



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

“Saber Andar”:  
Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha

HUGO PRUDENTE DA SILVA PEDREIRA

Salvador

2013

“Saber Andar”:

Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha

Hugo Prudente da Silva Pedreira

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia e Etnologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais. Aprovada por:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (orientadora)  
Departamento de Antropologia /UFBA

---

Prof. José Augusto Laranjeiras Sampaio  
Departamento de Educação/Campus I/UNEB

---

Ana Magda Carvalho  
Doutoranda em Antropologia PPGA/UFBA

Salvador

2013

## AGRADECIMENTOS

A tarefa de escrever seria solitária e sem qualquer sabor se os sentidos do texto não fossem habitados pelo diálogo, pelos encontros reais onde a experiência do conhecimento acontece. Muitas pessoas, em lugares diferentes, compartilharam comigo essa experiência.

Agradeço a toda a comunidade de Aldeia Velha, que me acolheu com sincera hospitalidade e que me ensinou que a gente sabendo andar, tem parente em todo canto. Agradeço especialmente :

A Arnã, Ângelo, Rodrigo, Didinho, Henrique e Samêhy que me receberam em sua casa e que se mantiveram sempre interessados no bom desempenho da minha pesquisa, fazendo valiosas sugestões às quais espero estar dando um retorno com este trabalho;

A Dona Maria d'Ajuda, a pajé Jaçanã, cuja atenção e o cuidado para com toda a comunidade e também para comigo enquanto estive em Aldeia Velha me deram mostras de uma delicadeza imensa da qual sempre me lembrarei;

A Ipê, que compartilhou comigo, com simplicidade e franqueza, o que o *trabalho* lhe ensinou;

A toda a família de Dona Dió, que continua a sua história em Aldeia Velha, e em especial a Joana, Ivonete e Ivanilda, que me contaram um pouco dessa história;

Ao cacique Antônio e ao vice-cacique Tapurumã, que me receberam assim que cheguei na aldeia e se mostraram sempre dispostos a conversar sobre a Aldeia Velha e os seus desafios cotidianos;

A Dona Adinólia, que me inspirou com a sua história,

a Manoel Jorge e seus filhos; a Josa Ferreira; a Josa Bonfim e sua família; a Jonga, Maria das Neves, Seu Áureo, João Graciano, Marinalva e toda a família, a Paru e toda a família de dona d'Ajuda, a Seu Rosalvo e toda a família, a Bergue, Dona Nair e família, aos irmãos Cosme e Damião Lopes do Espírito Santo, a Maria Nobre, Rufino e sua filha Adelaide; a Déi, a Neguinho, a Dona Chica, Seu Vacico e família, a Keno, Conceição e família, a Dona Aldina e a Dona Antônia. Aos jovens Carlinhos, Zezinho, Letícia, Felipe, Lauro, Zé Pretinho, Rony, Cadu, Aline e tantos outros. Peço desculpas se deixei de mencionar alguém e espero a oportunidade de lhes agradecer pessoalmente.

Agradeço a todos os amigos com os quais eu dividi minhas experiências de campo, minhas idéias, minhas dúvidas e meus escritos, sobretudo a Ivan, Marília, Larissa, Carlos Rafael, Daniel, Izadora e, com carinho especial, a Claudia, que esteve sempre perto, mesmo quando eu estava longe.

Agradeço ao PINEB e a todas as pessoas que dividiram comigo experiências que marcaram minha formação. Em especial: a Cloves, Larissa Almeida, Larissa Nascimento, Nathalia, Vanessa, Cris e Leni, com os quais compartilhei "séculos" de caligrafia confusa, dados históricos estimulantes, debate teórico, riso e boa conversa; a Aninha, Jurema e Maíra que estiveram comigo na aldeia Caramuru e fora dela em um trabalho muito estimulante, a Hemerson, Wagner e todos que conheci na Caramuru e também a Sarah e Nathalie com quem testemunhei um momento decisivo naquela aldeia; a Arissana, Tati e Manoela, que estiveram comigo na minha primeira visita a Aldeia Velha e a outras aldeias Pataxó, a Helen e Patrícia, que estiveram comigo na Serra Padeiro; e por fim, a Rosário que esteve presente em toda a minha formação neste curso e que verdadeiramente orienta minha perspectivas para com a Antropologia, com sua postura ética, seu interesse genuíno e sempre renovado pela Etnologia e sua dedicação à causa indígena.

A cada vez que estive na aldeia, tive que estar primeiro em casa, dava sempre um pulo em Itabuna ou em Canavieiras, como que para abrir os sentidos. Para fazer o caminho de volta, agradeço, por último, a toda minha família:

Aos meus pais, que me apoiam sem restrições e que nunca cansam de se alegrar com o meu crescimento;

Aos meus irmãos Lúcio e Manoel e à minha irmã Olívia, que sempre gostaram de me escutar e me ensinaram o valor das pequenas histórias;

À minha irmã Hisa, minha primeira pergunta sobre a vida;

À minha avó Neuza, a toda a família Prudente e à Escola Curumim, que me deram a minha própria "aldeia", aos tios e tias, primos e primas, e aos que estão chegando agora: Carolina, Letícia e o querido Jorginho;

Aos meus avós Bemvindo e Maria José, que são o meu refúgio, aos meus tios e meus primos, meu irmão Bruno Henrique e toda a família Pedreira; Obrigado!

## Resumo

Aldeia Velha é fruto de uma fase recente da reconstituição territorial pataxó, cuja formação remonta às *retomadas* dos anos 1990. O presente trabalho trata do estabelecimento e da consolidação da Aldeia Velha naquele território; engajamento político, rede de parentesco, controle do espaço e afirmação cultural estão implicados em um contínuo trabalho de *fazer* ou *fortalecer* a aldeia. Esta etnografia busca apreender como os Pataxó lidam, cotidianamente, com um território em plena reconstituição, levando em conta as diferentes posições dos agentes sociais no cenário da aldeia e suas diferentes perspectivas projetadas sobre aquele território. Procuo dar especial atenção à ênfase nativa nas experiências de deslocamento e às relações entre parentesco e mobilidade territorial, que conduzem à formulação nativa de um ideal de sociabilidade: "saber andar".

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>.7</b>
O Povo Pataxó: breve panorama histórico	.8
Considerações sobre minha trajetória de pesquisa	.15
<b>Capítulo 1. A Retomada da Aldeia Velha</b>	<b>.19</b>
1.1 Aldeia Velha na "marcha das retomadas"	.19
1.2 Os "índios desaldeados"	.25
1.3 Ipê: "O trabalho ensina"	.29
1.4 "Briga interna": parcerias políticas e seus limites	.36
<b>Capítulo 2. Aldeia Velha hoje: A Gestão do Território</b>	<b>.41</b>
2.1 Chegando em Aldeia Velha	.41
2.2 "Outro Costume"	.44
2.3 Troca de terrenos	.48
2.4 Refazendo o Território	.52
2.5 "Chegando pra cá": Barra Velha, Coroa Vermelha, Aldeia Velha	.55
2.6 "Nova na Cultura"	.59
Escrevendo a Cultura, reescrevendo a história	.61
Aldeia Velha, "nova na cultura"	.64
<b>Capítulo 3. Identidades em Trânsito</b>	<b>.68</b>
3.1 Uma história de deslocamento	.68
Sal branco	.73
"Virar bicho"	.76
3.2 Comestibilidade, Comensalidade e Sociabilidade	.78
3.3 Imagens dos "antigos", imagens de alteridade e semelhança	.80
O mito da Juacema	.81
Identidades/Alteridades Indígenas: Baquirás, Tapuios, Pataxós	.84
Tapuio Brabo, Pataxó Cismado	.87
"Saber Andar"	.89
Comendo Juntos	.91
<b>Considerações finais</b>	<b>.95</b>
Referências bibliográficas	.97
Anexos	.101

## Introdução

O presente trabalho trata do estabelecimento e da consolidação da Aldeia Velha no território Pataxó. Considera que esse processo não decorreu através de um único passo: articulação política, mobilidade territorial através da rede de parentesco, controle do espaço e afirmação cultural estão implicados em um contínuo trabalho de *fortalecer* a aldeia -- na relação com as outras aldeias pataxós e em contraste com o entorno urbano. Alvo da primeira tentativa, por parte dos Pataxó do extremo-sul baiano, na estratégia de *retomada*<sup>1</sup>, em 1993, Aldeia Velha foi definitivamente recobrada por este povo cinco anos mais tarde, em uma nova ação empreendida pelos "*índios desaldeados*" do Arraial d'Ajuda. Restituído aos Pataxó, este espaço entra, assim, na "marcha das retomadas" que caracterizou a segunda metade dos anos 1990 (Sampaio, 2000), dando o primeiro passo na consolidação de sua posição como parcela do território Pataxó. Vale notar que esta aldeia tem uma posição geográfico-econômica estratégica, localizada entre uma área de mangue, onde se realiza a tradicional coleta de mariscos, e o distrito de Arraial d'Ajuda, local de grande afluxo de turistas interessados no artesanato produzido pelos índios. Além de contar com uma vasta área de mata dentro da área demarcada, onde os Pataxó pretendem voltar, em breve, a realizar atividades de visitação sob direção indígena, iniciadas alguns anos atrás pelo *grupo de cultura* da aldeia. Mais de uma década depois da retomada, Aldeia Velha continua atraindo novos moradores indígenas, tanto de outras aldeias como do Arraial d'Ajuda e de Porto Seguro. Moradores e lideranças da aldeia se veem, cada vez mais, diante dos desafios colocados pelo crescimento da população, acionando práticas e discursos reveladores da percepção nativa sobre o território.

Situada no distrito de Arraial d'Ajuda, município de Porto Seguro-BA, Aldeia Velha é uma das mais de trinta aldeias do território Pataxó, distribuídas entre seis terras indígenas localizadas em quatro municípios do extremo sul do estado da Bahia. A Terra Indígena Aldeia Velha abriga apenas uma aldeia, foi declarada de posse permanente do povo Pataxó no início do ano de 2011 e tem uma área de pouco mais de 2 mil hectares, mais de três quartos dos quais compostos de mata, manguezal e campos naturais. Segundo o atual cacique são 1600 hectares destinados à preservação e quase 500 à habitação<sup>2</sup>. O relatório de revisão dos limites da T.I. Aldeia Velha informa que a área possui 24km

---

<sup>1</sup> Retomada, tal como sugere o termo, é uma estratégia de recuperação de parcelas do território indígena expropriadas de seus legítimos detentores.

<sup>2</sup> Declaração do cacique Antônio, em entrevista que ele concedeu à Manoela Freire, coordenadora da equipe de trabalho de campo que eu integrava, em 2010, no âmbito de um projeto desenvolvido com recursos da Secretaria de Desenvolvimento Urbano da Bahia e sob a coordenação geral de Sarah Miranda, pesquisadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), da FFCH-UFBA. O resumo do relatório de revisão dos limites desta TI (Sotto-Maior e Paula, 2008) informa que o remanescente florestal da TI compõe o ecossistema "*da Mata Atlântica, um dos ambientes mais ameaçados do Barsil e cuja preservação é legalmente*

de perímetro e que em 2007 sua população era de 624 indivíduos. Segundo dados do IBGE, a aldeia já tinha, em 2010, uma população total de 928 habitantes e 223 casas na aldeia, das quais apenas 3 sem energia elétrica. Partindo-se da aldeia, chega-se a pé, em poucos minutos, ao centro do Arraial d'Ajuda ou até as praias próximas, onde muitos desses índios estão engajados em suas atividades cotidianas.

