinstitucional (GTI), cuja constituição foi publicada em 30 de junho de 2017.

O Termo de Compromisso cria possibilidades de diálogo e coloca fim a um tempo em que os Pataxó eram constantemente desrespeitados e afrontados dentro de suas comunidades, mesmo existindo evidências de que o PND foi sobreposto ao TI e não o contrário. De algum modo o Estado brasileiro reconhece a competência pataxó para, junto ao ICMBio, preservar o que sobrou após o violento período de degradação sofrido pela Mata, bem como para implementar projetos de recuperação das áreas devastadas, como já tem sido feito a partir de ações inteiramente independentes do órgão de proteção. Se o TC concretiza a ideia de que é preciso considerar as vozes indígenas para conduzir bem a gestão do PND, falta reconhecer que a existência do bioma que protegem, está indissociavelmente ligada a existência pataxó na região, são eles os que melhor o conhecem, é na mata, nos rios e nos mangues que estão seus alimentos tradicionais, a cura para muitas das doenças trazidas de longe, é onde habitam os espíritos dos encantados e toda fonte de inspiração para a vida e para a luta: uma coisa só.

NOTAS DE UM TÉRMINO DE PERCURSO

“Aprende da avó os mistérios do tempo, esse soberano que encerra todos os poderes sobre a vida”.

(Paulina Chiziane).

O trabalho que ora concluo (e apenas ele, porque a pesquisa mesmo não se encerra!) começa em 2015, quando submeti o projeto que lhe deu origem na PUCRio, com o intuito de continuar pesquisando junto aos Pataxó no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade. Por ter tornando-me mãe pela segunda vez, dessa vez de Joaquim que se juntou a Maria Izabel em 2016, adiei o início dos estudos no Rio de Janeiro e, em 2018 decidi levar a tarefa adiante na UFSB no Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES), que desde a seleção já se mostrou um grande desafio para uma pessoa com a formação toda concentrada no campo da literatura. Em razão das características do PPGES, as questões iniciais, de natureza mais filosófica, ganham outras perspectivas no contato mais próximo com as referências da antropologia e da história. Longe de significar prejuízo, penso que os resultados dessas leituras produziram uma tese que pode melhor colaborar com os interessados nas questões indígenas, mais especificamente naqueles que dizem respeito aos Pataxó do TI Comexatibá, ao passo que extrapola os limites da compreensão das narrativas em seus aspectos mais literários e filosóficos, para se comprometer também em trazer para as análises elementos históricos e antropológicos que possibilitam uma leitura mais horizontalizada desses textos.

Outro fato que influenciou fortemente a escrita que apresento nesse final de etapa foi a experiência de viver um ano em Paris, possibilitada pelo Programa CAPES/COFECUB (Comitê Francês de Avaliação da Cooperação Universitária com o Brasil) através do projeto “Regimes Nacionais de Autoctonia: situações autóctones e questões nacionais nas Américas e na Oceania” ofertado pela *l'École des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS), dentro do *Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux Sciences Sociales, Politique, Santé* (IRIS), laboratório de pesquisa interinstitucional. Do lado brasileiro contei com a supervisão de João Pacheco de Oliveira e na França de Benoît Trépiéd. Apesar das muitas intercorrências¹⁰⁵, durante os doze meses em que eu, meu companheiro, minha filha de quatorze anos

¹⁰⁵ Em dezembro de 2019 houve um forte movimento social contra a votação de lei que alterava drasticamente o regime de previdência social, paralisando principalmente toda a rede de transportes, de forma que as aulas eram

e meu filho de apenas quatro estivemos na França, dispus-me a aproveitar tudo que as circunstâncias permitiram. Entre um confinamento e outro frequentei aulas e conferências que muito inspiraram a abordagem de tudo que me contaram os Pataxó, sem que para isso eu precisasse abandonar as primeiras referências trazidas da literatura, ao contrário, o doutorado sanduíche ampliou tais referências. Se eu já havia posto em questão o que eu chamaria de tentação essencialista, após a França, percebo de uma vez por todas as armadilhas que ela poderia criar contra meus interlocutores e minha escrita, foram com algum custo desativadas.

Enfim, apesar de saber que a situação impôs limites com os quais eu não contava, preciso dizer que essa experiência, além de contribuições teóricas fundamentais, as quais tive acesso ouvindo e lendo muito, mesmo sem fluência na língua, se configura como algo que talvez eu não saiba nomear corretamente, embora saiba bem que sentimentos ela evoca. Há uma expressão entre os velhos pobres de minha região para responder a respeito da quantidade de filhos que tiveram. Costumam dizer dos que estão vivos e dos que não vingaram: os que sobreviveram em contextos de imensas dificuldades, vingaram os que sucumbiram à doença e/ou a fome. Então, de algum modo, chegar ao doutorado, escrever com os Pataxó, levá-los para o outro lado do Atlântico comigo foi meu modo de vingar as que não chegaram, em especial as mulheres negras antes de mim: as mais antigas que chegaram nos navios negreiros e as de minha idade condenadas à subalternidade das senzalas modernas. Minha caminhada, muito maior do que pode ser dito aqui, frustra o destino reservado para filha negra de mãe negra analfabeta, de pai semialfabetizado aos setenta, ao mesmo tempo que afirma a importância da educação para todos os que precisam a despeito de tudo, vingar.

Após essas notas talvez excessivamente emocionadas para uma tese, mas que me parecem necessárias para iluminar ainda que timidamente esse lugar de onde se escreve, que define em certa medida as escolhas teóricas e metodológicas feitas, tomo o diálogo que estabeleci com Talita em 04 de fevereiro de 2021. Estávamos sentadas no chão de minha sala em Cumuruxatiba, ela ocupada em tornar concretas as imagens que trazia dentro de si, em uma pulseira de miçangas encomendada por um turista. Assim, nossa conversa é entremeada de longas pausas em que a moça mantém ocupada a boca, segurando a linha de nylon para manusear melhor as peças coloridas e minúsculas. Durante os silêncios dela, aproveitava para colocar questões que a provocassem, pois percebi que não seria uma história de vida ou de algum evento que seria contada ali, Talita buscava na memória imagens antigas e as contrapunha às atuais para falar de

constantemente interrompidas. Quando esse assunto ainda era tema de enormes manifestações, que se misturaram ao movimento contra as investidas neoliberais do governo Macron contra a pesquisa no campo das humanidades, chega à França a pandemia causada pelo novo coronavírus.

seu povo, influenciada pela crescente violência na Vila: nas últimas semanas cerca de três jovens nativos haviam sido assassinados.

Tamikuã, nascida em três de outubro de 1996, define seu povo a partir de memória recente afirmando o que para ela é bastante óbvio, que “Os Pataxó de Cumuruxatiba são os nativos daqui, eu por exemplo sou nativa daqui”. Ela utiliza o termo para afirmar anterioridade na ocupação territorial e um tempo em que essa comunidade era, em certa medida, reconhecida pelos que chegaram depois:

Quando eu nasci já tinha um povo meio estrangeiro aqui, só que era um povo que compreendia a história, pelo menos da minha época, inclusive fazia um trabalho com os indígenas aqui da época, hoje já é difícil achar essa galera que seja da causa mesmo dentro de Cumuru. Aqui tem chegado uma gente muito estranha que não compreende nossa história, antigamente eu sentia que tinha alguns que ainda compreendia. Era pouca gente, era mais gente daqui mesmo, era tanto que eu lembro que quando eu voltava da escola eu passava de porta em porta pra comer um pouquinho. Aqui todo mundo conhecia todo mundo, até uns estrangeiros, que não eram muitos (ENTREVISTA, 04/02/21).

Quando Talita diz que essa população que compreendia a história dos Pataxó era da Vila mesmo, que havia “até uns estrangeiros” e, sorrindo, traz à memória ela mesma pequena, voltando da escola e passando “de porta em porta para comer um pouquinho”, aponta para uma comunidade em que as relações de respeito e cuidado por parte de quem chegou por último ainda são possíveis. É claro que ela se refere às pessoas que vieram de outros lugares, mas dispostas a habitar Cumuruxatiba junto com os nativos. Aponta ainda para o presente em que “passa gente na sua porta você nem sabe quem é, gente estranha”, relacionando o problema ao turismo, em especial aquele praticado por pessoas que possuem casa de veraneio na Vila, mas que vêm esporadicamente apenas, não se comprometendo com o lugar, com as pessoas e suas histórias. Ela finaliza dizendo que “As pessoas precisam saber que esse lugar é nosso, eles chegam aqui pensando que Cumuru é um lugar sem ninguém e eles fazem o que bem quer, querem mandar e desmandar”.

Diante da indignação de minha interlocutora, pergunto qual seria a solução para esse problema. Após pensar, linha presa entre os lábios, responde convicta:

Essa resistência mesmo, essa preocupação de manter vivo o passado. Eu me preocupo muito com essa galera que vem nova, já não ouvir as coisas que eu já ouvi, como tem chegado muita gente de fora acaba fazendo a cabeça dos que tá aqui. A gente, eu falo o humano, que o que vem de fora é melhor, e eu tenho medo disso, principalmente a juventude né? Isso acaba desvalorizando e o que é nossa raiz acaba sendo esquecido, essa é a parte que mais me preocupa. Essa geração não é muito atenta à ancestralidade, porque na minha época, a gente tinha uma conexão muito forte com os avós, eu não vejo mais essa conexão deles com os avós, esse momento coletivo de estar juntos.

Não é que não existe, tem muito neto ainda que mora com a avó, mas não ouve, não tem um diálogo e isso não é porque eles não querem, porque os velhos adoram conversar. Eu gostava muito de ouvir ... perdem tempo com celular, com a mídia, hoje tem internet em tudo quanto é lugar. Na minha época se tivesse internet, eu seria igual eles (ENTREVISTA, 04/02/21).

Tamikuã toca em questões fundamentais para essa tese quando, diante da invisibilização dos Pataxó de Cumuruxatiba, ocasionada pelo turismo de massa que encontra na Vila apenas um lugar de paisagens exuberantes, responde que “a resistência” é a melhor resposta, especificando que ela é a “preocupação de manter vivo o passado”. Então, se o que torna a população nativa invisível (e aí penso que ela inclui também os que não se declaram indígenas), é o desconhecimento da história de “Cumuru”, a reação a esse processo deve ser a retomada do passado através de mecanismos que o tornem conhecido, visível e pulsante. Ao falar de um “passado vivo”, ela fala da potência de eventos que ainda podem provocar acontecimentos, da apropriação de recordações que relampejam na hora do perigo (BENJAMIM, 2012, p. 243).