A presença de vestígios arqueológicos na Aldeia Velha é referida pelos índios desde a sua primeira investida sobre a área, antes denominada Fazenda Santo Amaro. Esta denominação remonta ao antigo aldeamento Santo Amaro, ali estabelecido no século XVI e, posteriormente, extinto. Muito próximo ao aldeamento do Espírito Santo dos Índios, ou Aldeia Patatiba, que sobreviveria àquele século e, mais tarde, seria elevado à vila com o nome de Vila Verde, hoje chamada Vale Verde. O antigo Santo Amaro ainda é uma referência importante na memória oral dos habitantes de Vale Verde, referidos como os "caboclos de Vale Verde" (Mascarenhas, 1998). Por solicitação dos Pataxó foram realizados levantamentos arqueológicos na área da Aldeia Velha por uma equipe da UFBA, tendo sido localizados na T.I. seis sítios arqueológicos pré-coloniais e pós-coloniais caracterizados como de ocupação indígena (Sotto-Maior e Paula. *Resumo do Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Aldeia Velha*. FUNAI, 2008).

### ***O Povo Pataxó: breve panorama histórico***

É sabido que os constantes ataques de índios "bravos" esteve entre os motivos do fracasso das capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro. Nelas, o empreendimento colonizador manteve-se na zona litorânea durante todo o período colonial. Nessa última, a vila de São Mateus, distante do litoral apenas sete léguas, era a mais avançada no "sertão" da capitania. No interior, bandos Pataxós, Maxacalis, Panhamis, Grens e Botocudos mantinham relativa autonomia e opunham considerável resistência aos colonizadores, realizando incursões, muitas vezes hostis, às vilas de portugueses e "índios mansos". A região do Monte Pascoal era, reconhecidamente, um verdadeiro refúgio para os índios que se matinham refratários à ordem colonial, tanto que um dos objetivos declarados da criação da vila do Prado, distante 8 léguas daquele território, era a defesa "da estrada real da costa da imensidade de gentio que se acha aldeado pelas fraldas e riachos do Monte Pascoal"<sup>3</sup>. (Cancela, *in*: Atxohã, 2011)

A partir de 1755, as determinações do diretório pombalino começam a vigorar na capitania

---

*determinada*"; e destaca sua especial importância por ser um dos poucos remanescentes deste porte na região e "por formar um corredor florestal com os remanescentes florestais da Fazenda Japara e do Parque Nacional do Pau Brasil".

<sup>3</sup> *Apud* Francisco Cancela *in*: Atxohã, 2011. Trecho da Relação dos Autos da criação da Vila Nova do Prado, da Capitania de Posto Seguro. Porto Seguro, 12 de dezembro de 1764. BNRJ – Manuscritos, I – 5,2,29, n.11.

de Porto Seguro. A colonização reformista da segunda metade do século XVIII intensifica a inserção indígena nas malhas do poder português, sendo para isto decisiva a concentração dos índios nas novas vilas de Trancoso, Verde, São Mateus, Prado, Belmonte, Viçosa, Porto Alegre e Alcobaça. Trancoso e Vila Verde foram as primeiras a ser criadas, oriundas de dois aldeamentos. O objetivo do governo colonial era a inserção daquela região no circuito comercial agrícola, nomeadamente de farinha de mandioca, para o abastecimento dos dois maiores centros urbanos da colônia, Salvador e Rio de Janeiro. Para tanto, era imperativo o avanço sobre as terras ainda em poder dos índios, o aumento da oferta de mão de obra indígena e a criação de uma infra-estrutura de escoamento da produção. (Cancela, 2011)

A criação de novas vilas fazia parte deste projeto, à medida que os "índios mansos" ali reunidos serviriam de mão de obra para a abertura de estradas na região e de barreira contra os grupos hostis do interior. Ainda na direção de tais objetivos, o príncipe regente D. João VI decretou "guerra justa" aos Botocudos em 1808 e voltou a admitir a escravidão indígena, extinta cinquenta anos antes. Com isto, o território e a força de trabalho não só de índios Botocudos, mas também Pataxó, Maxacali e outros grupos filiados ao tronco linguístico macro-jê, tornaram-se objeto da predação colonial. Prisioneiros de guerra, esses índios se tornavam escravos. O território do Monte Pascoal foi o foco desta ofensiva contra os índios "bravos" do interior de Porto Seguro, mas se manteve como núcleo importante de sua resistência. (Cancela, 2011)

A vigência do diretório pombalino nas novas vilas também trazia novidades para a ordenação jurídica e política das vidas dos índios nelas estabelecidos, admitidos agora entre os súditos do rei. Duas formas de inserção na máquina do estado colonial se tornariam importantes, nesse momento. De um lado, alguns poucos índios eram inseridos na administração das vilas, cujas câmaras deveriam ter, idealmente, metade de seus membros escolhidos entre os indígenas, em observância ao diretório. De outro, a composição dos corpos de milícias das vilas, algumas vezes com franca maioria de indígenas em sua composição, implicava em um reconhecimento da cidadania dos índios e mesmo em uma nova forma de defender seus interesses em uma posição mais favorável na ordem colonial. (Carvalho, 2011)

Francisco Cancela, em uma comunicação oral<sup>4</sup>, destacou que as câmaras locais naquela capitania, se não deram ensejo à formação de uma "nobreza indígena" como em outras partes se verifica, foram importantes espaços de *politização* das estratégias indígenas, no sentido de uma "apropriação do sistema político vigente" na colônia. As câmaras locais estavam entre os principais

---

<sup>4</sup> Comunicação proferida em abril de 2012 na Biblioteca Pública do Estado da Bahia, (Bib. Central dos Barris), em Salvador, no âmbito do programa "Conversando com sua História – Escravidão e Liberdade". O título da comunicação, cujo áudio está disponível no centro de memória da biblioteca, é: "Índios Colonos e Autoridades Régias na Colonização Reformista da antiga Capitania de Porto Seguro"

palcos dos conflitos entre interesses coloniais e interesses indígenas. Certamente em desvantagem em um quadro de forças desiguais, os índios davam sentido institucional aos seus interesses por meio de queixas e denúncias nas sessões camarárias.

Carvalho (2011, p.356, em nota) registra que os índios da capitania de Porto Seguro frequentemente se sentiam lesados pelo poder público e manifestavam a sua insatisfação, como fizeram os de Vila Verde ao representar contra o presidente da província pelo não pagamento de seus serviços na abertura da estrada entre Minas Novas e Santa Cruz, em 1831. Neste mesmo ano, o diretor de índios de Trancoso queixava-se de desobediências dos índios, que ele acreditava estarem relacionadas ao fato de serem estes maioria no corpo de milícias da vila (id. p.357). É significativo que os índios da vila de Trancoso tenham protagonizado, entre 1835 e 1836, uma contenda com claros contornos étnicos. Um grupo de 70 índios armados montou guarda diante da residência de um capitão e seus dois filhos que vinham lhes hostilizando e exigiram, assim, que os três abandonassem a vila. Autoridades convenceram o grupo a depor suas armas, inclusive arcos e flechas, mas o tom contemporizador marcava a relativa posição de força dos índios. Grande parte do grupo rebelado fazia parte do corpo de milícias da vila de Trancoso (ibid, pp. 362/363).

As estratégias coloniais não lograram obter um de seus principais objetivos, a indiferenciação étnica e a definitiva inserção dos índios na sociedade colonial. Contraditoriamente a seus próprios desígnios, a violência da ação colonizadora e a desigualdade estrutural daquela sociedade não concorreram a favor da aclamada integração. Restava, por fim, negar-lhes, simplesmente, a existência enquanto segmento diferenciado da população. Em 1850 foi decretada a Lei de Terras, que teve consequências decisivas para os índios. Esta lei definia a nova ordem fundiária vigente no Império, definindo as duas únicas modalidades de registro de terras, a propriedade privada e a pública. As chamadas terras devolutas peretenceriam, doravante, ao Estado. Para os índios dos "sertões", esta lei regulamentava a usurpação de suas terras, automaticamente assumidas como terras devolutas. Para os índios aldeados ou que viviam nas vilas, ela não foi menos deletéria. Todas as vilas e aldeamentos habitados por índios "mansos" foram consideradas terras não indígenas devidas à grande presença de brancos e à suposta inexistência ou inexpressividade de diferenciação étnica. Na verdade, os conflitos no interior das vilas eram sinais eloquentes em contrário, mas aparentemente estes mesmos conflitos se encaminhavam, agora, para um golpe definitivo por parte do segmento étnico dominante.

A mesma Lei de Terras previa que deveriam ser "reservadas terras devolutas para a colonização e aldeamento de indígenas nos distritos onde existirem hordas selvagens"<sup>5</sup>. Em 1861, o

---

<sup>5</sup> Trecho do decreto n.1218 de janeiro de 1854 (*apud* Cancela, 2011) que regulamentava a aplicação da Lei de Terras no que se refere à questão indígena.

presidente da província da Bahia<sup>6</sup> anuncia a criação de aldeamento para os índios "selvagens" da região de Porto Seguro. Uma das motivações eram as constantes queixas de habitantes da vila do Prado, incomodados com a presença de grupos indígenas nos seus termos, que iam pescar no rio Corumbau e que se mostravam "persistentes em seus costumes selváticos"<sup>7</sup>. Com o aldeamento, pretendia-se reunir os diversos grupos que viviam naquela região e, sobretudo, do entorno do Monte Pascoal, reconhecidamente ocupado por grupos Pataxó. Entre os objetivos, a "pacificação" da região e liberação de terras para o avanço madeireiro, pecuarista e agrícola (sobretudo mandioca e cacau). Os não indígenas habitantes da região passaram a reclamar a sua exclusividade sobre as terras das vilas, pressionando os índios ali residentes para que se transferissem para o aldeamento criado entre as barras dos rios Corumbau e Caraíva. O então chamado aldeamento Bom Jardim teria reunido, assim, em sua origem, diversas etnias indígenas em um território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó. O território do Monte Pascoal foi cenário do encontro entre os índios oriundos das vilas e os grupos ali residentes, encontro de grande densidade simbólica, referido pelos Pataxó atuais como encontro entre diferentes "nações", umas "bravas" e outras "mansas". A localidade foi submetida a um duro isolamento, como se Porto Seguro pretendesse esquecer a presença indígena em suas terras. O aldeamento passaria, mais tarde, a se chamar Aldeia Barra Velha, devido ao deslocamento da barra do rio Caraíva.

Tal isolamento só seria quebrado quando o governo federal, já no período republicano, envia uma expedição ao Monte Pascoal para dar início à identificação de uma área a ser preservada como parque ambiental e sítio histórico, em referência ao fato da esquadra cabralina ter avistado o monte em sua chegada às terras brasileiras. A primeira expedição para identificação do parque foi recebida pelos Pataxó em 1939. Os índios causaram uma impressão desoladora na equipe, mas não o suficiente para reverter a ignorância formal de sua presença na área a ser destinada à preservação e, por isso, interdita aos moradores. O Parque Nacional do Monte Pascoal foi criado, por meio de decreto, em 1943, e previa a desapropriação da área, sem qualquer referência ao fato de terem sido aquelas terras destinadas aos indígenas menos de um século antes, indígenas que prosseguiam ali fixados. As atividades de demarcação do Parque despertaram, entre os Pataxó, o sentimento de urgência em reivindicar seus direitos junto ao SPI – Serviço de Proteção aos Índios. O capitão Honório, líder Pataxó, viajou até a sede do SPI, no Rio de Janeiro, e ali registrou a sua preocupação, em 1949. No Rio de Janeiro ele teria estado na companhia de dois homens brancos que se identificaram como "tenente" e "engenheiro" e que lhe teriam garantido encontrar a solução

---

<sup>6</sup> Nesta fase, a antiga capitania de Porto Seguro já havia sido dividida e sua porção norte incorporada à província da Bahia.