O perigo apontado por Talita é a invisibilização e suas consequências nas relações que as pessoas têm estabelecido, de um lado o desconhecimento desinteressado e o fascínio das novidades vindas dos centros urbanos; de outro a perda de conexão com uma história coletiva. Isso é evidenciado quando ela diz se preocupar “muito com essa galera que vem nova, já não ouvir as coisas que eu já ouvi, como tem chegado muita gente de fora acaba fazendo a cabeça dos que tá aqui”. A moça fala de uma geração pouco “atenta à ancestralidade”, ou ao passado (poderia dizer), explicando que no tempo dela havia “uma conexão muito forte com os avós” que não se vê mais nesse “momento coletivo de estar juntos”. Silencia um pouco, como que procurando correspondência entre o que fala e a realidade, para ponderar dizendo que “Não é que não existe, tem muito neto ainda que mora com a avó, mas não ouve, não tem um diálogo e isso não é porque eles não querem, porque eles os velhos adoram conversar.”

A fala de Talita repercute a da avó Jovita, que ao me receber para contar suas histórias, expressa de imediato a preocupação com a falta de parentes interessados em ouvir sobre a “luta de índio” que precisa “passar de geração pra geração”. A solução encontrada por ela é contar antes de morrer, mesmo que seja para “pessoas que nem tem muita intimidade”, de forma que os modos de transmissão dessa herança são alterados em certa medida, deixando de acontecer apenas no campo da oralidade, no espaço de convivência comunitária ou doméstica, para alcançar, através da escrita acadêmica e literária, outros “espaços de recordação” que poderão ser acessados por aqueles que se interessem. Porém, é importante ressaltar que esses novos modos de circulação não resolvem a questão da circulação de saberes entre uma geração e outra, pois

o que fica claro no diálogo com Tamikuã é o quanto essa desconexão entre os mais velhos e os mais novos pode ser perigosa para os Pataxó.

As duas mulheres revelam a preocupação com o fim de uma “comunidade de ouvintes”, de forma que as experiências da “luta de índio”, visceralmente ligada às lutas pela sobrevivência e existência dentro do território originário, às estratégias utilizadas frente aos muitos processos de esbulho que foram evidenciados nessa tese, estariam correndo o risco de se tornarem inco-municáveis. Benjamin (2012, p.216-217) atribui essa crise da narrativa ao fato de que na modernidade os conselhos teriam já perdido o valor, logo, se o narrador é alguém que “sabe dar conselhos” sobre como continuar a história e não há mais interessados neles, as experiências perdem sua comunicabilidade. Também o cacique José Fragoso, em fala pública no evento NegroÍndio de 15 de novembro de 2020, conta que quando “era pequeno”:

“a coisa que eu mais gostava era ouvir pai e mãe, hoje a maioria dos jovens não tem tempo pra conversar com os filhos. O que me segura é a sabedoria que eles ensinou. Quando eu era menino de cinco anos, meu avó contava história em roda da fogueira. Falava do tempo futuro, das doenças, da confusão das pessoas, da divisão do mar, histórias do fim do mundo” (NEGROÍNDIO, 15/11/2020).

A fala do filho de Zabelê, insinua o que Benjamin (2012) explicita: aconselhar não é responder a perguntas, é através das histórias do passado e do futuro sugerir formas de seguir adiante. Assim, o narrador é aquele que se coloca “entre o passado e o futuro”, para a partir do presente, não como um agora vazio que daqui a pouco não é mais, para cumprir a tarefa de narrar. Nessa perspectiva, o presente é o agora em que comparecem o passado, não como ele realmente foi, mas como pode ser recuperado, como imagens de (re)existência ou como nas palavras de Ricoeur (2012) imagens-vestígios de outro tempo, mas que ainda guardam em si a potência do novo, de fazer implodir os caminhos inexoráveis do desenvolvimento, e, como sinais, apontar rumos, iluminando caminhos para seguir “a luta de índio”. O presente é o lugar onde se pode, narrando, imobilizar imagens revolucionárias.

Benjamin (2012, p. 243) afirma que é “uma imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se sinta visado por ela”. Parece-me que é exatamente esse o temor compartilhado pelos Pataxó: que os jovens, pela falta de conexão com os velhos, ou com a “ancestralidade”, para usar as palavras de Talita, permitam que as imagens do passado desapareçam no presente vazio e iluminado das redes sociais, em que não há mais tempo para as conversas com os pais e avós. Ela ressalta ainda, inspirada pela proximidade que manteve com a bisavó Buru e ainda mantém com a avó materna, diz que “A escuta dos avós, inclusive é mais interessante que a escuta dos pais, eles falam de uma coisa e você vai ver que

tem outras por trás”, parecendo supor nas mais velhas uma sabedoria que vem de mais longe, que nas histórias delas é possível acessar um tempo e um espaço que não existem mais. Penso que as coisas que ela insinua estar “por trás” das narrativas das avós, são justamente os sinais, os índices secretos, para tomar as palavras de Benjamin ainda, deixados de propósito para as novas gerações.

Assim, todas as narrativas de mulheres compartilhadas nessa tese, em torno das quais organizei as discussões a partir de outros textos, de partes de outras narrativas recolhidas por mim, mesmo que estejam contando a partir de experiências individuais diante de eventos coletivos, afirmam a pertença imemorial ao território pelo qual lutam, de um modo que só as mulheres podem contar, como aquelas que cuidam da existência de outros e se atentam a pormenores da sobrevivência, porque para nós, a luta é sempre maior. Então são elas também que possuem armas muito específicas para ser quem são, vencer as batalhas que vencem: a diplomacia emblemática de Zabelê que a transformou em símbolo para além da TI Comexatibá; a delicada perspicácia de dona Lúcia, a filha que testemunha; a energia espiritual transbordante de dona Jovita e a capacidade de criação de Rita, mulher que tem nos sonhos espaço privilegiado de comunicação com o sagrado. Assim, quando contam de suas vidas, contam também da luta para permanecer no território, sendo que o contrário também pode ocorrer.

Talvez por isso, elas fazem o que dona Lúcia fez questão que eu soubesse quando já havíamos encerrado a entrevista da tarde de novembro, em que estive em sua casa para ouvi-la falar sobre sua mãe: contam histórias de amor. O conjunto das narrativas apresentadas faz ver que essa tarefa é passada de uma geração de mulheres a outra, de dona Buru, que no dia de sua morte trouxe baleias para pertinho do mar de Cumuruxatiba¹⁰⁶; para a filha Escorpiã, mulher temida e respeitada pela energia espiritual e física incomparável; para Rita, que tece com as mãos os segredos contados a ela através dos sonhos; para Talita que articula o presente com a cabeça plena de passado e com os olhos no futuro; para Ædxuara, maracá em punho, que junto à avó e a mãe, se coloca na linha de frente da retomada da Kaí. Sobre essa herança recebida ela sintetiza bem: “Aí você vê sua bisavó morrendo nessa luta, você vê sua vó, você vai viver sem lutar, só se não tiver conexão nenhuma, não tiver amor nenhum à raiz” (ENTREVISTA, 04 DE FEVEREIRO DE 2021).

A preocupação com a juventude, embora ela mesma seja uma jovem interessada em saber das histórias e memórias de seu povo, encontra alívio na aposta que Talita faz nas crianças, com as quais possui uma relação de cuidado muito próxima, já que ela é professora de

¹⁰⁶ Talita conta em diálogo informal que o falecimento de dona Buru aconteceu em um belo dia, em que foi possível ver baleias no mar do quintal da casa dela, na Areia Preta (CADERNO DE NOTAS, 21/08/20).

educação infantil no núcleo da Escola Estadual Indígena Kijêtxawê Zabelê na aldeia Kaí. A respeito afirma convicta:

Eu tenho muita esperança na criançada, as crianças tão cada vez mais sabidas, tenho esperança que essa criançada faça diferença. Eu acho que se eu não tivesse vivido a infância que eu vivi eu não era assim, acho que a infância tem tudo a ver com essa força. Então tem que viver com os avós, tem que viver no coletivo, aprender com o outro, esse negócio de deixar a criança muito no celular, criança tem que brincar, infância é só uma vez na vida. Na infância é que começa a conexão, na adolescência a gente fica meio perdido... (ENTREVISTA, 04/02/21).

Em síntese, a defesa feita por ela é que as forças da infância são capazes de no coletivo, no convívio com os velhos e com a comunidade, estabelecer as conexões necessárias à constituição do pertencimento fundamental às lutas do presente e do futuro. Parece-me que a desconexão apontada pela Pataxó tem a ver com um tempo linear, de eventos que se somam ininterruptamente sobre uma linha reta em que se é empurrado para frente, sem chance de deter-se para recolher os fragmentos do passado, revirar a história acumulada. Na perspectiva da linha, o que passou foi devidamente narrado, registrado e organizado dentro de cronologias exatas como coisa dada, que já foi. Interessa então o futuro sedutor, inexorável, urgente e infinito. Assim, entre “o passado e o futuro”, o presente é só um ponto de passagem, vazio de historicidade.

Ainda sobre as potências da infância, retomo a fala de seu Manoel, companheiro de Zabelê, em diálogo discutido em minha dissertação de mestrado na PUCRio:

Quase já no fim da manhã, Seu Manoel pergunta se eu já estou sabendo do projeto que trará energia elétrica para a aldeia, digo que sim e pergunto se ele está satisfeito com isso. Cita vários benefícios a que a comunidade terá acesso, mas lamenta que junto com as benesses venha também a televisão. Então, quero saber por que ele não gosta da TV.

Segue-se um longo silêncio.

Pausadamente, o guerreiro Pataxó relembra os tempos em que todos se reuniam ao redor de fogueiras para contar “casos”: “Um contava, o outro também contava, e todo mundo tinha um caso pra contar, o que tava esperando ficava agoniado pra chegar sua vez... ia assim até amanhecia o dia. Outro silêncio. “Hoje ninguém quer saber disso mais não.” Nem as crianças? Inquirio. “As crianças gostam.” (SILVA, 2014, p. 97).