<sup>7</sup> Pinto, Antonio da Costa. *Falla recitada na abertura d'Assemblea Legislatiba da Bahia pelo Presidente da Província no dia 1o. de Março de 1861*. Bahia, Tipographya de Antonio Olavo de França Guerra. *apud* Carvalho, 1977, p.80

para os problemas territoriais dos Pataxó. Os dois estranhos chegariam, mais tarde, a Barra Velha, e os fatos subsequentes seriam narrados, nos jornais locais e de Salvador, como a "Revolta dos Caboclos de Porto Seguro", que teriam sido "insuflados" por "elementos comunistas". Os dois homens lideraram um grupo de índios Pataxó em um assalto a um negociante não índio residente na região do Corumbau, e a reação policial foi desmesurada. As polícias de Prado e Porto Seguro atacaram simultaneamente a aldeia, queimaram as casas, mataram o "tenente" e o "engenheiro" brancos, torturaram os moradores da aldeia e os expuseram a humilhações de vários tipos, até que o comando da polícia ordenasse a interrupção das perseguições. Sabe-se de pelo menos dois índios Pataxó que também foram mortos na repressão policial. Estes acontecimentos, transcorridos em 1951, se tornariam um evento traumático para toda a comunidade Pataxó, que passou a referi-lo como o "Fogo de 51". Ainda hoje, as lembranças do "Fogo" despertam o horror daqueles que testemunharam tais fatos, na infância.

*"Aí aquele tanto de índio, escondido. Aí quando chegou na ladeira já sobe um índio com um talhaço na cabeça, era... Bastião, Bastião de Maria Ruiva, com aquele talhaço na cabeça, ô Jesus, pai do céu, aquele sangueiro, e aí, nós, correndo na estrada, e aí chegemo na casa de seu Tiburso, esse povo, esses índio, esconderam pelas capoeira, a gente que ia levar comida pra os índio, lá nas capoeira, lá pelas moita, e nisso, quando pensou que não, é assim base de umas nove horas passou a polícia com um bocado de índio tudo amarrado, batendo nos índio, só vendo, mas foi uma malvadeza imensa que fizeram com os índio, é por isso que nós se aborrecemo e tamo tomando, retomando a terra, pra deixarem de ser ruim, que foi os branco que judiaram dos índio!"*

(Maria d'Ajuda, a pajé Jaçanã da Aldeia Velha. Depoimento recolhido em fevereiro de 2011, durante trabalho de campo.)

O "Fogo" marca a dispersão dos Pataxó, amedrontados, por toda a região, até que, anos mais tarde, algumas famílias decidam, corajosamente, retornar a Barra Velha, apesar das hostilidades encontradas, entre elas a instalação da guarda ambiental do Parque Nacional do Monte Pascoal, que cerceava as atividades de subsistência do grupo. *"Ficamo um bocado de ano assim desse jeito... a gente teimava, botava uma rocinha, eles vinha, derrubava a cerca, botava animal dentro, cabava com tudo. Eles não queria que a gente fizesse nada não, queria que a gente morresse de fome"*<sup>8</sup>.

Os conflitos entre o IBDF (atual IBAMA), gestor do Parque, e os Pataxó marcaram a década

<sup>8</sup> Depoimento de um índio pataxó em Barra Velha. CARVALHO, 1977 p.105.

de 1960. Nos anos 1970, um Posto Indígena da FUNAI é instalado em Barra Velha. Alguns acordos são firmados com o IBDF e parte do território de Barra Velha é reconhecido como de posse indígena em 1980. A decisão do governo fortalece o movimento dos Pataxó que vinham procurando retornar a Barra Velha e os estimula, por outro lado, a reivindicar seus direitos sobre os territórios formados na diáspora (Cancela, 2011).

*"A complexa conformação da aldeia de Barra Velha é que vai permitir a existência de um sentimento de identidade entre todos os remanescentes indígenas da região, mesmo aqueles que fugiram à concentração forçada, permanecendo em pequenos núcleos familiares no interior da mata ou, optando por ocultar sua identidade indígena, assumindo a condição de "caboclos", permanecendo nas vilas criadas em suas aldeias de origem. [...] A aldeia de Barra Velha e as relações com ela e seus membros são usadas como referência de etnicidade até os dias de hoje".*

(Sotto-Maior e Paula. *Resumo do Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Aldeia Velha*. FUNAI, 2008)

O grupo que viria a ocupar e retomar a Aldeia Velha em 1992 e em 1998 era formado, sobretudo, por famílias pataxós que haviam deixado a região do Monte Pascoal em razão das diversas pressões às quais haviam sido submetidas. Um contingente menor era formado por famílias originárias de Vale Verde (Sotto-Maior e Paula, 2008). Há indícios de que os índios Pataxó de Barra Velha e a população indígena que permaneceu em Vale Verde tenham uma longa história em comum:

*"Mascarenhas conta que dona Dió, idosa senhora de Vale Verde que se identifica como Pataxó e que estava na frente da ocupação da Fazenda Santo Amaro - reconhecida agora como Aldeia Velha - conta que no "fogo de 51", índios da Barra Velha ("aquela aldeia ao lado de Caraíva") andaram por Vale Verde procurando parentes para asilo." (Grunewald, 1999)*

Dona Dió já era falecida quando eu desenvolvi trabalho de campo em Aldeia Velha, mas sua família continua sendo reconhecida entre os ocupantes mais antigos da área. Última residente indígena na antiga Fazenda Santo Amaro antes da retomada, a persistência de dona Dió ante as ameaças do fazendeiro que pretendeu lhe expulsar dali é reconhecida por todos como o sinal mais evidente da resistência indígena no lugar.

O relatório de revisão dos limites da T.I. Aldeia Velha indica que o local, durante muito

tempo, era ocupado por poucas famílias, sendo, sobretudo, uma área importante para a coleta de mariscos. Há indícios de que entre os anos 1960 e 1970 moravam no local cerca de 20 famílias indígenas, entre as quais a de dona Dió é identificada como aquela que por mais tempo ocupou o local em caráter permanente. Assim, há cerca de quarenta anos atrás,

*"provavelmente como reflexo das mudanças na estrutura fundiária da região, a área passou a servir de moradia permanente para um maior grupo de famílias. Estas, seguindo os padrões de dispersão familiar típico dos grupos indígenas da região, chegaram a constituir uma verdadeira aldeia. Tal ocupação somente veio a ser frustrada por volta de 1983, quando os proprietários da COSVAR Agropecuária tomaram posse da Fazenda Santo Amaro, usando de todos os meios possíveis para dali tirar os seus antigos moradores"*

(Sotto-Maior e Paula, 2008)

As diferentes formas de pressão contra os ocupantes indígenas envolveram ameaças de expulsão e, ante resistências, oferta de indenizações irrisórias e interdição de acesso a recursos ecológicos importantes, tais como a área de mangue e destruição da produção -- mediante práticas como a de soltar o gado sobre as roças dos índios.

Segundo notícia do Boletim da ANAI-BA<sup>9</sup> referente ao primeiro semestre de 1998, a escritura de posse da Fazenda Santo Amaro em poder do seu principal ocupante à época compreendia cerca de metade da área por ele pretendida, além de se encontrar, nos anos noventa, improdutivo e endividado, o que fragilizava a posição do fazendeiro.

*"A resistência de Dona Dió e sua família, apesar de todas as pressões, manteve viva a relação dos índios com a terra, mesmo depois de se espalharem pelas localidades vizinhas. Este núcleo de famílias expulsas da terra servirá de base para a arregimentação de outros membros para aquele que se constituirá no grupo dos "Pataxó sem terra", cuja formação serviu para reunirem forças para a retomada da área."* (Sotto-Maior e Paula, 2008)

---

<sup>9</sup> A Associação Nacional de Ação Indigenista – Bahia publicou, entre 1984 e 1998, os Boletins da ANAI-BA, que divulgavam notícias sobre o movimento indígena e os povos indígenas na Bahia.

### ***Considerações sobre minha trajetória de pesquisa***

A primeira vez em que estive em Aldeia Velha foi em março de 2010, enquanto integrava, como auxiliar de campo, uma equipe de pesquisadores ligados à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, através do PINEB<sup>10</sup>, em colaboração com a SEDUR<sup>11</sup>, para identificação das necessidades e demandas de comunidades tradicionais indígenas e quilombolas no estado em relação a políticas de urbanização e serviços urbanos como transporte, saneamento e habitação. Em campo, minha tarefa era a aplicação de questionários dirigidos a grupos domésticos, além do recolhimento de informações para elaboração de um relatório. Visitamos sete localidades em pouco mais de uma semana, nunca passando mais do que dois dias na mesma localidade, e, geralmente, hospedados em área urbana próxima, em uma região turística com farta oferta de pousadas. Nós visitamos quatro aldeias Pataxó (Boca da Mata, Coroa Vermelha, Mata Medonha e Aldeia Velha), duas Pataxó Hãhãhã (Caramuru e Baheté) e uma comunidade quilombola em Nova Viçosa-Ba (Helvécia). O trabalho realizado pela equipe, que incluía quatro pesquisadores ligados à UFBA, cobria a região do extremo sul baiano, havendo outras equipes responsáveis pelas demais regiões do estado. Seria apenas no ano seguinte que eu viria a realizar o trabalho de campo para a presente pesquisa, mobilizado pelo interesse que o lugar me despertou. A companhia das colegas de equipe foi, certamente, um estímulo a mais para reflexão, especialmente pela presença de Arissana, índia pataxó então recém-concluinte do curso de Belas Artes na UFBA e ingressante no curso de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos do CEAFFRO<sup>12</sup>, que marcava com propriedade sua posição enquanto pesquisadora nativa.

Naquela primeira ocasião, como auxiliar de campo, estive em Aldeia Velha ao longo de um único dia, no qual tive a oportunidade de visitar algumas casas, aplicando os questionários e conhecendo, assim, alguns moradores do lugar, com seus diferentes trajetos de deslocamento e estabelecimento na aldeia. Conheci uma família que havia aguardado, por alguns anos, a chance de “*conseguir terreno na aldeia*” através de um acordo mediante o qual ela permaneceu na antiga casa, ainda incompleta, de uma outra família que estava se mudando. Vindos do bairro vizinho, a oportunidade era vista como uma possibilidade de viver com mais tranquilidade e, também, de aprender “*as coisas dos índios*”. A fronteira com a cidade que, a princípio, me parecia difusa e arbitrária, se revestia de uma rica carga simbólica. De maneira ambígua, pela história de sua formação, e pelos problemas colocados por seu crescimento, a existência da aldeia dependia tanto

<sup>10</sup> PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro

<sup>11</sup> SEDUR - Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia

<sup>12</sup> Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, sediado no Centro de Estudos Afro-Orientais da FFCH-UFBA.

da proximidade quanto do afastamento da cidade.

Ainda naquele dia, conheci também alguns familiares – filha, sobrinha e netos - de Dona Dió, cuja casa, na beira do rio Buranhém, servira como base para as ações de retomada. A assunção de sua identidade indígena foi decisiva para o estabelecimento da aldeia no Santo Amaro. Dió já era falecida havia alguns anos quando visitei Aldeia Velha, mas logo se notava que a sua família mantém um forte sentimento de pertinência ao local e também de precedência em relação aos novos moradores, ou melhor, em relação à aldeia em si mesma, enquanto ordem política inaugurada pela articulação dos “*índios desaldeados*” sob a liderança de Ipê - posição reivindicada quando tratam da história e dos rumos políticos da aldeia. Situações como estas me permitiam perceber, de relance, a força moral envolvida nas escolhas políticas daqueles atores e a atmosfera própria que elas iam criando naquele espaço.

Uma outra visita, em especial, me deixou fortemente impressionado na minha primeira passagem por Aldeia Velha; as primeiras tentativas em interpretar a minha conversa com a senhora Adinólia naquele dia, e o próprio estranhamento que a sua narrativa me provocou seriam a primeira forma assumida pelo interesse que eu buscava consolidar, mais tarde, como questão de pesquisa. Ela é uma índia Pataxó Hãhãhã vivendo em território Pataxó. De acordo com a minha compreensão, ela articulou, de maneira interessante, uma narrativa para a sua trajetória de vida, passando por dois territórios indígenas em plena reconstituição e pela experiência fora destes territórios, no contexto regional rural e urbano. Evocando, ademais, imagens expressivas da percepção indígena sobre uma história de constantes deslocamentos<sup>13</sup>.