A fala de seu Manoel repercute a de sua sobrinha Jovita quando lamenta dizendo que “Hoje ninguém quer saber disso mais não”, ambos denunciando uma interdição dos modos de narrar compreendidos como tradicionais, em que a oralidade possui centralidade ou, dizendo de outra forma: a desaparecimento de uma “comunidade de ouvintes”. Em relação às causas, tanto o ancião quanto Tamikuã atribuem-nas à chegada das novas tecnologias no cotidiano das al-

deias, ele à televisão; ela aos celulares com internet. Fica subentendido que as narrativas veiculadas nessas mídias, tiram a atenção e o interesse daquelas veiculadas na convivência com os outros, os mais experientes. A moça vai adiante ao dizer que a estratégia contra essa “desconexão” é apresentar o TI como riqueza, já que “lá fora (...) querem mostrar pra gente que não é riqueza pra tentar roubar da gente, fazer acreditar que lá fora tem algo melhor. Na verdade, o algo melhor está no nosso território, não existe algo melhor lá fora, lá fora é o consumo, é o sistema capitalista como um todo”.

Para os dois, é a infância a salvar a aposta no futuro da comunidade: são “sabidas”, gostam de brincar e ouvir histórias. Ao dizer que “infância é só uma vez na vida”, Talita confia nela como lugar de singularidades revolucionárias, da renovação necessária à “luta de índio” da qual fala sua avó. Em uma de suas reflexões sobre a brincadeira, Benjamin (2012, p. 271) diz que brincando a criança recria a experiência, “começa sempre tudo de novo, desde o início”, ela não faz “como se”, ela faz “sempre de novo”, de forma que não é representação do mundo adulto o que ocorre, não é mera aprendizagem de um futuro já dado que a espera mais adiante. Fazer “sempre de novo”, tem a ver com a esperança da jovem professora nessa capacidade criativa da criança na relação com os outros, tanto para aprender sobre um passado que ainda é, mediado principalmente pelos velhos, quanto para a continuidade de seu povo no tempo aberto e ameaçador que é o futuro.

Cabe ainda trazer a ideia de natalidade de Hannah Arendt (2011, p. 229-247) no contexto da discussão sobre a educação como atividade elementar e necessária às sociedades humanas, que jamais pode permanecer a mesma porque “se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos. Esses recém-chegados, além disso, não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser”. Considerando a novidade que ela representa, é preciso que os adultos assumam a responsabilidade coletiva pela sua educação como um ser para quem o mundo é completa novidade, ao mesmo tempo que devem levar em consideração a existência de um mundo que já existia e continuará a existir sem elas. Assim, cabe ao adulto educar os recém-chegados também a partir do passado, para que “nada de destrutivo lhe aconteça por parte do mundo”, para que possam eles também proteger o mundo “para que não seja destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração”.

Para educar as crianças, Talita propõe contra-narrativas que mostrem o território como “algo melhor”, como riqueza, no intuito de confrontar a ideia que as sociedades de mente ocidental fazem dela. A moça chama à atenção para o fato de que tais argumentos justificam o esbulho: “querem mostrar pra gente que não é riqueza pra tentar roubar da gente, fazer acreditar

que lá fora tem algo melhor”. Essa estratégia denunciada por ela, após a ascensão de um governo declaradamente anti-indígena, ganha *status* de política pública e se propaga de maneira insidiosa por todas as instâncias de poder, incluindo a FUNAI, órgão a quem cabe defender os interesses dos indígenas. Tanto é, que no momento em que finalizo essa tese, acabou de ser aprovada na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), em 24 de junho de 2021, o Projeto de Lei (PL) 490/2007. Na sessão foram utilizadas teses explicitamente racistas, em que ruralistas discursaram sobre as necessidades e desejos dos indígenas, a exemplo da deputada Alê Silva, do mesmo partido de extrema direita que elegeu Bolsonaro, que comparou as T.I.s a “zoológicos humanos”, acusando os cerca de mil indígenas que protestavam do lado de fora do Congresso, sob forte repressão policial, de “arruaceiros” e boçais”.

O PL exponencialmente perigoso para os povos indígenas e para o povo brasileiro, que deveria compreendê-lo dessa forma, sob argumentos falaciosos como o do bem estar dos indígenas, do progresso, da paz social e da segurança jurídica versa sobre o reconhecimento, a demarcação, o usufruto e a gestão de terras indígenas. Na prática ele inviabiliza as demarcações das Terras através do marco temporal, restringe direitos territoriais ao possibilitar à União a retomada de áreas reservadas aos indígenas quando verificada a “alteração dos traços culturais da comunidade ou por outros fatores ocasionados pelo decurso do tempo”; retira a proteção das terras indígenas advindas de compra e doação; flexibiliza e desrespeita a política indigenista do não contato com os povos indígenas isolados; permite a exploração de minérios e de potencial energético dentro das Tis, sem levar em consideração o direito de consulta. Além de ferir a Constituição de 1988 em variados aspectos, em Nota Técnica (NT) de 25 de junho de 2021, a Articulação do Povos Indígenas do Brasil (APIB) afirma que

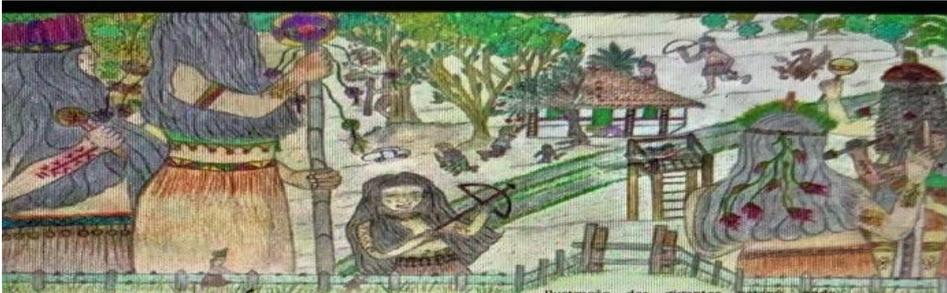
Outro ponto a ser observado, e que demonstra mais uma ilegalidade e violação aos direitos dos povos indígenas que permeiam a tramitação deste PL 490/2007, é o desrespeito às normativas internacionais das quais o Brasil é signatário e que ampliam a esfera de proteção aos direitos reconhecidos aos povos indígenas no ordenamento jurídico pátrio (Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção nº 169 da OIT). Ocorre que além de inconstitucional (quanto à forma e matéria), o PL 490/2007 é também inconveniente, pois em nenhum momento ao longo da sua tramitação foi oportunizado aos povos indígenas o direito de serem consultados a despeito de tal medida legislativa, conforme assegura o art. 6º da Convenção 169 da OIT, que também é norma interna (NOTA TÉCNICA APIB *et al*, 2021, p. 6).

Então, é nesse contexto de intensos ataques contra os direitos dos povos indígenas brasileiros, apesar dos acordos internacionais e da própria CF, que as narrativas compartilhadas nessa tese ganham mais importância, já que elas dão conta de uma história transcorrida nas

margens daquela adicionada sobre a reta que comporta a História da nação. Nessa contra-história os Pataxó nunca deixaram de habitar o território que reivindicam, produzindo territorialidades diversas conforme avançavam as frentes de colonização e desenvolvimento. Nas palavras de Talita, ela é o “passado vivo” que deve ser confiado às novas gerações, para construir as relações necessárias para continuar existindo, confrontando os “regimes de memória” forjados a partir de noções temporais que os condenam a um passado imobilizado, anterior à colonização e que lhes negam o presente e o futuro. Dizê-los primitivos, selvagens, atrasados, inocentes, bárbaros, pueris, ignorantes, influenciáveis e obstinados é atestar a inadaptação completa ao projeto de país, cuja meta é o desenvolvimento ao custo da destruição dos ecossistemas preservados, graças à resistência obstinada dos povos que sobreviveram às muitas políticas de extermínio e integração, também uma forma de fazer morrer.

O “passado vivo” reclamado por Tamikuã encontra repercussão na música das jovens pataxó que compõem o grupo Mipã’y’ré’páx suniatá’xô (Ester Oliveira, Carla Oliveira, Christine Oliveira e Roberta Faria). A canção “Negra índia” acompanha a pintura feita por Rita de Oliveira, já compartilhada no último capítulo dessa tese, e foi publicada na Revista Odù: Contracolonialidade e Oralitura, lançada em maio de 2021:

Figura 30 - Poema Negra Índia.



NEGRA ÍNDIA

*Independente de cor, somos todos iguais
Em um mundo que nos aponta
até pelo que não se faz
Hoje venho cantar, a luta dos meus pais
Sofrer sofreram até demais, mas tudo
ficou para trás*

*Eu canto sou negra, sou índia
Minha identidade nunca vou negar
Eu canto sou negra, sou índia
Enquanto eu estiver aqui vou protestar
Eu canto sou negra, sou índia
Pela igualdade eu vou lutar
Olho pro céu peço a niamisu, que me dê
forças para continuar*

*Todos nos criticam, só por achar
Que índia pra ser índia nos padrões tem
que se encaixar
Eu sou a voz mas forte,
estou aqui para falar
Sociedade é um pretexto
para presos ficar*

*Sou negra índia
Isso de mim ninguém vai tirar
Sou negra índia
Sangues foram derramados para eu hoje
aqui estar
Sou negra índia
Enquanto eu puder vou protestar
pela igualdade de cor, saber ter amor até
com quem não mereça*

Ilustração das gigantes pataxó. A obra retrata o momento exato de uma retomada liderada por mulheres indígenas, logo após uma violenta reintegração de posse na Aldeia Kai aos 16 de janeiro de 2016.

O nome “Gigantes Pataxó” veio logo após um depoimento de um dos indivíduos que estavam no local (pistoleiros) onde todos se encontravam fortemente armados no momento da retomada. Segundo ele no momento em que avistaram as mulheres, elas não as viram em seus tamanhos normais, mais sim, em forma de grandes gigantes, e nesse momento eles ficaram paralisados, assim dando tempo de desarmá-los e os guerreiros pataxó avançarem.

Artista: Rita De Oliveira Santos (Luá Pataxó)
Técnica: pintura manual, com Lápis de cor

Música:
Negra índia

Cantoras:
Ester oliveira (psó),
Carla oliveira(Tsavrá),
Christine Oliveira(Kádara),
Roberta Faria(Aponãsi)

Composição:
Jovens indígenas

Grupo:
Mipã’y’ré’páx suniatá’xô
(meninas sentir no canto)

**Ouçã agora,
Acesse com seu
celular no
QR Code
abaixo:**



Cantar a luta dos pais significa colocar o passado em ato, trazer à memória as narrativas da dor, não para somente lamentá-las, mas para no presente, afirmar uma identidade que é resultado dessas lutas e experiências de resistência. Longe de negar a miscigenação celebrada quando o Brasil é afirmado como uma “democracia racial”, mas que se transforma em categoria de acusação em momentos de disputa pela terra, para desqualificar povos como os Pataxó, em cujos corpos foram impressas as marcas das relações consequentes e necessárias estabelecidas desde muito cedo no processo de colonização, as meninas afirmam a historicidade de suas existências: “Sangues foram derramados para eu hoje aqui estar”. Assim, ao passo que rejeitam os estereótipos do que vem a ser uma pessoa indígena, também confrontam uma linearidade histórica que exige, não por ingenuidade, modos de vida impossíveis aos indígenas após mais de cinco séculos da invasão portuguesa, sob pena de perderem seus territórios. Prova disso é o que está no cerne do PL 490/2007: para ter direito à demarcação é preciso nunca ter saído do território demandado e, além disso haver mantido inalterados todos os aspectos materiais e imateriais no tempo, desconsiderando todo o contexto da violenta colonização implementada no país.

Também essas narrativas compartilhadas formaram Ricardo, desde criança presente nas primeiras retomadas junto à mãe e ao padrasto, compreendendo a “luta de índio” através de palavras, gestos e, sobretudo da violência empregada contra seu povo, tanto aquela mais contundente empregada em momentos específicos, como na Fazenda Boa Vista e mais tarde na reintegração de posse, quanto essa de natureza mais simbólica, praticada ainda todos os dias quando a sociedade não-indígena nega-lhes reconhecimento e anterioridade na ocupação do território, desqualificando-os diante da exigência de uma pureza impossível. Ele lembra que veio de “de uma época que apesar dos obstáculos as pessoas tinham muita disposição para a luta” (CADERNO DE NOTAS, 27/07/2019). Certamente foi existindo junto a essas pessoas que Xawã Pataxó ganhou instrumentos para continuar no T.I., agora à frente da comunidade Kaí como parte do grupo de lideranças que substituiu a figura do cacique e, a partir de 2021, como Secretário de Assuntos Indígenas da cidade de Prado.

Ricardo, ao relembrar essa outra época justifica também as razões que o prendem à comunidade, que não permitem seu afastamento para um curso superior por exemplo. Segundo ele é preciso que alguns permaneçam na luta diária por segurança alimentar, autossustentação, educação, saúde e território. Por fim, resume os sentidos de sua escolha em uma afirmação enfática e emocionada, que me acompanhou durante muitos dias e que ainda hoje causa-me a mesma forte impressão daquele momento: “O que eu tenho é aqui, o que eu tenho é a luta” (CADERNO DE NOTAS, 27/07/2019). Para melhor se fazer entender, o Pataxó recorre a uma imagem que o situa dentro da luta a que se refere, erguendo o braço lateralmente indicando uma

escada de madeira escorada em uma das paredes da oca para falar do “olhar de escadinha”, que permite estar no meio, entre o que já foi feito e o que ainda poderá ser feito, ou “entre o passado e o futuro”, se recorrermos a Hannah Arendt. Ricardo propõe o passado como “espelho” para o futuro, como inspiração para a articulação do presente: “A gente tá aqui, mas a gente tá lá atrás também” (CADERNO DE NOTAS, 27/07/2019). A imagem da escada confronta a da linha reta, que como tal, impede encontros. O objeto comumente utilizado nos espaços rurais e que inspirou a reflexão de meu interlocutor, construído desde duas estacas paralelas unidas de um lado a outro por pedaços de madeira de em média cinquenta centímetros, faz pensar em uma concepção de tempo em que os encontros são possíveis, em que, para além de um caminho reto, há outras configurações que permitem parar, ir e voltar, retirar e acrescentar degraus, substituir alguns que não servem mais.

Desde esse lugar “entre” tempos, contra o tempo, explicitado por Ricardo, retomo a expressão repetida por todas as interlocutoras e interlocutores dessa pesquisa: “eu lembro”. A expressão utilizada por ele oito vezes ao longo do relato feito sobre a reintegração de posse de 19 de janeiro de 2016, merece ainda uma última atenção porquanto se repete em todas as narrativas. Para Ricoeur (2007) o *eu posso lembrar*, figura como capacidade ao lado das outras também discutidas por ele: *eu posso falar, eu posso agir, eu posso me contar e eu posso imputar minhas ações a mim mesmo como seu verdadeiro autor*. Assim, quando minhas interlocutoras e meus interlocutores atestam veementemente uma lembrança, afirmam um poder lembrar que os coloca como testemunhas, mesmo que sejam testemunhas de outros (sempre confiáveis) que estiveram presentes na cena contada, de modo que, ao passo que podem contar a si mesmos e aos outros, se apropriam de um passado que lhes pertence de algum modo, permitindo assim o reconhecimento de si nas histórias coletivas. A veemência supõe ainda que se conta tal como foi, aparentemente ignorando a natureza política, afetiva, imaginativa e criativa da memória: contar é necessariamente já um trabalho de interpretação, de modo algum ingênuo (RICOEUR, 2006, p. 123-146).

É preciso considerar que afirmar a capacidade de lembrar é ao mesmo tempo afirmar a possibilidade ainda de fazer memória, de não deixar esquecer. Então, dizer “eu lembro” é afastar a sombra do esquecimento que ameaça apagar as imagens de um passado ainda necessário. A partir do pensamento de Ricoeur (2012) já evocado sobre a impressão dos detalhes do anel na cera, metáfora para a impressão dos acontecimentos na alma, na qual só fica gravado o que de alguma maneira foi marcante, pode-se dizer que a marca, o traço, podem atravessar o tempo e se fazer visíveis ainda no presente, não apenas como vestígios do que ocorreu, mas como

sinais que bem podem apontar para o futuro. Porém, é a natureza do traço que ele possa ser apagado, nas palavras de Ricoeur (2006):

Em suma, é uma propriedade da ideia de traço que ele possa ser apagado. Com essa ideia inquietadora da ameaça de apagamento dos traços, é a ameaça de esquecimento que se impõe. Certamente há muitas formas de esquecimento de traços que não dizem respeito ao apagamento de traços, mas sim à astúcia e à má consciência; há também muitas aparências de apagamento que não concorrem senão para a dissimulação daquilo que permanece, pelo contrário, inapagável na experiência memorial. Ainda resta a ameaça de um esquecimento irremediável e definitivo que dá ao trabalho da memória seu caráter dramático. Sim, o esquecimento é o inimigo da memória, e a memória é uma tentativa às vezes desesperada para resgatar alguns destroços do grande naufrágio do esquecimento (RICOEUR, 2006, p. 126).

Penso que no caso de nosso país, as muitas formas de fazer esquecer foram orientadas e muitas vezes implementadas por um estado racista que, desde o princípio, objetivou o extermínio dos povos indígenas. Ao mesmo tempo os capturavam para o projeto de colonização, por meio da escravidão e de situações análogas, bem como da educação oferecida pelos jesuítas e depois pelos internatos de múltiplas denominações religiosas, astuta e violentamente obrigavam ao esquecimento dos modos de vida próprios, em especial o da língua. Nesse contexto, por vezes foi possível a muitos povos a dissimulação, a resistência nos espaços protegidos da vigilância dos poderes públicos, ao passo que fora criavam “aparências de apagamento” para conservar os “traços” – ao mesmo tempo memórias e sinais. Parece-me que anciões como Zabelê, em especial, souberam com astúcia guardar palavras do idioma ameaçado pelo desaparecimento definitivo, gestos, canções e artes de fazer de um outro tempo. Para Michel De Certeau (1998, p. 46-47) atitudes assim constituem táticas utilizadas por parte dos subalternizados, pois dependem de uma atitude vigilante e astuciosa de “captar no voo” as “possibilidades de ganho”, que “tem constantemente que jogar com os acontecimentos” para transformá-los em “ocasiões” sob as vistas do poder que subjuga.

O medo do esquecimento “irremediável e definitivo” comparece com muita clareza nas reflexões de seu Manoel, dona Jovita, Talita e Ricardo. Especialmente na fala dos últimos três é possível perceber que o temor tem a ver com a continuidade da própria comunidade: se não se pode mais transmitir os conhecimentos sobre “a luta de índio”, como é que as novas gerações se posicionarão frente à sedução do “fora” que tanto preocupa a jovem professora? Como vencer “a desconexão”? Como desenvolver o “olhar de escadinha”, sem fazer uma leitura justa do passado em que as novas gerações se reconheçam? Dona Lúcia, ao contar detalhes do percurso que os pais foram forçados a fazer de Barra Velha à Cumuruxatiba, bem como do quanto a mãe conseguiu guardar de passado apesar desses violentos deslocamentos, conta da importância da

persistência de Zabelê em continuar lembrando. De modos diferentes eles todos afirmam que é preciso manter vivos os “traços” que confirmam a existência pataxó no território Comexatibá e a alteridade necessária à dura luta para permanecer nele. Tais traços são ao mesmo tempo memória do que já foi, mas também promessa de continuar sendo, do que poderá ainda ser feito, nas palavras de Ricoeur, imagens-vestígios e imagens-sinais.