Naquele ano eu devia escrever o projeto de pesquisa do meu trabalho de conclusão de curso e estava em busca de um tema. As atividades que vinha realizado no âmbito do PINEB já haviam me proporcionado algumas opções. Primeiro, fui bolsista do projeto *Patrimonialização do Religioso: Tombamento de Terreiros de Candomblé em Salvador*. Neste projeto, me dediquei à análise dos processos de tombamento de cinco terreiros de candomblé localizados em Salvador que foram declarados como patrimônios nacionais e de mais seis terreiros que tiveram seus pedidos recusados ou se encontravam, ainda, em análise; todos no arquivo do IPHAN<sup>14</sup> em Salvador. Esta pesquisa me colocou em contato com discussões instigantes a respeito da construção da nacionalidade através do patrimônio cultural e das disputas pela sua definição (temas discutidos por Regina Abreu e por Ordep Serra); o percurso de legitimação do candomblé na esfera pública baiana e o papel do discurso culturalista neste contexto (Nicolau Parés, 2007), e a construção do pluralismo religioso no Brasil (Paula Montero, 2006). Tais discussões me introduziram no tema da afirmação

---

<sup>13</sup> Esta narrativa será o ponto de partida para o capítulo 3 desta monografia.

<sup>14</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

étnica como *luta de classificação* e como apropriação nativa dos conceitos da antropologia. Foi no âmbito deste projeto e orientado por este tema que fiz minhas primeiras leituras de Bourdieu (Economia das Trocas Linguísticas, 1996) e Manuela Carneiro da Cunha (Cultura com Aspas, 2009), que iluminariam, posteriormente, as minhas reflexões a respeito dos movimentos indígenas.

Antes de conhecer Aldeia Velha e o território Pataxó, eu havia estado, em 2009, em território Tupinambá, mais precisamente na Aldeia Serra do Padeiro (Buerarema-Ba), acompanhando Patrícia Navarro e mais duas colegas do PINEB em uma atividade deste programa inspirada no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (sediado na UFAM), parceiro naquela iniciativa. Com experiência em um projeto cuja metodologia se concentrava na leitura e análise de documentos à luz de uma bibliografia de caráter teórico, este primeiro trabalho de campo me revelou uma nova experiência de conhecimento, para a qual a disponibilidade de Patrícia, pesquisadora naquele contexto etnográfico desde 1999, e a hospitalidade de Dona Maria e Seu Lírio concorreram muito positivamente. Foi na Serra do Padeiro que ouvi, pela primeira vez, as histórias dos "antigos" que *encantaram* e este cenário jamais saiu da minha mente enquanto eu estive em Aldeia Velha.

Foi, portanto, ao final deste "périplo" entre os arquivos do IPHAN, a aldeia tupinambá e os territórios pataxó e pataxó hahãhã eu me vi diante da tarefa de construir um objeto de estudo monográfico. Depois de alguma hesitação, me detive na escolha entre a Serra do Padeiro e a Aldeia Velha como campos para a pesquisa. A primeira apresentava dois grandes atrativos além do interesse científico, uma vez que está localizada a uma hora da casa dos meus pais em Itabuna, e se apresentava, então, como o centro mais ativo do movimento indígena nas regiões sul e extremo sul baianas, em torno da figura carismática do cacique Babau. Além disso, a atmosfera religiosa da Serra do Padeiro e a sua eficiente mobilização política são grandes estímulos para a atenção etnográfica. Aldeia Velha, ao contrário, parecia me falar de um outro momento da luta indígena. Depois das grandes conquistas, depois da efervescência política e ritual das *retomadas*, como estes índios vivem o seu território?

Apresentei para a minha orientadora esta minha dúvida, ainda não formulada nos termos que agora apresento. Eu havia chegado da visita a Aldeia Velha e as outras aldeias pataxós e lhe falei sobre os dados que haviam me despertado interesse. A professora Rosário, coordenadora do PINEB, fazia parte da coordenação do projeto que havia me levado ao território pataxó e sempre ouvia, com interesse, nossas notícias. Ao final, ponderando que nenhum trabalho etnográfico havia ainda sido realizado em Aldeia Velha, ela me estimulou a escrever o meu projeto sobre os Pataxó que ali viviam. Ela sugeriu, ainda, que eu desse início, imediatamente, à elaboração do projeto, e que depois me decidiria, pois, afinal, "*trabalhar não é perder tempo*". Assim eu fiz.

Submetido o projeto ao professor da disciplina pertinente, fui aprovado e passei a planejar

meu trabalho de campo, conseguindo um auxílio da PROAE<sup>15</sup> para duas estadias de quinze dias em campo<sup>16</sup>. Neste ínterim, passei a atuar como bolsista do FUNDOCIN, o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios na Bahia, projeto do PINEB dedicado à transcrição e digitalização paleográfico-diplomática da documentação sobre os povos indígenas e a política indigenista da província da Bahia no século XIX, recolhida ao Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Desta vez, assumi as visitas ao arquivo como um tipo especial de trabalho de campo, uma experiência de alteridade frente ao passado. Antes de concluir um ano, tempo previsto para minha participação, a professora Rosário me convidou para participar de um projeto de pesquisa e extensão que teria lugar na Terra Indígena Paraguassu-Caramuru, território dos Pataxó Hãhãhã. Fui substituído por uma colega no FUNDOCIN e, pouco depois de minha primeira estadia de campo em Aldeia Velha, ingressei nas atividades do projeto *Os Índios da Reserva Paraguassu-Caramuru na contemporaneidade (1926-presente): Parentesco, Território, Identidade e Memória mediante o uso de Tecnologias Sociais*, aprovado em edital pela FAPESB<sup>17</sup>. Não pude escapar, assim, de estar dividido entre diferentes contextos etnográficos; de um lado, a Serra do Padeiro, do outro, a violenta e envolvente história dos Pataxó Hãhãhã e mais uma série de visitas a campo, oficinas, entrevistas e diagramas genealógicos se cruzariam aos meus dados da pesquisa de campo em Aldeia Velha. Espero ter logrado enriquecer o presente trabalho com mais esta experiência, incorporando em meu terceiro capítulo alguns dados interessantes colhidos nesse último projeto.

---

<sup>15</sup> Pró-Reitoria de Assistência Estudantil da UFBA.

<sup>16</sup> Eu acabaria passando um pouco mais de tempo, duas estadias de quase três semanas cada e mais uma de cinco dias. Assim, em 2011, eu estaria em Aldeia Velha entre janeiro e fevereiro, mais uma vez em outubro (a mais curta), e também entre novembro e dezembro.

<sup>17</sup> Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

## ***Capítulo 1 - A Retomada da Aldeia Velha***

### ***1.1 Aldeia Velha na "marcha das retomadas"***

A retomada definitiva da Aldeia Velha aconteceu em 1998. A segunda metade dos anos 90 representou, para os Pataxó, uma fase de importantes conquistas territoriais fruto de um longo histórico de lutas, com desdobramentos decisivos nas últimas décadas, quando a *retomada* se consolidou como estratégia fundamental. Espécie de síntese deste longo aprendizado, a *retomada* reúne, para sua consecução, as circunstâncias para a atualização de uma série de competências adquiridas pelos Pataxó ao longo de sua história de luta, entre as quais a competência adquirida no diálogo com o universo formal do Direito, com o indigenismo e com parceiros não indígenas; a solidariedade com etnias indígenas diferentes – nomeadamente com os Pataxó Hahãhã -- baseada no sentimento comum de expropriação; a capacidade de articulação interna ensejada pelos laços étnicos; e, ao menos no caso de Aldeia Velha, o poder de adesão ao projeto de uma nova sociabilidade (uma "vida de aldeia") e o potencial criativo canalizado para uma nova comunidade através dos laços constituídos no próprio processo de retomada. Ao longo desse processo, os agentes indígenas compartilharam um objetivo e os compromissos que este tipo de engajamento demanda. Sampaio (2000) descreve, com clareza, o processo que conduziu os Pataxó até aquele momento decisivo da sua história, nos anos imediatamente precedentes a 2000, que o autor, sugestivamente, designa como a "marcha das retomadas". É interessante reportarmos, aqui, a análise de Sampaio, para uma melhor contextualização do surgimento da Aldeia Velha no cenário das retomadas e com vistas à reconquista de parcelas do território pataxó expropriadas por outrem.

Depois de uma fase marcada pela dispersão de sua população, devido ao brutal episódio de repressão policial que marcou o início dos anos 50 e ao posterior estabelecimento do Parque Nacional do Monte Pascoal, em 1961 -- que inaugurava um longo histórico de agressões aos direitos territoriais dos Pataxó por parte do IBAMA (então IBDF) --, a década de 1970 foi caracterizada por um movimento de reconcentração dos Pataxó oriundos de Barra Velha e adjacências em novas localidades, a principal das quais foi Coroa Vermelha. O crescente afluxo de turistas para o palco do evento histórico do "descobrimento" possibilitava aos Pataxó a exploração do mercado de artesanato que se tornaria fundamental para a sua economia. Um acontecimento também significativo nesse período foi a instalação de um Posto Indígena da FUNAI em Barra Velha. A partir de então, o órgão tutelar deu início a uma sucessão de acordos, embora precários, com o IBAMA, cuja guarda florestal continuava a hostilizar os índios e a obstaculizar suas atividades agrícolas de subsistência. Apesar desse quadro desfavorável, o território Pataxó, neste

novo desenho, passava a constituir um atrativo para os *parentes*<sup>18</sup> Pataxó Hãhãhã, do sul da Bahia, que vivenciavam a fase mais dramática da expulsão de suas terras. A assistência oficial aos indígenas em Barra Velha e a oportunidade econômica propiciada pela venda de artesanato em Coroa Vermelha deram ensejo a uma maior aproximação entre os Pataxó e os Hãhãhã, que estabeleceriam -- ou reativariam -- alianças duradouras dos últimos com os *parentes* do extremo sul. O primeiro resultado de grande expressão desta aliança interindígena foi a bem sucedida ocupação da Fazenda São Lucas; "*partindo de suas bases junto aos parentes do Extremo Sul, os Hãhãhã fariam a primeira das grandes retomadas de sua história*" (Sampaio, 2000). Ato contínuo, os Hãhãhã recorreram à justiça através da interposição da ação de nulidade de títulos que só trinta anos depois lhes garantiria o pleno reconhecimento da posse indígena sobre toda a área da antiga Reserva Indígena Paraguaçu-Caramuru, hoje a T.I. homônima.

Para os Pataxó, os anos 1980 também revelariam um caminho, de caráter judicial, para a resolução de seus problemas fundiários, igualmente caracterizado pela morosidade e os obstáculos reservados às demandas judiciais dos povos indígenas no Brasil. Em Barra Velha, a FUNAI hesitava em enfrentar o IBAMA e questionar a legitimidade do parque, estabelecido sobre área de ocupação tradicional indígena. Através de um novo acordo entre os dois órgãos federais, foi superposta, ao longo do limite norte do Parque, a demarcação de uma estreita faixa de 8.600ha para os Pataxó. Paralelamente, em Coroa Vermelha, o relatório elaborado pelo Grupo Técnico constituído pela FUNAI em 1985 reconhecia a anterioridade da ocupação indígena na área -- agora agressivamente invadida por empresas imobiliárias -- e propunha os limites para a demarcação, mas não foi acolhido pelo grupo interministerial que deliberava sobre assuntos indígenas antes da constituição de 1988. Uma nova tentativa de regularização, em 1992, esbarraria, desta vez, nas pressões exercidas pela Prefeitura e imobiliárias de Santa Cruz Cabralia, com o apoio da FUNAI regional, no esforço de convencer os índios e suas lideranças a aceitarem suas propostas de cessão de pequenos lotes individuais às famílias Pataxó, situação que fomentou a acentuada cisão daquela comunidade.