Diante do temor do esquecimento “irremediável” como provável resultado da “desconexão” denunciada por Tamikuã, questiono qual seria a solução para fazer frente ao avanço dos projetos de desenvolvimento que operam velozmente através das novas tecnologias da informação e comunicação, que impõem modos de vida que visam à formação de um público consumidor cada vez mais homogêneo e dócil, nas palavras dela o “lá fora” onde impera “o consumo”, “o sistema capitalista como um todo”. Na busca das prováveis respostas, reencontro a fala do cacique da T. I. Tupinambá de Serra do Padeiro, Rosivaldo Ferreira da Silva, mais conhecido como Babau, por ocasião em que lhe foi concedido o título de Doutor Honoris Causa pela UNEB, em aula magna do IX Seminário de Pesquisa e Extensão (SEPEX) no dia 24 de setembro de 2019 em que afirma que os povos indígenas estão “na guerra” desde 1500 e que para “vencer o tempo” é preciso construir “em cima disso tudo que foi construído”, ou seja, não se pode desconsiderar o processo de colonização, tampouco a colonialidade dos dias atuais para articular as lutas pela existência, o que inclui de forma central o território (CADERNO DE NOTAS, 24/09/2019).

Suponho então que “vencer o tempo”, também inclui contar histórias. Apesar de ser quase um lugar comum na literatura, não resisto ao desejo de evocar Sherazade, que se casa espontaneamente com Shahriar, sultão que ao ser traído pela esposa, mata-a e decide se casar com uma mulher por noite apenas para matá-la no dia seguinte, de modo que não viveria novamente uma traição. A moça elabora um plano e com ele acredita que colocará fim à violência que assombrava a vida de todo o reino: ela contará histórias e, por causa delas sua morte e a de outras mulheres será evitada. Sherazade luta contra o tempo, vence-o através da palavra empenhada em uma narração que não pode ser interrompida pela morte. Também as narrativas contadas pelas(os) Pataxó articulam sobrevivências, quando se detêm para revolver o passado, a despeito da velocidade do futuro, para recolher fragmentos e estilhaços ainda capazes de provocar acontecimentos necessários para seguir adiante, ou ao menos pistas de como fazê-lo: compreendem que se não o fizerem, será esse o tempo do desaparecimento de seu povo. Sobre isso, Talita diz:

Essa coisa do avó que viveu “ah eu vivi isso”, você acaba tendo vontade de viver, minha avó contava muita história de mata fechada e eu tinha esse sonho de mata fechada. E a criança tem esse poder de mexer com o imaginário, aí você cresce com aquilo. Aí eu fico imaginando, são várias vidas uma mata fechada, você não tá pensando só em si. Eu luto pela mata fechada, eu acredito que assim como eu tou lutando por isso, minha bisavó já morreu, minha avó ainda não, mas sempre vai ter uma coisa que não terminou, e vai querer passar a missão pra outro. Às vezes essa missão é passada de forma tão simples que a gente nem percebe (ENTREVISTA, 04/02/21).

Na acepção de Ricoeur (2006, p. 123-145), quando Tamikuã diz do “sonho de mata fechada” herdado da bisavó e da avó, está na verdade reconhecendo imagens do passado com as quais ela não conviveu, mas que foram trazidas até ela pela narrativa dessas mulheres portavozes de um outro tempo, que continuam a inspirar o modo de existir escolhido pela moça. Reparo nos gestos, nos olhares e no caminhar dela os mesmos silêncios da avó pajé; no afeto espontâneo às crianças reconheço o amor irrestrito de dona Buru às crianças que buscavam proteção das mães zangadas em sua casa, conforme contou-me Rita em divertidos episódios. A memória da “mata fechada” foi de tal maneira marcante para a moça, que ela reencontra nas narrativas das avós o espaço que passa a desejar como futuro possível, ou seja, reconhece esse passado também como seu, aprova-o: “a coisa reencontrada é justamente a coisa procurada” e considerada, fora do campo da memória, como coisa esquecida (p.131). Para Talita, é na infância, através do gesto “simples” de contar e ouvir que as crianças aprendem os sonhos coletivos que devem levar adiante, como “coisa que não terminou”, como missão a ser transmitida para os que vão continuar, nas palavras de dona Jovita, a “luta de índio”.

Esse sonho de “mata fechada” remete à narrativa da anciã em que a mata aparece como coisa pulsante diretamente relacionada ao seu crescimento, aos saberes que considera centrais em sua formação: a música e o exercício da função de pajé, as duas atividades ligadas aos espíritos encantados que habitam a mata e contam sabedorias, segredos aos que se dispõem a ouvi-la. Ela conta que “Antes de Corumbau pra cá não tinha estrada nenhuma por cima, se atrevesse vim por cima roçando de facão, onça te comia! Só viajava pela praia, era o único caminho” (ENTREVISTA, 03/02/21), para lamentar profundamente a aridez atual da vila de Cumuruxatiba, atribuindo suas próprias tristezas ao fato de viver confinada em uma pequena área desmatada, sem poder refugiar-se como fazia quando criança. Assim, para além de histórias de antigamente, é essa relação íntima e amorosa experimentada na época em que não havia estradas e os caminhões ainda não assombravam as mulheres, que dona Jovita consegue trazer as imagens do que já não é à neta. Conta e faz nascer nela o desejo de plantar florestas, sem que isso signifique retornar ao passado, tal como foi o território ao menos até a década de 70, quando

o processo de desmatamento foi intensificado, mas para construir o futuro possível a partir desse passado narrado na voz amorosa e antiga da avó.

Assim, a “missão” de cuidar do território e lutar por ele “é passada de forma (...) simples”, através de aspectos singulares das narrativas de vida dos mais velhos, conforme Talita, de forma imperceptível, na convivência com as crianças. Essa relação entre gerações mediada pelas histórias, é belamente contada pela escritora moçambicana Paulina Chiziane no conto “Maudlane – o criador” (2013) em que uma avó enche o imaginário do neto de contos de heroísmo, visando ao herói que ele um dia seria: “Para ser herói na vida, é preciso ser herói no sonho” (p.47). Na cena em que os dois se reencontram no mundo invisível dos que já morreram, a autora escreve:

Avó e neto abraçam-se, princípio e fim no mesmo ponto. É por isso que os avós celebram o nascimento de um neto, renovação do ciclo da existência. O parto de um neto vem e confirma a projeção de uma eternidade que iniciou no princípio do mundo. Por isso, enchem o imaginário dos netos com fábulas, cantigas, fantasias, celebrando na antecipação um ciclo que fecha e a certeza da vida que continua (CHIZIANE, 2013, p. 75).

Parece-me que sabendo desse compromisso de “vencer o tempo”, passar adiante a “luta de índio”, “a missão pra outro” minhas interlocutoras acionam a potência de lembrar ao afirmarem reiteradamente: “eu lembro”. Nesse contexto lembrar e partilhar lembranças, elas mesmas já uma interpretação do vivido, é também parte do cumprimento da promessa de não deixar esquecer, de projetar a existência, a continuidade da vida metaforizada no abraço da avó e do neto, passado e presente no mesmo ponto. Para Ricoeur (2006, 139-140) “poder prometer”, como uma nova dimensão das capacidades já mencionadas na tese, “pressupõe poder dizer, poder agir sobre o mundo, poder narrar e formar a ideia da unidade narrativa de uma vida, por fim, poder imputar a si mesmo a origem dos próprios atos”. Assim, ao passo que dizem sua palavra-testamento, palavra-testemunho, narram suas temporalidades descontínuas sem compromisso com a linearidade, agem frente às políticas que contestam a existência coletiva de um povo, ao mesmo tempo que arquitetam seu desaparecimento. Nesse contexto, narrar é ato discursivo e moral que engendra futuros, promessas de continuidade cumpridas no momento em que a “missão” é passada adiante: “Eu luto pela mata fechada, eu acredito que assim como eu tou lutando por isso, minha bisavó já morreu, minha avó ainda não, mas sempre vai ter uma coisa que não terminou, e vai querer passar a missão pra outro” (ENTREVISTA, 04/02/21).

Tal movimento do tempo evidenciado na literatura de Chiziane, pode ser visto com facilidade tanto na reflexão realizada por Talita, quanto na imagem evocada por Ricardo: “olhar

de escadinha”. Para além do discurso simplesmente, percebo em ambos a compreensão da “missão” ou da “promessa” nos compromissos que assumem diante de suas comunidades. Ela, técnica em agroecologia formada pelo Centro Estadual de Educação Profissional da Floresta do Cacau e do Chocolate Milton Santos, Assentamento Terra Vista no município de Arataca, têm desenvolvido ações positivas para enfrentar o problema das áreas degradadas dentro das aldeias, através da organização de jornadas visando ao replantio de milhares de mudas de árvores nativas. Um exemplo dessas ações pode ser visto nas imagens abaixo:

Figura 31 - Cartaz da 2ª Pré-jornada NA T.I – Comexatiba: Soberania Alimentar Pataxó



Fonte: Facebook Talita Tamikuã Pataxó, 10 de setembro de 2020.

Figura 32 – Encontro da Pré-jornada



Fonte: Facebook Talita Tamikuã Pataxó, 15 de setembro de 2020.

Na ocasião, Tamikuã, junto com os parentes da aldeia Tibá, cumpriu parte da tarefa que compreende como sua: forjar a existência da “mata fechada” após décadas de avanço de projetos de desenvolvimento que nunca pretenderam sua preservação, antes foram sustentados pelo desmatamento em larga escala. Já Ricardo, concentra seus esforços em lutar pela “soberania alimentar pataxó”, tema da segunda jornada agroecológica realizada pela sobrinha, porém sob a perspectiva da produção de alimentos nos poucos espaços cultiváveis da aldeia Kaí, de solo predominantemente arenoso. Xawã, em sua prática cotidiana, repercute o que diz o cacique Babau em evento já citado anteriormente: “Só vence uma guerra quem tem água e comida. Só vence uma guerra quem é autônomo” (CADERNO DE NOTAS, 24/09/2019). Por meio da participação em editais públicos e privados, foram captados recursos para montagem de toda a estrutura necessária para o plantio de hortas, grandes o suficiente para abastecer a comunidade e vender o excedente para consumidores da Vila. Além disso, através de outro projeto, foi possível adquirir material para a produção de artesanato por mais membros da aldeia, ampliando o que antes se restringia a poucas famílias que possuíam mais recursos. Segundo Ricardo, a ideia é reinvestir o dinheiro já resultado dos projetos, para depender cada vez menos dos editais

Figura 33 – Horta



Fonte: Arquivo pessoal, 31/05/2021.