A essa altura, Ipê, líder atuante em Coroa Vermelha, começa a promover reuniões em torno de uma "Associação dos Pataxó Sem Terra" que, em 1993, ocupa uma área dentro da Fazenda Santo Amaro, cujo pretense proprietário havia sido responsável pela expulsão de famílias indígenas do local anos antes, e vinha, ainda, constringendo, agressivamente, a última residente indígena a abandonar sua casa. O grupo permaneceu na ocupação por poucas semanas. Apesar do envio de técnicos da FUNAI para o local e da elaboração do relatório que reconhecia a legitimidade do pleito

---

<sup>18</sup> Significativamente, o termo 'parente' pode ser empregado, tanto entre os Pataxó quanto outros povos indígenas estabelecidos nas regiões nordeste e leste, para referir, de maneira abrangente, a todos os povos indígenas, entendidos como aliados preferenciais.

indígena, o processo de identificação da área não chegou, ainda desta vez, a ser iniciado. O juiz local concedeu, prontamente, reintegração de posse em favor do fazendeiro ocupante da área, o que resultou na expulsão das famílias indígenas e na destruição dos barracos que haviam sido levantados na área ocupada -- hoje parte do remanescente florestal da T.I. Aldeia Velha.

A ocupação mal sucedida da Aldeia Velha, em 1993, foi a primeira ação de retomada promovida pelos Pataxó no extremo sul baiano. A comparação com a retomada de 1998 que, por fim, se consolidou e deu início à atual comunidade de Aldeia Velha, é reveladora dos novos elementos incorporados à estratégia dos Pataxó na reconstituição do seu território. Entre uma e outra, assistiríamos ao amadurecimento dessa estratégia em experiências que foram definidoras para o movimento indígena na região. Em Coroa Vermelha, o alarde governamental em torno das comemorações pelo quinto centenário do país, já se fazia sentir pelo menos desde 1994, quando o Ministério da Cultura acolheu o projeto do MADE – Museu Aberto do Descobrimento. Este projeto previa um complexo de instalações, sob a denominação de "Memorial do Encontro", no território indígena, e, conseqüentemente, a remoção da comunidade. A necessidade de uma resposta conjunta e articulada à ameaça representada pelo projeto oficial fez com que os Pataxó iniciassem "*uma verdadeira campanha organizada pela recuperação de suas terras*" (Sampaio, 2000).

Nesse ínterim, o enfrentamento das questões fundiárias pelos dois povos Pataxó viria a ser enfrentada de maneira mais articulada com a criação do Conselho de Caciques Pataxó. No mesmo ano da primeira ocupação da Aldeia Velha, os Pataxó Hãhãhã também haviam empreendido uma ação de retomada e foram, igualmente, expulsos por força policial, mas sem ordem judicial. Em abril de 1997, lideranças daquele povo se encontravam na capital federal em busca de decisão da justiça que garantisse aos índios reingressar, em segurança, na posse das cinco fazendas ocupadas em 1993. Entre eles estava Galdino, cujo trágico assassinato, por jovens filhos da elite local, em Brasília, provocou grande comoção nacional. O enterro de Galdino, que contou com a presença de autoridades e a cobertura da mídia, daria ensejo à imediata ocupação daquelas fazendas. Em outubro seguinte, teria lugar decisão judicial favorável à permanência dos índios nesta área retomada.

Em Coroa Vermelha, desde a aprovação do relatório de identificação desta T.I., a Comissão Interministerial responsável pelas comemorações do quinto centenário passou a envidar esforços no sentido de negociar com a comunidade indígena, levando a presidência da FUNAI a protelar a demarcação. A atuação dos indígenas, entretanto, exigiria do órgão maior agilidade. Mobilizados contra o agressivo desmatamento perpetrado por uma imobiliária invasora da Mata da Jaqueira, em Coroa Vermelha, índios pataxós de várias aldeias se mobilizariam, em outubro de 1997, para uma nova ação de retomada que levaria o órgão a dar início à demarcação no final daquele ano. Os

trabalhos de demarcação em Coroa Vermelha, por sua vez, impulsionariam a FUNAI a aviventar os limites da T.I. Mata Medonha, já regularizada, e iniciar a demarcação da T.I. Águas Belas, intrusada por assentamento do INCRA, ambas no território pataxó. Isso viria consolidar

*"uma estratégia que as duas experiências [na Caramuru e na Coroa Vermelha] haviam revelado ser muito eficaz: a ação conjunta de pataxós de todas as aldeias atacando um caso de cada vez, com ênfase nas retomadas, imediatamente seguidas de ações judiciais de manutenção de posse e de recurso ao Ministério Público [...] que fundamentassem os pleitos territoriais em jogo e impulsionassem a FUNAI a deflagrar ou retomar os processos administrativos de regularização das terras."*  
(Sampaio, 2000)

Desse modo, por ocasião da segunda ação de retomada da Aldeia Velha, em 1998, os Pataxó se encontravam em um momento qualitativamente diverso daquele de sua primeira investida sobre a área. Uma reunião do Conselho de Caciques Pataxó seria convocada, em março de 1998, na localidade do Santo Amaro, de onde haviam sido expulsos os "índios desaldeados" cinco anos antes. A reunião delibera pela ocupação da área. O fazendeiro obteve, novamente, ação de reintegração de posse acolhida pelo juiz local, mas os Pataxó estavam, então, melhor amparados legalmente, e a Justiça Federal acolheu ação do Ministério Público Federal alegando a incompetência da Justiça comum em se tratando de interesse fundiário indígena. No mês seguinte foi criado o Grupo Técnico para identificação e delimitação da T.I. Aldeia Velha e também para a redefinição de limites da T.I. Imbiriba, cujo processo se encontrava paralisado.

Crescentemente fortalecidos, os Pataxó empreenderiam, em sequência, novas conquistas, em decorrência de perceberem a oportunidade de enfrentar mais diretamente impasses históricos. Assim, em abril de 1999, o Conselho de Caciques se reuniria na aldeia Boca da Mata, dentro da T.I. Barra Velha e próxima à sede administrativa do Parque Nacional do Monte Pascoal, cuja direção garantiu que a reunião fosse fortemente vigiada pela Polícia Federal. Em junho, a Procuradoria da República em Ilhéus dirige "recomendação legal" à FUNAI, exigindo solução imediata para a presença do Parque no interior das terras tradicionalmente ocupadas pelos Pataxó e a revisão dos limites da T.I. Barra Velha. As circunstâncias se revelam mais favoráveis à ação dos índios que realizam nova reunião em agosto, novamente em Boca da Mata, desta vez contando com consultores enviados pelo IBAMA para dialogar com os líderes indígenas. No último dia do encontro, os Pataxó empreenderiam a retomada do Monte Pascoal, ocupando a sede do parque e o topo do monte. Este acontecimento se revestiu de grande significação para eles, e é festejado

anualmente pelos indígenas em 19 de agosto. Por fim, o IBAMA opta por suspender a execução de reintegração de posse da área, sinalizando uma mudança em sua postura quanto ao reconhecimento do direito indígena de ocupação tradicional da área. Ainda assim, a situação ainda não se encontra plenamente resolvida, pois embora o Relatório Circunstanciado de Identificação da denominada Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal<sup>19</sup> já tenha sido publicado no Diário Oficial da União, não teve consequências práticas, i.e.: a demarcação aguarda, ainda, posição do Ministério da Justiça.

Ao final deste processo de conquistas e retomadas, a situação é a que segue: a TI Barra Velha do Monte Pascoal terá – aguarda, presentemente, a portaria ministerial declaratória -- uma área de 52.748 hectares, abrangendo as aldeias Barra Velha, Boca da Mata, Meio da Mata, Guaxuma, Trevo do Parque, Pé do Monte, Aldeia Nova, Águas Belas, Corumbauzinho, Craveiro, Cassiana e Bugigão. Essas doze aldeias estão distribuídas no entorno do Monte Pascoal. O limite sul da TI Barra Velha, cujo relatório não foi ainda publicado no Diário Oficial da União, encontrarse-ia no extremo norte da proposta da TI Cahy/Pequi (Comuruxatiba), no que atenderia à reivindicação indígena de reuni-las em um território único, entre os municípios de Prado e Porto Seguro<sup>20</sup>. Mais ao norte, as aldeias Coroa Vermelha, Imbiriba, Aldeia Velha e Mata Medonha, cada uma em sua T.I. homônima, completam o território Pataxó no estado da Bahia, formando, em conjunto, um território não contínuo, atravessado pelo contexto regional rural e urbano.

No estado de Minas Gerais, os Pataxó vivem em sete comunidades, das quais quatro -- Sede, Imbiruçu, Retirinho e Alto das Posses – estão localizadas na Terra Indígena Fazenda Guarani, município de Carmésia; Muã Mimatxí, em um imóvel cedido à Funai pelo Serviço de Patrimônio da União, no município de Itapeçerica; Jundiba/Cinta Vermelha, no município de Araçuaí, também habitada pelos Pankararu; e Jeru Tukumã, em Açucena (Carvalho & Miranda, 2013).

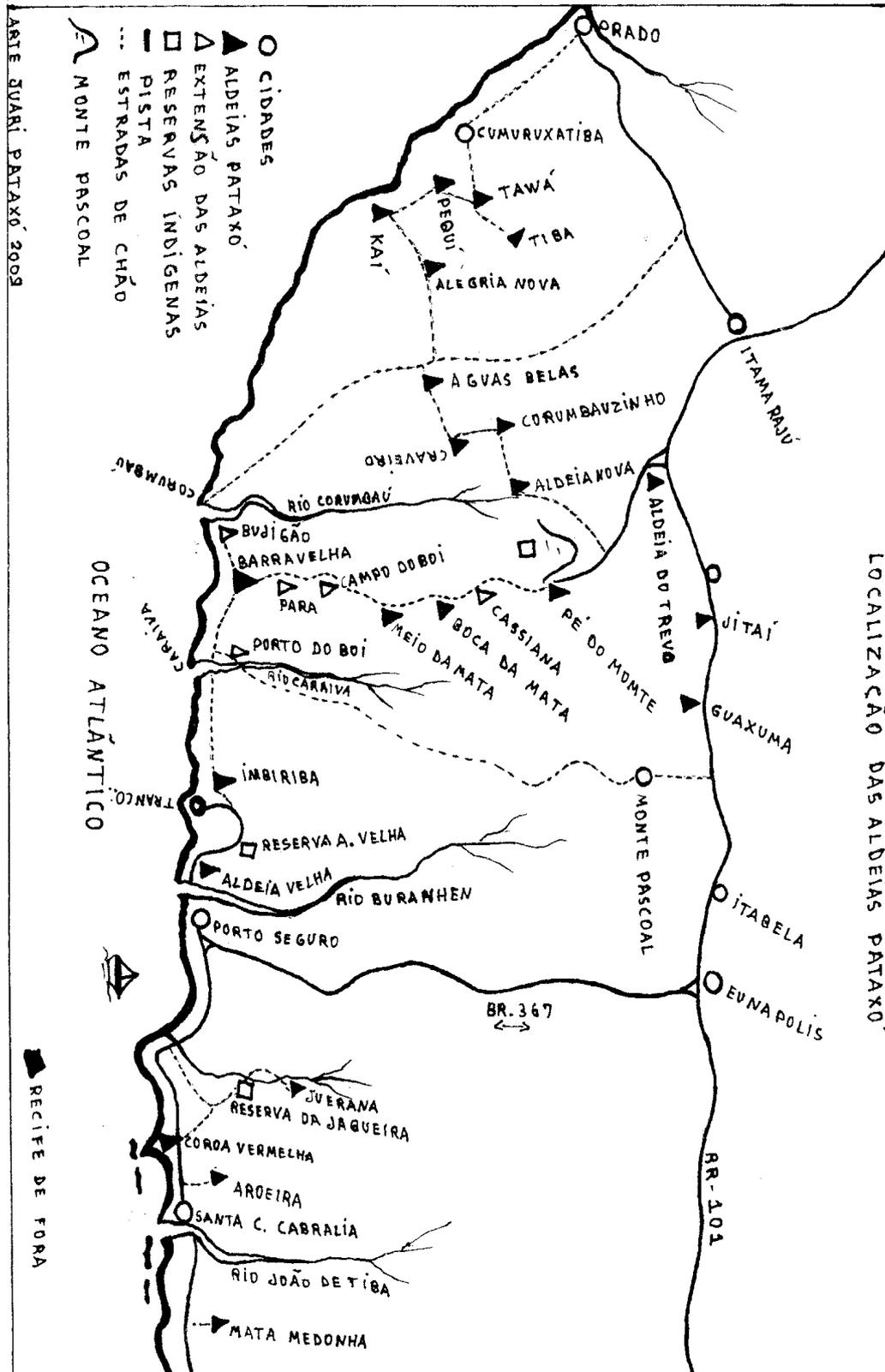
Em cada uma das aldeias retomadas, os Pataxó seguiriam enfrentando agressões aos seus direitos territoriais, como os desdobramentos das negociações e as pressões em torno das festividades do quinto centenário, em Coroa Vermelha, tão bem demonstrariam<sup>21</sup>. Entretanto, o que pretendo reter, aqui, é consequência de uma visão de conjunto dessa série de acontecimentos que definiram o desenho atual do território Pataxó. A retomada da Aldeia Velha é parte de um movimento mais amplo de reconstituição territorial indígena, em sua fase decisiva na segunda metade dos anos noventa. Seu posicionamento no cenário da "marcha das retomadas" representa, assim, o primeiro passo no longo processo que conduz esta aldeia a vincular-se, definitivamente, a

<sup>19</sup> Processo Administrativo nº 082620.002556/82 – Funai, relatório aprovado em Despacho de nº 04, Presidente substituto, de 27 de fevereiro de 2008, publicado no Diário Oficial da União em 29 de fevereiro do mesmo ano.

<sup>20</sup> Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da TI Barra Velha, 2008 apud Carvalho & Miranda, 2013

<sup>21</sup> Para mais detalhes, remeto o leitor a Sampaio (2000) e Cesar (2011)

outras aldeias pataxós. Seguindo por este caminho, veremos este vínculo ser constantemente atualizado, entre outras coisas, pelo movimento de afirmação cultural e pela rede de parentesco posta em movimento na circulação dos indígenas entre as aldeias.



Mapa *Localização das Aldeias Pataxó*, de Juari Pataxó, 2009 *apud* Miranda, 2009

## 1.2 Os "índios desaldeados"

*“Nossa aldeia é diferenciada, foi formada por índio não aldeado.”*

No entorno da área que hoje corresponde à Aldeia Velha, viviam, anos atrás, algumas das famílias hoje ali estabelecidas. Isso inclui a localidade do "Projeto"<sup>22</sup>, a Japara, o Rio da Barra e o próprio Santo Amaro, onde a aldeia seria, por fim, implantada. Em constante interação com a população regional, eles viviam, em geral, em situação de vulnerabilidade social e de insegurança quanto à posse da terra que, entre outras razões, determinavam uma ocupação inconstante. Era comum que essas famílias circulassem entre tais locais, as cidades próximas e o próprio Arraial d'Ajuda -- condição sempre enfatizada pelos índios, de um modo muito próprio, e que em pouco tempo começa a soar familiar quando se está entre eles: *"pai não parava em um lugar só"*, ou *"o índio anda muito, mesmo!"*. Da parte dos não indígenas, o reconhecimento de que eles eram índios expressava uma relação de desconfiança, com a marca característica das relações interétnicas tal como descrita pelos Pataxó, i.e., a “cisma”. Também fazem parte desse quadro as famílias indígenas estabelecidas nos bairros ou no centro do Arraial d'Ajuda. Foi a partir desse contexto disperso e fragmentário que Ipê reuniu o grupo que formaria a Aldeia Velha, e que se viu, assim, articulado a uma ampla rede indígena politicamente mobilizada. Ipê contou, na época, com a importante parceria de Adelaide, sua prima<sup>23</sup>. Assim como ele, Adelaide nasceu na região de Monte Pascoal, nas proximidades do rio Caraíva, e sua família se transferiu para o Arraial d'Ajuda quando ela ainda era criança. Como Ipê não tinha familiaridade com a escrita, era ela quem recolhia os nomes dos indígenas que viviam no arraial, visitando-os nas áreas adjacentes, como também no centro do distrito e no "bairro novo". Esse último crescia com a chegada dos moradores que deixavam o centro, que se tornaria, cada vez mais, uma área comercial voltada para o atendimento da crescente demanda turística.

Os relatos dos índios que residiram na área central do Arraial d'Ajuda indicam que o lugar onde se concentravam as casas dos índios, a chamada "rua da Lapinha" ou "rua de baixo", era "mais humilde" em relação à "rua de cima", com cujos moradores guardavam uma relação de proximidade e de concorrência. Pelo menos desde o final dos anos sessenta, o lugar vinha atraindo famílias indígenas, sobretudo de Barra Velha e adjacências<sup>24</sup>. O acesso à posse legítima de pequenos lotes de

<sup>22</sup> O lugar tem esse nome desde que ali foi desenvolvido um projeto de assentamento rural chamado Projeto Vale Verde, vizinho ao povoado homônimo.

<sup>23</sup> Depois de um sério desentendimento entre Adelaide e Ipê, ela deixou a aldeia e hoje vive no Arraial d'Ajuda.

<sup>24</sup> Mas também da Imbiriba, de Vale Verde, e mesmo Pataxó Hãhãhã.

terra era, então, facultado com a mediação do administrador local. É comum ouvir-se, entre os índios, que nesse tempo, "o Arraial não tinha valor", se apresentando como uma alternativa interessante para famílias que vinham enfrentando, já havia alguns anos, diferentes formas de pressão em seus lugares de origem: conflitos com grileiros, ou com o Parque Nacional do Monte Pascoal, pela posse da terra; dificuldades com a produção agrícola ou com o acesso ao mercado para venda do excedente; e mesmo repressão policial, como no episódio de 1951. Além do acesso facilitado à terra, o local oferecia algumas possibilidades de trabalho, embora costumem enfatizar que antigamente era mais difícil achar "emprego certo" (i.e.: contratos estáveis de trabalho), o que é mais comum hoje. Caça e coleta eram também atividades importantes para índios e para não índios, obstadas apenas ocasionalmente, por ocasião das "rixas", especialmente entre jovens, que podiam ter como móvel principal ou secundário o acesso a algumas áreas de mata privilegiadas. A coleta de mangaba e de caju, por exemplo, era uma alternativa importante para essas famílias, e era comum que crianças fossem vender em Porto Seguro as frutas recolhidas ali. Muitos dos índios que viviam no arraial também catavam mariscos para complementar a alimentação, inclusive na beira do rio Buranhém, cujo acesso era dificultado pelo fazendeiro que ocupava a fazenda Santo Amaro. Por esta razão, a família de Dona Dió, índia que vivia naquela localidade, à beira do rio, era conhecida pelos índios pataxós que viviam no centro e mantinham relações amigáveis, especialmente entre os mais jovens, que se divertiam juntos enquanto pescavam e mariscavam. Estas e outras relações de solidariedade mútua mostrariam seu potencial político por ocasião da articulação pela retomada da Aldeia Velha, quando a família de Dió, originária de Vale Verde<sup>25</sup>, conforme as indicações, teria uma importância fundamental na luta dos "Pataxó sem terra" do Arraial d'Ajuda, reiterando, hoje, entre seus herdeiros, a histórica solidariedade entre os índios das antigas vilas de Porto Seguro, muitos dos quais teriam sido aldeados em Barra Velha quando de sua criação no século XIX. Atualmente, os filhos de Hilda e Dió recorrem ao testemunho de outras famílias na Aldeia Velha para contar sua longa história de permanência naquele território; como as famílias de Maria das Neves e de Maria d'Ajuda que viviam na vizinhança -- "*D'Ajuda era vizinha, ela sabe!*" -- ou a família de Bergue e Rosa (dona Nair), que foi expulsa do Santo Amaro antes da retomada, mostrando, na persistência de relações de amizade e solidariedade étnica, a continuidade

---

<sup>25</sup> Eu não tive oportunidade de explorar melhor esta informação junto aos próprios filhos e netos de Dió (já falecida), pois localizei esta referência depois de ter realizado meu trabalho de campo. O *Resumo do Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da TI Aldeia Velha* (Sotto-Maior e Paula, 2008) afirma que o grupo que se mobilizou para retomar a Aldeia Velha era parcialmente composto por famílias indígenas oriundas de Vale Verde, "*sua influência numérica sobre a população da T.I. Aldeia Velha é limitada à extensão do parentesco direto com aquelas famílias que já mantinham residência da terra indígena. A parentela da matriarca deste grupo, Dona Dió, já constitui parcela significativa da população de Aldeia Velha.*". Além disso, Grunewald (1999) conta que o antropólogo Mascarenhas recolheu um depoimento de dona Dió sobre Vale Verde, reputando sua origem àquele lugar. Ver citação na introdução deste trabalho.

entre o antigo Santo Amaro e a atual Aldeia Velha.

O Arraial d'Ajuda já era uma referência para aquelas famílias antes do seu estabelecimento no local, e assim continuou sendo para seus parentes que permaneceram, sobretudo, na região de Barra Velha e Monte Pascoal. Anualmente, a festa de Nossa Senhora d'Ajuda, em agosto, ensejava a vinda de muitas famílias indígenas para aquele distrito e realização de trocas econômicas. Segundo Carvalho (2008, p.42), o lugar também era procurado, na década de 1970, por "*índios afetados por casos de irradiação ou manifestação de encantados que buscavam um curador famoso ali residente*". Produtos agrícolas, farinha, tapioca, e também "bolo de puba", criação animal e peixe seco, por exemplo, eram trazidos de Barra Velha e podiam ser vendidos, ou trocados por óleo de soja, querosene, carne de charque, fumo e roupas. As casas na rua da lapinha, assim, logo se tornariam importantes pontos de apoio para esses parentes. Entre eles, as famílias estabelecidas no Arraial d'Ajuda eram reconhecidas como estando em melhores condições e essas, reciprocamente, assumiam o papel de "ajudantes" dos parentes, "*que a gente sabia a dificuldade que era lá [em Barra Velha]*". Mais intensas por ocasião das festas de agosto, as visitas de parentes indígenas se estendiam ao longo do ano, muitas vezes em busca de trabalho, ora por um curto período, ora por alguns anos, ora definitivamente. Cada nova família ali estabelecida podia hospedar um outro parente que, definitivamente estabelecido em uma nova casa, trazia sua própria família.

Lugar dos "mais humildes", ou dos "mais fracos", com suas casas simples de taipa, a rua da lapinha, para os outros moradores do Arraial d'Ajuda, era o lugar dos "caboclos", termo que, segundo uma liderança atual na Aldeia Velha, tinha conotação ofensiva: "*caboco era o mesmo que bicho*" -- mas deveria ser, ainda assim, um vocativo usual entre os índios, como o é ainda hoje em Aldeia Velha. Ouvei, de dois moradores do Arraial d'Ajuda, que os antigos moradores da rua da lapinha vieram de Barra Velha e que seus filhos vivem hoje em Aldeia Velha; um deles afirmou que os índios, naquela época, queriam colocar os seus filhos na escola. Ele confessou, ainda, que surrupiava as pequenas toras de madeira que cercavam os quintais dos índios e que eram usadas como lenha em sua casa, sem que a sua mãe reparasse a procedência. Forrós e carurus reuniam índios e não índios nas casas da rua da lapinha para festejar São Cosme e São Damião ou São Braz.