A imagem sintetiza bem o sonho da autossustentação, por mais que as ameaças constantes de reintegração de posse sejam bem presentes, agravadas pelo processo demarcatório que não passou da primeira das nove etapas que o compõem: identificação e delimitação. Ricardo,

citando as eleições presidenciais de 2022, diz que o momento é de resistência, manter o que foi conquistado, até que esse momento de intensos ataques aos povos indígenas passe. Outro aspecto citado por ele é a importância simbólica das hortas, pois agora é em torno delas que a comunidade, homens, mulheres e crianças se reúne todas as manhãs de sábado para efetuar a limpeza, a recolha da matéria orgânica a ser transformada em adubo: “Falam sobre tudo enquanto trabalham, trocam receita de comida, remédio e falam da vida dos outros também, todo mundo ri” (CADERNO DE NOTAS, 08/07/2021). A situação descrita pelo Pataxó é, para Benjamin (2012, p.221) a ideal para que as histórias sejam “conservadas”, pois “quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo de trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las”. Certamente falar “da vida dos outros”, inclui contar histórias de outros tempos.

A recordação dessas histórias, seja em torno das hortas, do artesanato ou em situações mais formais como a que eu mesma vivenciei durante as etapas de campo, organiza temporalidades distintas, dando-lhes inteligibilidade no espaço atravessado e de múltiplas vozes da narrativa. Nesse sentido, o trabalho que Talita realiza produzindo artesanato, bem pode ser uma metáfora para essa tarefa de contar. Ela, fio de nylon preso entre os lábios, escolhe as miçangas, as mais perfeitas, para compor os desenhos com os quais sonha, para trazer à superfície as imagens de outras épocas, mas que ela agora, no presente de sua ação faz emergir, não do mesmo modo, mas a partir de outros recursos, desses que não existiam no passado. Como na epígrafe do livro de contos de Mia Couto, “O fio das missangas” (2009): “A missanga, todos a veem. Ninguém nota o fio que, em colar vistoso, vai compondo as missangas. Também assim é a voz do poeta: um fio de silêncio costurando o tempo.”

O fio preso à boca de Tamikuã, estrela em patxohã, é o fio invisível do tempo sobre o qual os Pataxó organizam sua experiência, desafiando tanto as concepções estereotipadas do círculo, quanto a ideia excludente e violenta da linha reta. A linha é maleável, há uma multiplicidade de miçangas à disposição para trazer à tona as imagens-vestígios do passado, que se atualizam (no sentido literal de ato) no presente, de modo que são, sobretudo, sinais do futuro a serem considerados contra o perigo do esquecimento e do desaparecimento: é nesse triplo presente que se garante a existência lá atrás e mais adiante. As miçangas dispensadas para a composição de uma determinada peça, permanecem ali, à espera de serem usadas em outras peças. Assim, sem excluir as perspectivas consagradas das temporalidades lineares ou cíclicas, a temporalidade pataxó das comunidades do Território Comexatibá é múltipla: “presente do

passado na memória, presente do futuro na antecipação, presente do presente na intuição (ou como prefiro dizer, na iniciativa)” (RICOEUR, 2006, p.132).

A imagem de Talita, fio de nylon preso à boca, fio-tempo preenchido de pequenos fragmentos coloridos de vidro, compondo peças que narram o passado e antecipam o futuro que articula para si e seu povo, inspira compreensões: tempo preso entre os lábios, fala de seus medos e perspectivas, enquanto mantém o olhar fixo nas possibilidades de criação que as pequenas pedras engendram. É assim também com as narrativas estruturantes dessa pesquisa, temporalidades articuladas no contar de minhas interlocutoras e interlocutores, que não o fazem por saudades de outros tempos ou por puro narcisismo, mas fazem-no por meio de reminiscências individuais e coletivas, da escuta misturada de muitas vozes, inclusive através daquelas que representam os que ameaçaram sua existência. Contam articulando o vivido aos processos políticos de resistência e luta, fazem-no apoderando-se de imagens muitas vezes dispersas, de espaços e tempos inconciliáveis, mas que encontram inteligibilidade na narrativa, lugar onde os tempos podem ser conjurados de maneira a formar a imagem mais adequada e coerente possível, para inscrever os nomes das guerreiras e guerreiros pataxó na história de Cumuruxatiba, afirmando a existência de seu povo no território que sempre lhes pertenceu.

Desse modo, contar suas histórias, criar táticas para torná-las visíveis, audíveis sempre uma vez mais, configura-se como estratégia potente de retomada, de autodemarcação territorial: as Pataxó e os Pataxó companheiros de estrada nessa tese e além dela, através de aspectos singulares de suas vidas individuais e coletivas, contam para irromper a linha de uma história que não lhes deu o lugar devido, para afirmar a posse originária da T.I. Comexatibá. Então, essas narrativas também constituem espaço de luta pelo território, pois, conforme Talita afirma em artigo escrito para o *site* da Teia dos Povos, “Caminho das Sementes” em 25 de agosto de 2020, que por melhores que sejam as iniciativas, a exemplo da agroecologia, “sem território não há vida”. A moça entende que todos os aspectos da vida das comunidades indígenas, inclusive no que diz respeito à memória, só podem existir e só fazem sentido dentro de um território demarcado. Tamikuã, guardiã de sementes e/ou guardiã de memórias, de diferentes modos faz compreender que, se as narrativas demarcam um território e vencem o tempo do silêncio, do apagamento e do esquecimento, sem um território tampouco elas resistirão.

REFERÊNCIAS

ACERVO ISA / CEDI: **Povos Indígenas do Brasil. Situação dos Pataxó será discutido num encontro do GAIPA.** Class. 104, p. 7, 25 de janeiro de 1991. https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/28496_20141002_152310.pdf. Acesso em 07 de outubro de 2020.

ADORNO, T. HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEM, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Tradutor Vinícius Nicastro. Homesko. Chapecó, SC: Argos, 2009. 92 p.

ALCÂNTARA, Liliane Cristine Schlemmer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. **Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas.** Revista Rupturas 7(2), Costa Rica, Jul-Dez 2017, p. 1-31.

ALDEIA KAÍ. **Kijetxawê Zabelê.** CASTRO, Laura; FONSECA, Cacá (orgs). Salvador: Sociedade da Prensa / EDTORA, 2019.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

ASSMANN, Aleida. **Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural.** Tradução Paulo Soethe. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski.** Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BALANDIER, Georges. **Antropo-lógicas.** São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tomke Lask (organizador). Tradução Jonh Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.** Mana, n.12(1): 39-68, 2006.

BATISTA, Maria Geovanda. **Nos rizomas da alegria vamos todos Hãmiya: As múltiplas relações entre o brincar, o corpo e o território implicados na rede das práticas poética e socio-cultural Pataxó.** Dissertação de mestrado. Université du Quebec du Chicoutimi, Canadá e Universidade do Estado da Bahia – UNEB. 381p.

BAZIN, Jean. **Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement.** Toulouse: Anacharsis, 2008.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENSA, Alban. **El fim del Exotismo**: Ensaio de Antropologia Crítica. Traducción Daniel Rudy Hiller. Zamora, Michoacán: El Colégio de Michoacán: Secretaria de Cultura, 2016.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

BOIDIN, Capucine. **Métissages et genre dans les Amériques** : Des réflexions focalisées sur la sexualité. *Clio* : Histoire, femmes et sociétés (en ligne), n.27, 2008.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina**: Males de Origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BONFIM, Anari Braz. **Patxohã**: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Volume 13, n.1 jan de 2017, p. 303-327. Disponível em [<https://revistas.ufrj.br/index.php/rl>]. Acesso em 09 de junho 2020.

BONFIM, Juari Braz. **Mapa das aldeias pataxó**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>. Acesso em 18 de janeiro de 2020.

BONFIM, Juari Braz. **Trajetória de luta e vida de Alfredo Braz**. Trabalho de Conclusão da Licenciatura Intercultural Indígena no Instituto Federal de Ciências e Tecnologia da Bahia (IFBA). Porto Seguro, 2018.

BORDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. 7 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

BRAZ, Leandro dos Santos. **História do ponto de vista pataxó**: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia. Trabalho de conclusão de Curso (TCC). Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017 (74 p.).

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **De projeto a processo colonial**: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763 – 1808). Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CANDAU, Joel. **Antropologia da memória**. Tradução Miriam Lopes. Rio de Janeiro: Instituto Piaget: 2005.

CARDOSO, T. M.; PINHEIRO, M. B. (org.). **Aragwaksã**: Plano de Gestão Territorial do povo pataxó de Barra Velha e Águas Belas. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. Disponível em: http://www.funai.gov.br/portal/projetos/Plano_editorial/Pdf/PlanosGestao/Aragwaksã_PlanoGestao_Pataxo.pdf. Acesso em 03 de maio de 2013.

CARNEIRO, Ana. CIOCCARI, Marta. **Retrato da Repressão Política no Campo**. Brasil 1962-1985. Camponeses torturados, mortos e desaparecidos. Brasília: MDA, 2011. 2 ed.

CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA (1500). Ministério da Cultura / Fundação Biblioteca Nacional / Departamento Nacional do Livro. Disponível em < http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em 13 de setembro de 2020.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **Os Pataxó de Barra Velha: O Monte Pascoal, os índios pataxós e a luta pelo reconhecimento étnico.** Caderno CRH, Salvador, v.22. n. 57, Set/Dez 2009, p. 507-521.

_____. (Entrevista). Realizadores: Rodolpho Claret Bento; Gabriel Garcêz Bertolin; Amanda Danaga; Clarissa Martins Lima & Fabiano José Alves de Souza Transcrição: Lucas de Carvalho Ferreira Revisão, apresentação e notas: Felipe Vander Velden & Amanda Danaga. Revista de Antropologia da UFSCar, n° 8 (2), jul./dez. 2016: 131-154.

CERVO ISA / CEDI: **Povos Indígenas do Brasil.** Índios não encontram motivos para comemorações no seu dia. Fonte: Jornal A tarde. Class. 110, 19 de abril de 1991. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/28502_20141002_163656.pdf. Acesso em 06 de outubro de 2020.

CIMI. **Pataxó 2: espancado.** Mensageiro, 2000 (nov.dez.), n° 125, p.20. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Bibliografico&pesq=Cumuruxatiba&pasta=periodicos\mensageiro.%20belem:%20conselho%20indigenista%20missionario\2000\n125. Acesso em 25 de setembro de 2020.