Mas, se houve um tempo em que "o Arraial não tinha valor", a urbanização e o crescimento do turismo transformaram o centro do distrito em uma área comercial destinada ao público "de fora". Com isso, os antigos moradores foram se afastando para os novos bairros abertos na periferia do Arraial, substituindo, gradativamente, a área de mata que garantia o acesso a uma fonte complementar de alimentação e de renda. A antiga rua da lapinha faz parte, agora, dessa área comercial no centro do Arraial d'Ajuda, e a velha "rua de cima", hoje rua da "Broadway", abriga lojas de apelo turístico, reservando um pequeno espaço, numa esquina com a praça central, para a

disposição de artesanato indígena à venda, sobretudo por famílias de Aldeia Velha, mas também de Coroa Vermelha. De certo modo, a experiência com a 'perda' do Arraial d'Ajuda também tem orientado, hoje, os índios na forma como procuram gerir o espaço da aldeia. Ângelo, índio residente em Aldeia Velha, professor da escola indígena e vendedor de artesanato, contou-me que cresceu no centro do arraial. Mostrando algumas fotos antigas, ele declara: "*esse era o nosso arraial, o meu arraial*", onde todos se conheciam. Refletindo sobre as significativas e recentes mudanças na paisagem urbana do lugar, ele argumenta que "*essa transformação foi muito rápida no Arraial d'Ajuda, e a Aldeia Velha, ela não vai ser diferente se você não tiver noção administrativa daqui, entendeu?*". Nesse sentido, a elaboração, em 2009, de um "Regime Interno" da comunidade, regulamentador, entre outras questões, do casamento com não índios, da construção de templos religiosos cristãos, do engajamento comunitário no movimento de fortalecimento cultural e da cessão de terrenos dentro da aldeia, ilustra bem o universo das preocupações "administrativas" na Aldeia Velha.

A continuidade, a longo prazo, entre essas duas experiências distintas de território foi expressa nos seguintes termos por Paty, cujo pai veio de Barra Velha nos anos sessenta -- ambos vivem hoje em Aldeia Velha:

*"Essa turma toda acabou ficando. Ninguém morava no Arraial. Entendeu? Então depois começou... O Arraial d'Ajuda sempre teve festa. O índio, aonde ele vê melhora ele quer ir! [...] Que lá era muito difícil a vida, em Barra Velha, muito difícil. E acabou ficando por aí, meu avô mesmo, veio pra aí. Começou ter as coisinhas deles, entendeu? Que era terra fora da aldeia. [...] Aí vem pro Arraial d'Ajuda, ganha uma terra boa pra plantar, pra ficar ali com a família. Até hoje, tem vários índio que quer vir morar na Aldeia Velha, tem muitos índio vindo pra Aldeia Velha, de Barra Velha. Por que? Aqui todo dia tem caiãbá [dinheiro]. Todo dia o índio vai na praia tem o caiãbá, tá sempre diretamente com o turista "*

O relato expressa o reconhecimento de uma continuidade entre o movimento de saída dessas famílias de seus locais de origem, notadamente da região de Barra Velha, em direção ao Arraial d'Ajuda, em busca de melhores condições de existência, e o atual contexto de crescimento da Aldeia Velha, conduzindo-nos a um aspecto interessante dessa história. Há evidências de que a retomada e a consolidação da aldeia convertem um movimento que era de saída em um movimento interno ao território. Este pode ser o sentido mesmo da criação da aldeia, ou seja, tornar a mobilidade, no espaço desigual daquela região, parte de um processo sob o controle indígena, não comportando

mais uma situação dispersiva. Este controle traduz-se tanto na gestão do espaço interno à aldeia como na ênfase de adesão ao projeto político e cultural pataxó, que acompanha a chegada das novas famílias ao local, especialmente aquelas oriundas da cidade, com o "costume de fora". Estas são questões referidas a uma tensão entre o exterior e o interior, e administrada através de dispositivos como o "regime interno" mencionado acima, e um quadro mais sutil de disposições morais que se espera sejam incorporadas por todos.

### **1.3 Ipê: "O trabalho ensina"**

Ipê seria o primeiro cacique da Aldeia Velha. Antes mesmo da retomada, o seu papel como articulador dos "índios desaldeados" lhe garantiu esse reconhecimento por parte de seus aliados. Ele vinha localizando famílias indígenas na região e no Arraial d'Ajuda desde 1990. Para isso, Ipê teria usado de suas relações próximas com os índios estabelecidos no arraial, mas também precisou realizar uma "pesquisa", como destaca o documento em que o grupo liderado por ele informa à Funai, em 23 de maio de 1993, a ocupação "[d]esta área por nome *Aldeia Velha*." Nele, os índios afirmam que vinham se reunindo para tratar do assunto, pois "*um ano atrás o cacique ipê, fez pesquisa e descobriu uma área de terra tradicional, que já era de índios a muitos anos*" [sic]. Ipê foi entrevistado por Grunewald em 1997, um ano antes da ação de retomada que consolidaria a ocupação definitiva da aldeia. O líder já tinha um discurso muito seguro, dizendo que "*lá se dá o nome de Aldeia Velha, o nome já tá feito na ideia da comunidade*". Grunewald (1999) destaca que os "índios desaldeados" liderados por Ipê "*já o consideravam cacique antes mesmo da conquista da terra*". O projeto já tinha, inclusive, o seu desenho esboçado e Ipê chegou a desenhar, para o pesquisador, em 1997, um croqui de como queria a aldeia. Ele era uma liderança indígena atuante em Coroa Vermelha, ao lado de seu primo Itambé, líder de um dos dois grandes grupos de famílias em que se dividia a comunidade pataxó em Coroa Vermelha.

A Aldeia Velha, enquanto fato político, é anterior à definitiva ocupação da fazenda Santo Amaro, já que a articulação dos índios precedeu, necessariamente, a própria escolha do local onde seria estabelecida a aldeia. "*Primeiramente eu fiz a pesquisa com as famílias indígenas, depois eu fiz a pesquisa com a terra*", contou Ipê, em entrevista<sup>26</sup>. Neste sentido, a parceria de Ipê com a família de Dona Dió foi decisiva. Esta senhora e o seu filho mais novo eram os únicos indígenas que ainda viviam na área correspondente, então, à Fazenda Santo Amaro, cuja propriedade era

<sup>26</sup> O emprego, tão particular, do termo "pesquisa" me chamou a atenção quando recolhi este relato de Ipê em janeiro de 2011. Também em 1997 Ipê declarou ao antropólogo Grunewald que "*ele mesmo fez a "pesquisa" das famílias indígenas que moravam na fazenda antes dos brancos, contou trinta e cinco famílias (ou duzentas e trinta e duas pessoas) de "índios desaldeados" (maioria de Juacema e Vale Verde)*".

reclamada por Eduardo, não índio. Dió teve seus dez filhos naquele local, mas quase toda a família havia se afastado dali desde a chegada de Eduardo, que os constrangeu a abandonar casas e plantações através de ameaças, proibições e sabotagem da produção (Conceição, 2003). Situação semelhante à de outras famílias indígenas, algumas das quais foram listadas na carta de maio de 1993. Parte dos filhos de Dió haviam, simplesmente, atravessado o rio Buranhém e construído suas casas do outro lado, em Porto Seguro, na localidade chamada "Campinho", que não apresentava condições de subsistência equivalentes à residência anterior. Em Santo Amaro, antes de terem suas atividades constrangidas pelo fazendeiro invasor, além da pesca e da mariscagem, eles extraíam dendê para produção e venda do azeite – que Dió costumava comercializar no arraial. Além disso, plantavam para o consumo doméstico e produziam, para venda, tijolos com o barro extraído no local. Na retomada de 1998, os índios ocuparam a área a partir do local onde morava dona Dió, às margens do Buranhém, onde permaneceram por oito meses. Após esse período, estabeleceram-se em uma área de mata que, hoje, é parte do remanescente florestal pertencente à TI Aldeia Velha – local da primeira ação de retomada, cinco anos antes. Em novembro de 1999 os índios adentraram, em silêncio, durante uma madrugada, a sede da fazenda e expulsaram o fazendeiro invasor.

Ipê nasceu em 1956, na região do Monte Pascoal, a "*mais ou menos uns trinta quilômetros de rio*" do povoado de Caraíva, onde sua família vendia parte da produção agrícola. A família não tinha registro de propriedade da terra, situação que compartilhava com outros vizinhos indígenas. Como Ipê afirma, "*o pessoal não tinha conhecimento na lei*", estando, assim, vulnerável ao assédio de grileiros. Ele foi o primeiro a deixar a casa dos pais, estabelecendo-se no Arraial d'Ajuda aos catorze anos, na casa de um tio. Dois anos mais tarde, já havia conseguido registrar a posse de um pequeno lote (quatro metros de lado) sob a jurisdição da municipalidade de Porto Seguro, através da mediação do administrador local. Ipê explica que, naquele período, muitas famílias deixaram a região do Monte Pascoal; enquanto isso, o Arraial d'Ajuda

*"era tipo uma sesmaria de mata, né? Tinha muita mata aqui [...] alguém chegava lá, fazia sua casa, ninguém falava nada [...] vez já tinha um parente que morava aqui, ficava envolvido por aqui [...] foi se reunindo".*

Terminada a construção de uma casa de taipa naquele lote de terra, Ipê trouxe para morar no Arraial d'Ajuda toda a sua família de orientação, que vinha sofrendo ameaças de um grileiro. Seus pais viveriam ali até o fim de suas vidas, mas ele e os irmãos continuaram buscando novas oportunidades de trabalho, na região e mesmo em outros estados. Ipê foi viver em Itabela, cidade vizinha a Porto Seguro, onde se casou e teve seus filhos. Anos mais tarde, seu primo Itambé o

convidou para morar na aldeia Coroa Vermelha. Desde os primeiros anos de sua ocupação, a partir dos anos setenta, a introdução de novas famílias indígenas em Coroa Vermelha vinha se dando através de vínculos com um de seus dois primeiros ocupantes, i.e., Itambé e Chico Índio (também chamado Chico Branco), rivais políticos. Para Ipê, *"como Itambé chegou de primeiro ali, ele foi segurando, praquilo se tornar uma aldeia documentada"*. Apesar da eleição de um cacique único que se pretendia "neutro", em 1985, a cisão política entre os aliados de Itambé e os de Chico persistiu longamente. Ipê fez sua introdução e preparação no movimento indígena naquele contexto de reivindicação pelo reconhecimento e demarcação de Coroa Vermelha. Aliado a seu primo, Ipê assumiu o papel de liderança na aldeia, como ficou registrado em notícia veiculada pelo Boletim da ANAÍ n.10 /11 (Janeiro/Junho 1993), na qual o "capitão Itambé" e o "líder Ipê" declaram sua preocupação com a contínua invasão perpetrada pela imobiliária Centauro na Aldeia Coroa Vermelha, então liderada pelo cacique eleito Benedito. A experiência em Coroa Vermelha foi determinante para Ipê, abrindo-lhe uma nova perspectiva:

*"Aí que fez eu me envolver também na questão indígena. Por que, vez a gente tá de fora do trabalho, a gente não tá sabendo de nada, mas quando a gente começa a entrar envolvendo no trabalho, a gente vê. A gente descobre muita coisa, e a gente aprende também muita coisa. Aí que começou eu me envolver. Aí... aquilo me tocou também, né? Me tocou que, geralmente, esses índios daqui [do Arraial d'Ajuda] precisavam de apoio também, porque vivia aí, né? Eu conhecia muito bem a situação de todos, aí eu comecei a me envolver nessa questão"*