CIMI. **Pistoleiros expulsam a tiros os Pataxó do rio Cahy.** Porantim, Brasília, 2000, n°227, p.14. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Bibliografico&pesq=Cumuruxatiba&pasta=periodicos\porantim.%20brasilia:%20conselho%20indigenista%20missionario.\2000\n225. Acesso em 25 de setembro de 2020.

CIMI. **Lideranças Pataxó recebem ameaças de morte.** Porantim, Brasília, 2000, n° 225, p. 11. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Bibliografico&pesq=Cumuruxatiba&pasta=periodicos\porantim.%20brasilia:%20conselho%20indigenista%20missionario.\2000\n227. Acesso em 25 de setembro de 2020.

CIMI. **Relatório violência contra povos indígenas no Brasil (dados 2018).** Conselho Indigenista Missionário, 2017. Disponível em <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contr-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>. Acesso em 26 de maio de 2020.

CLIFFORD, James. **Dilemas de la cultura: Antropologia, literatura y arte em la perspectiva pós-moderna.** Barcelona: Gedisa editorial, 1995.

_____. **A experiência Antropológica: antropologia e política no século XX.** In: A escrita da cultura. 4ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Alegando que a TI Comexatibá está sem demarcação, juiz determina a reintegração de posse de área na aldeia Cahy,** 04 de outubro de 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Pressionada por despejos contra aldeias Pataxó, Funai publica relatório de Cahy-Pequi.** Disponível em: http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8234&action=read. Acesso em 20 de outubro de 2015.

BRASIL. **Constituição Da República Federativa Do Brasil:** texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de

Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. 496 p.

CHIZIANE, Paulina. **As Andorinhas**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

CORREIO DA BAHIA. **Editorial**. 10 de outubro de 1877, nº 00162. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=303488&Pesq=%c3%adndios%20de%20Porto%20Seguro&pagfis=1103>. Acesso em 28 de setembro de 2020.

COUTO, Mia. **O fio das missangas: contos**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios na constituição**. Dossiê 30 anos da Constituição Brasileira. Novos Estudos. CEBRAP. São Paulo: v. 37, n 03. 429-443. Set/Dez 2018.

DAS, Veena. **Fronteiras, violência e o trabalho de campo: alguns temas wittgensteinianos**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 14 (40), p.31-42, 1999.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 9 ed. Vozes: Petrópolis, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 1)**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **Histórias de vida: da invenção de si ao processo de formação**. Tradução de Albino Pozzer. Natal, Porto Alegre e Salvador: EduFRN, EdPUCRS, EdUneb, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **La condition des Images (Entretien Frédéric Lambert et François Niney)**. Paris : Médiamorphoses, n. 22, février 2008, p. 6-17).

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

DOURADO, Tatiana. **Indígenas denunciam incêndio a centro cultural de aldeia na Bahia**, 12 de agosto de 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2015/08/indigenas-denunciam-incendio-centro-cultural-de-aldeia-na-bahia.html#:~:text=P-tax%C3%B3s%20da%20Aldeia%20Cahy%2C%20que,seis%20homens%20em%20tr%C3%AAs%20motos>. Acesso em 10 junho de 2021.

ESCOLA INDÍGENA KIJÊTXAWÊ ZABELÊ. **Projeto Político Pedagógico**. Cumuruxatiba, 2010.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Tradução Denise Jardim Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FARIAS, Lucas da Mota. **Marchas e manifestações contra a colonialidade da história: Movimentos indígenas diante das comemorações oficiais dos 500 anos (1998 – 2000)**. Dissertação

de mestrado. Instituto de Ciências Humanas / Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado**. Tradução de Paula Siqueira. Revisão Tânia Stolze Lima. Cadernos de Campo. N. 13, p. 155-161. 2005.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2011.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Conflito deixa índios feridos, diz Funai**. 19 de abril de 2000, p. 10. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=14590&keyword=pa-taxo&anchor=633320&origem=busca&originURL=>. Acesso em 25 de fevereiro de 2021.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

G1 PORTAL DE NOTÍCIAS. **Reintegração retira indígenas de terra no sul da BA: 'não temos para onde ir'**, 19 de janeiro de 2016. <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/01/reintegracao-retira-indigenas-de-terra-no-sul-da-ba-nao-temos-para-onde-ir.html>. Acesso em 24 de maio de 2021.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os 'Índios do Descobrimento'**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/PPGAS, 1999. 353p.

GRUPO DE TRABALHO INDÍGENA PATAXÓ. **Pataxó**: orientações sobre o uso correto da energia elétrica. – Brasília (DF): GKNoronha, 2016.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, Fronteiras, Híbridos**: Palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Mana*, vol.3, nº1. Rio de Janeiro: 1997.

HARARI Isabel; KLEIN Tatiane. **O que está acontecendo com os Pataxó no sul da Bahia?** 19 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socio-ambientais/o-que-esta-acontecendo-com-os-pataxo-no-sul-da-bahia>. Acesso em: 25 de maio de 2021.

ICMBio e Pataxós firmam Termo de Compromisso. **Revista ICMBio em foco**. Edição 463. Ano 11, 13 de abril de 2018. P. 18-21.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **EXTRATO DE COMPROMISSO**. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/ato_normativo/UC/3213_20180402_105558.pdf. Acesso em 15 de fevereiro de 2020.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **PORTARIA CONJUNTA No - 1, DE 30 DE JUNHO DE 2017**. Disponível em JORNAL A TARDE.

Kombi escolar que transportava indígenas é incendiada. A tarde, 24 de setembro de 2015. Disponível em: <http://www.atarde.uol.com.br/bahia/noticias/1714569-kombi-escolar-que-transportava-indigenas-e-incendiada>. Acesso em 10 junho de 2021.

KOOPMANS, Padre José. **Além do eucalipto: o papel do Extremo Sul.** Cadernos do CEAS: Revista crítica em humanidades, n. 222, 2006.

LARA, Bárbara; NASSER Rafique. “**Nós vamos cultivar para o dia difícil que virá: a segunda jornada de agroecologia na Terra Indígena Comexatibá**”. 02 de novembro 2020. Disponível em: <https://teiadospovos.org/nos-vamos-cultivar-para-nos-preparar-para-o-dia-dificil-que-vira-a-2-pre-jornada-de-agroecologia-na-terra-indigena-comexatiba/>. Acesso em 11 de maio de 2021.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O selvagem.** Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: O Reinado do rosário no Jatobá.** São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MAUSS, Marcel. **Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924).** 2002.

MÉTAIS, Julie. **Maestras et Maestros de Oxaca : École et Pouvoir au Mexique.** Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2019.

MUNDURUKU, D. **Kabá Darebu.** Ilustrações: Marie Therese Kowalczyk. São Paulo: Brinque-Brook, 2002.

_____. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo: Paulinas, 2012.

NEUBERN, M.S. **As emoções como caminho para uma epistemologia complexa da psicologia.** Psicologia: Teoria e Pesquisa. Maio-Ago 2000, vol 16.2, pp. 153-164.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2. ed. Brasília, DF: IPHAN, IBGE, 2017. 120 p. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/mapaetnohistorico2ed2017.pdf>. Acesso em 18 de janeiro de 2020.

O DIA. **Invasão dos Caboclos no Sul da Bahia.** 26 de maio de 1951, nº 8714, Ano XXVII. <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=092932&pagfis=72257>. Acesso em 01 de outubro de 2020.

O GLOBO. **Agentes infiltrados protegerão FH de grupos de protesto em Porto Seguro: Pataxós pedem que presidente vá a reserva indígena em Coroa Vermelha.** 19 de abril 2000, p. 4. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/busca/?tipoConteudo=pagina&pagina=33&ordenacaoData=dataAscendente&allwords=patax%C3%B3s&anyword=&no-word=&exactword=> Acesso em 25 de fevereiro de 2021.

O GLOBO. **Confronto na festa dos 500 anos.** 23 de abril de 2000, Ano LXXV, nº 25343, p. 30.

O GLOBO. **No sertão e no litoral o fascínio de um velho estado**. 22 de outubro de 1982, p.35. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/busca/?tipoConteudo=pagina&pagina=5&ordenacaoData=dataAscendente&allwords=patax%C3%B3s&anyword=&noword=&exactword=>. Acesso em 22 de setembro de 2020.

O GLOBO. **Os tapaxós ganham de volta as Terras do Descobrimento**. 27 de julho de 1980, p. p.13. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/busca/?tipoConteudo=pagina&pagina=5&ordenacaoData=dataAscendente&allwords=patax%C3%B3s&anyword=&noword=&exactword=>. Acesso em 22 de setembro de 2020.

O GLOBO. **Pataxós recebem terra em ato presidido por ministros**. 01 de agosto de 1980, p.8. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/busca/?tipoConteudo=pagina&pagina=5&ordenacaoData=dataAscendente&allwords=patax%C3%B3s&anyword=&noword=&exactword=>. Acesso em 22 de setembro de 2020.

O GLOBO. **Pesquisa define área Pataxó sobreviverá**. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/busca/?tipoConteudo=pagina&pagina=4&ordenacaoData=dataAscendente&allwords=patax%C3%B3s&anyword=&noword=&exactword=>. Acesso em 22 de setembro de 2020.

OLIVEIRA, Cornélio Vieira. **Barra Velha: o último refúgio**. Londrina, 1985.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"**. Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, vol.4, nº 1. Rio de Janeiro: 1998.

_____. (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

_____. **O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI**. *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, pp.73-99.

_____. **Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia**. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2-27. jan./jun. 2009.

_____. **Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas**. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 55, no 4, 2012, pp. 1055 a 1088.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios: pacificação, regime tutelar e fomação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. **Fighting for lands and reframing the culture**. In: *Fighting for indigenous lands in modern Brazil the reframing of cultures and identities*. Dossier Vibrant. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, v.15, n.2, p. 02-21, Agosto, 2018. Disponível em: <http://vibrant.org.br/downloads/v15n2/vb15n2a01.pdf>. Acesso em: 02 de junho de 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos de ir e vir e caminho sem volta: índios, Estradas e Rios no sul da Bahia**. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), 1982.

PASSAFARO, Natália. **O impacto do Fundeb na educação indígena e quilombola**. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/o-impacto-do-fundeb-na-educacao-indigena-quilombola/>. Acesso em 05 de agosto de 2020.

PATAXÓ, Anghthichay *et al.* **O Povo Pataxó e suas histórias**. 6. Ed. São Paulo: Global, 2002.

PATAXÓ, Kanatyó. Txopai e Itohã. Belo Horizonte: MEC/UNESCO/SEE, 1997.

PATAXÓ, Nitynawã. **Yêp xohã ue awākã Pataxó** (As guerreiras na história pataxó). Rio de Janeiro: Museu do Índio / FUNAI, 2011.

PATAXÓ, Talita Tamikuã. **“Somos como sementes”**, 25 de agosto de 2020. Disponível em: <https://teiadospovos.org/caminho-das-sementes-3-somos-como-sementes/>. Acesso em 01 de setembro de 2020.

POLLAK, Michael. **Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTO, Helânia Thomazine. **Processos comunicacionais, identitários e cidadãos: Pataxós em “territórios” de resistência e utopias**. Tese de doutorado Universidade do Vale do Rio Sinos. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação. São Leopoldo, 2019.

POVO PATAXÓ DO PRADO. **Índios na visão dos índios: Pataxó do Prado**. Salvador: Secretaria de Educação da Bahia, 2007.

POVO PATAXÓ. **Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia**. Bahia: Atxohã / Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RELATÓRIO FINAL PROJETO CUMURUXATIBA. Convênio CNEN – CPRM. Vol I. Leopoldo Amaral Barreto / Antônio C. Ferraz Pinto. Salvador, 1972.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alains François (*et al.*). Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

_____. **Tempo e Narrativa: A intriga e a narrativa histórica**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RODRIGUES, Maria Regina; SILVA, Sandra Maria; SOARES, Raimunda (Org.). **Esperança Luminosa: histórias, contos e cantos Pataxó**. Brasília: Cimi, 2005.

ROMERO, Silvío. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Fatores da Literatura Brasileira, 1888.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.
SANTOS, Cristiano Henrique Ribeiro dos. **O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé**: Conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação. Campo Grande, setembro 2001.

SANTOS, Juliana do Rosário. **O Protagonismo da Mulher Indígena Pataxó na luta e direitos territoriais**. Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Direito. Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva; tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte; UFMG, 2007, p. 17.

SILVA, Vera Lúcia da. **Fogo de 51**: uma narrativa da dor do povo pataxó da Bahia. Revista Escrita, 2013. Número 16. p. 1-13.

_____. **Leitura e interculturalidade em uma escola Pataxó no Prado – BA**. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2014.

_____. SILVA, Fabiana Carneiro da. **Entre projetos e presepadas**: infância e literatura. Revista Contexto, Dossiê Literatura Afro-Brasileira e Indígena. Vitória, n. 37, 2020/1. Disponível em <https://periodicos.ufes.br/contexto/article/view/30167>. Acesso em 19 de fevereiro de 2021.

SOUZA, Arissana Braz Bonfim. **Arte e Identidade**: Adornos Corporais Pataxó. Dissertação de Mestrado. Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 2012.

SOUZA, Sheila Patrícia Dias de. **Palavras e imagens da Terra Sem Males**: Representações sobre o mito de origem Guarani Nhandewa. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. Londrina, 2009. p. 191.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **MEDIDA CAUTELAR NA SUSPENSÃO DE LIMINAR 1.111 BAHIA**. Disponível em: SUSPENSÃO DE LIMINAR OU ANTECIPAÇÃO DE TUTELA N. 0057024-93.2015.4.01.0000/BA. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/images/Not%C3%ADcias/SUSPENS%C3%83O-DE-LIMINAR-OU-ANTECIPA%C3%87%C3%83O-DE-TUTELA-N.pdf>. Acesso em 26 de maio de 2021.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidade e Sociedade como entidades típico-ideais**. In: Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

VERONEZ, Helânia Thomazine Porto. **As escolas indígenas das aldeias de Cumuruxatiba (BA) e a reconstrução da identidade cultural Pataxó**. Dissertação (mestrado) – Universidade São Marcos. Programa Interdisciplinar em Educação, Administração e Comunicação. São Paulo: 2006.

WIED-NEUWIED, Maximiliano. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WITTMAN, Luisa Tombini. **O vapor e o botoque**: Índios Xokleng no Vale do Itajaí/ SC (1850 – 1926) de. Editora: Letras Contemporâneas. Disponível em <https://osbrasis.trgbr.com/wp-content/uploads/2018/04/Korikran- Gensch.pdf>. Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

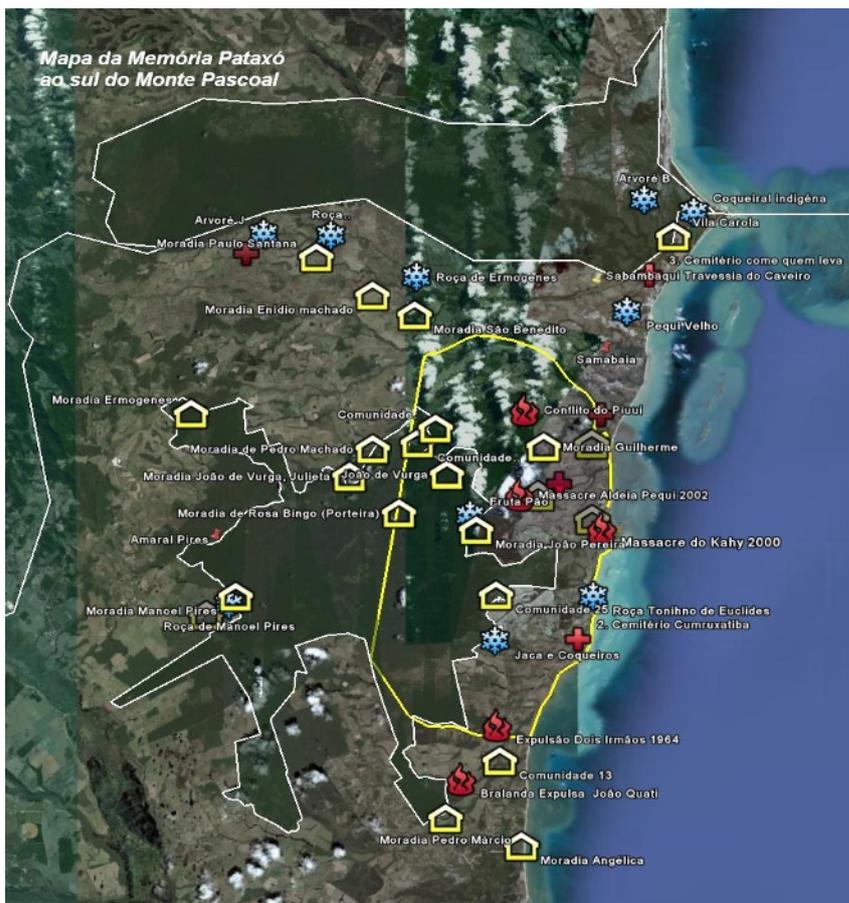
ANEXOS

Anexo A



T.I. Comexatibá, Uma criança alimenta a esperança. Foto: Talita Tamikuã Pataxó
Disponível em: <https://teiadospovos.org/caminho-das-sementes-3-somos-como-sementes/>

Anexo B



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 PU-TXOP/FAPESB/CNPq, coordenado pela professora Maria Geovanda Batista.

Anexo D

Aldeia / comunidade		Situação fundiária		Localização	Demografia populacional			
Nome	Etnia	Terra Indígena	Situação Administrativa	Município(s)	indivíduos			famílias
					F	M	Tot	Nº
Córrego do Ouro	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Feirinha	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Pau Ferro	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Serrana	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Bahetá 2	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Parque dos Rios	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Toca da Onça	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Serra da Bananeira	Pataxó Hã Hã Hãe	Caramuru Paraguaçu	homologada	Itaju do Colônia				
Cahy	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	73	94	167	56
Gurita	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	63	55	118	28
Pequi	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	120	124	244	68
Tibá	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	45	52	97	31
Dois Irmãos	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	32	24	56	30
Alegria Nova	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	14	13	27	7
Monte Dourado	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	22	18	40	17
Mucugê	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	35	28	63	24
Tawá	Pataxó	Comexatibá	delimitada	Prado	187	153	340	130
Coroa Vermelha	Pataxó	Coroa Vermelha - Gleba A	homologada	Santa Cruz Cabralia	1742	1651	3393	936
Agricultura	Pataxó	Coroa Vermelha - Gleba A	homologada	Santa Cruz Cabralia	95	93	188	100
Reserva da Jaqueira	Pataxó	Coroa Vermelha - Gleba B	homologada	Porto Seguro	33	30	63	32
Juerana	Pataxó	Coroa Vermelha - Gleba C	processo de criação de reserva indígena	Porto Seguro	69	83	152	65
Aroeira	Pataxó	Coroa Vermelha - Gleba C	processo de criação de reserva indígena	Santa Cruz Cabralia	100	98	198	43
Nova Vida	Pataxó Hã Hã Hãe	Fazenda Bahiana	homologada	Camamu	48	45	93	22
Imbiriba	Pataxó	Imbiriba	homologada	Porto Seguro	242	252	494	150
Mata Medonha	Pataxó	Mata Medonha	homologada	Santa Cruz Cabralia	132	137	269	89
Novos Guerreiros	Pataxó	Ponta Grande	em estudo	Porto Seguro	56	61	117	81
Mirapé	Pataxó	Ponta Grande	em estudo	Porto Seguro	43	49	92	43
Sarã Mirawê	Pataxó	Ponta Grande	em estudo	Porto Seguro				
Itapororoca	Pataxó	Ponta Grande	em estudo	Porto Seguro; Santa Cruz Cabralia	123	93	216	72
Txihi Kamayurá	Pataxó	Ponta Grande	em estudo	Santa Cruz Cabralia	85	77	162	125
Nova Coroa	Pataxó	Ponta Grande	em estudo	Santa Cruz Cabralia	541	492	1033	205

Parte da tabela com levantamento populacional fornecido pela Coordenação Regional do Sul da Bahia (CRSB).