Em certo sentido, entretanto, ele se colocou em uma contracorrente dentro daquele movimento. Logo que cheguei em Aldeia Velha, ouvi que aquela era uma aldeia diferente das outras porque Ipê "não chamou índio de aldeia, chamou índio da cidade". Isso contrastaria com outras experiências de retomada de terras entre os Pataxó, em que os aliados são convocados, inicialmente, em outras aldeias. Ipê explica que procedeu assim, entre outras razões, *"pra não ter problema com os caciques"*:

*"Eu fui formar uma aldeia, que tava esquecida, uma terra que tava esquecida, e os índios que tava esquecido. E já por esse motivo mesmo que eu não quis ocupar índio de aldeia nenhuma pra trazer pra Aldeia Velha. Por quê? Porque foi o seguinte, eu por mim me toquei, se eu fosse tirar índio de Coroa Vermelha, índio de Barra Velha, índio de Mata Medonha, índio de Imbiriba, quer dizer, eu ia sentir assim, que eu*

*tava tirando os índios das outras aldeias pra formar uma aldeia pra mim, e o meu interesse não era esse."*

Tudo indica que Ipê buscava, também, um espaço onde pudesse exercer mais livremente a sua vocação política. Eu o conheci três anos depois de sua renúncia do cargo de cacique, e isso pode ter influenciado a minha leitura sobre ele. Muito franco, ele sempre se colocava à parte das atuais tensões na política Pataxó, tanto as internas à Aldeia Velha como aquelas mais gerais, como alguém que já fez o seu *trabalho*. Esta posição determina fortemente o seu discurso e Ipê me falava sempre a partir de uma aparente posição de segura isenção, no que dizia respeito ao presente. Quando referia à sua participação no processo de demarcação em Coroa Vermelha, se descrevia como uma liderança à margem, de posição firme mas pouca voz. Em relação ao Conselho de Caciques dizia que sofreu duras críticas, uma vez que os caciques, em geral, não acreditavam em sua luta pela retomada da Aldeia Velha, e "*acharam até graça*" quando ele disse que tava "*fazendo um trabalho com os índios desaldeados*". Sabemos que o Conselho de Caciques Pataxó apoiou a retomada da Aldeia Velha em 1998. Ipê atribui esse acolhimento a uma intervenção de Manoel Santana, importante liderança Pataxó que era cacique de Boca da Mata e sogro do cacique que presidia o Conselho à época. Ele teria manifestado seu apoio a Ipê, mudando a disposição do Conselho em relação aos "índios desaldeados":

*"Manoel Santana falou assim: não, o Ipê tá certo, porque sabe o que a acontece?... Eu me lembro como hoje, ele falou assim: Quando existe um peixe que chama tainha... -- Tainha cê sabe o quê que é, né? A tainha é um peixe que dá no rio, em água doce, em água salgada, entonce eles só veve em grupo, esses peixe só veve em grupo, tem grupo aí de cem, duzentas tainha... - Aí Manoel Santana relatou, disse, ó: Quando existe uma tainha sozinha, desse tamanho, no rio ou no mar, é por causa que tem pai e mãe. -- Eu me lembro como hoje, falou pra eles: Porque quando existe esses índios que tão espalhado aí, é por que, geralmente, ele tá fazendo um trabalho correto, ele quer resgatar o que é nosso sangue. -- Aí começou falar: Olha, eu conheço a família dele, fulano, fulano e fulano. Conheço mãe, conheço pai e conheço a região toda. E nós tamos aqui, eu, da minha parte eu dou apoio pra ele, pra ele fazer o trabalho dele. [...] Se ele tá procurando o apoio de nós aqui, é porque geralmente existe índios pela região, e ele quer fazer um trabalho com esse pessoal"*

O termo *trabalho* tem, aqui, uma ênfase muito particular. Entre os Pataxó, é comum que esse

termo designe *ação política*. Assume, assim, uma carga moral e pretende desenhar um ideal de liderança: movido pelo desejo de "*fazer o trabalho*" e, por fim, amadurecido pelo próprio esforço, pois "*o trabalho ensina*". É esse o sentido em que Ipê o emprega, referindo-se à sua trajetória, ao legado positivo de sua atuação e a um certo estilo de liderança. Do outro lado do jogo político, aqueles que "*quiseram entrar no trabalho*" foram os primeiros aliados, aqueles que "*deram o peito à bala*" e tiveram coragem.

Morando e atuando em Coroa Vermelha, Ipê mantinha contato com as famílias indígenas que, como os seus pais, viviam no Arraial d'Ajuda, e começou a fazer reuniões com os índios que "*queriam o trabalho*" a partir de março de 1992. A primeira reunião dos "índios desaldeados" foi em um colégio no Arraial d'Ajuda, depois na casa de Pedro Borges, pai de Ipê e, por fim, elas passaram a se realizar na casa de Seu Áureo<sup>27</sup>. Ipê serviu como um mediador ativo entre os índios que viviam ali e o crescente movimento de afirmação identitária e reivindicação política e territorial pataxó, que tinha em Coroa Vermelha um dos seus principais centros de gravidade<sup>28</sup>. Ele é enfático ao afirmar que aqueles índios não tinham *conhecimento* dos seus direitos (eles não tinham "*conhecimento de aldeia*", "*conhecimento de comunidade*", "*porque vivia se espalhando pelo estado*"). Sem *conhecimento*, os índios no Arraial estavam tão vulneráveis quanto estavam os pais de Ipê em seu lugar de origem, onde suas terras foram tomadas sem que pudessem reclamar seus direitos (sem o "*conhecimento na lei*"). O desconhecimento também pode ser visto como fraqueza moral, sendo incompatível com o ideal pataxó que valoriza, presentemente, a demanda pelos direitos que a lei garante aos índios, a adesão à vida em comunidade e o engajamento na luta pela reconstrução do

<sup>27</sup> Seu Áureo vive até hoje em Aldeia Velha com sua família, foi vice cacique de Ipê e permanece sendo reconhecido como uma liderança no lugar.

<sup>28</sup> É interessante observarmos uma diferença significativa entre a formação da aldeia de Coroa Vermelha e da Aldeia Velha. Um morador dessa última me explicou que os índios desaldeados no Arraial d'Ajuda "era tudo muito salteado, um tinha parente, outro não tinha" enquanto em Coroa, desde sua formação, os índios estiveram melhor articulados, o que ele atribui a uma relação mais sistemática estabelecida com Barra Velha. Isso certamente está ligado ao fato de que o estabelecimento de novos moradores em Coroa implicava, desde o início, em uma parceria com um dos dois líderes indígenas ali estabelecidos, conformando uma comunidade política. Mas também podemos iluminar esta questão com uma observação de Sampaio (1996):

*"Boa parte dos importantes contingentes pataxós oriundos de Barra Velha que afluíram para a Coroa Vermelha em seus primórdios não vieram, contudo, diretamente daquela aldeia, mas sim de fazendas, cidades e povoados próximos, por onde tais contingentes perambularam, sobretudo a partir da implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal em 1960. Com a consolidação do núcleo original da Coroa Vermelha, em meados dos anos de 1970, ganha destaque um afluxo direto de Barra Velha, o que é significativo para que se dimensione o estreito vínculo ainda hoje prevalecente entre as duas aldeias."*

A centralidade política de Coroa Vermelha no atual cenário do território Pataxó deve algo à centralidade simbólica de Barra Velha, chamada "Aldeia Mãe". O fluxo entre aldeias é, portanto, um dado importante do desenvolvimento de uma nova ocupação indígena, fortalecida pelos vínculos de parentesco internos à nova aldeia e também por aqueles que ligam pontos diferentes do território. Os "índios desaldeados" do arraial não eram tão diferentes daquela população indígena oriunda de "fazendas, cidades e povoados próximos" que formou o núcleo inicial de Coroa Vermelha, mas a sua vinculação às aldeias Pataxó - em especial a Barra Velha e Coroa Vermelha - era politicamente frágil, fazendo da mediação de Ipê um ato político fundamental. Anos após o estabelecimento da Aldeia Velha na área retomada pelos "índios desaldeados", a crescente procura do lugar por índios pataxós de outras aldeias conforma, atualmente, os vínculos que ligam esta aldeia a todo o território Pataxó.

território. Daqueles que inicialmente se esquivaram de participar do movimento dos "índios desaldeados", Ipê diz que eles "*achavam que não ia dar certo porque não tinham conhecimento de viver em comunidade, mas aqueles que confiaram foi junto, foi feito o grupo e hoje tão aqui em Aldeia Velha*". A comunidade vizinha de Vale Verde, que não aderiu em conjunto ao movimento liderado por Ipê, é até hoje referida como uma comunidade de "índios brancos", com "outro costume" e que não "enfrentaram fazendeiro".

Concentrado em explicar aos índios que eles tinham *direitos*, Ipê fala de seu trabalho, também, como um trabalho de ensino, de convencimento, como reconhece uma moradora da Aldeia Velha: "*Ipê ensinou muitas pessoas aqui a se reconhecer como indígena*". Nesse contexto, o ator político se reconhece índio através da ação de retomada e da articulação que ela demandou. Este movimento tem caráter fundacional tanto a nível individual como social porque *vincula* as pessoas pela adesão ao projeto étnico e político. Para Ipê, o cacique deve oferecer "*trabalho*" para a comunidade com simplicidade, como quem oferece a sua própria comida. Ele evoca, assim, uma imagem de despojamento e solidariedade que tem grande força -- e uma ênfase particular (ver cap.3) -- na concepção dos Pataxó sobre as boas relações -- uma imagem, ademais, suficientemente eloquente para ser universalmente reconhecida. A articulação pela retomada tem, assim, um papel central na formação de uma comunidade política, fundada à base de uma relação de reciprocidade entre cacique e comunidade, capaz de tornar a relação com o território parte de uma relação social, e por isso passível de considerações morais.

Sigaud (1996) sustenta que as considerações de ordem moral implicadas no engajamento da reivindicação por direitos -- ou seja, motivações e compromissos que envolvem noções morais como "coragem", "gratidão", "confiança", "medo" e "vergonha" -- indicam quanto as demandas jurídicas podem dever ao jogo das relações entre indivíduos que ocupam posições diferentes no espaço social, envolvidos em relações de reciprocidade que apontam para outras normas, não circunscritas ao Direito, às quais os indivíduos estão referidos em suas relações sociais. Sigaud sinaliza para as considerações de ordem moral que acompanham a cobrança de direitos trabalhistas na região da zona da mata pernambucana. Aqueles que vão à justiça, "*orgulham-se de sua coragem de enfrentar os patrões e desqualificam os que não o fazem como se lhes faltasse força moral*" (p.363), ao passo que aqueles que recusam uma solução jurídica reivindicam a "gratidão" para com os patrões. Os dirigentes sindicais mediam o acesso dos trabalhadores ao Direito: esta mediação inaugura entre eles um ciclo de relações de troca. Mutuamente comprometidos, os trabalhadores reconhecem que estariam subjugados e alijados de seus direitos sem os dirigentes, enquanto estes reconhecem, em contrapartida, que podem "confiar" nestes trabalhadores, pois eles têm "coragem" e jamais os "decepcionam" durante as campanhas sindicais. O engajamento político dos

trabalhadores, naquele contexto, se inscreve, portanto, na lógica da dádiva e da retribuição.

Nesta perspectiva, argumento que a Aldeia Velha é percebida pelos Pataxó como sendo, ou devendo ser, fruto de um compromisso entre cacique e comunidade. Idealmente, o acesso à terra deve ser mediado pelo cacique. É a retomada que estabelece esse paradigma, mas existe uma expectativa de que esta relação se perpetue, também, com a chegada de novas famílias que devem "conseguir terreno", exclusivamente através da intercessão do cacique – o que nem sempre ocorre<sup>29</sup>. De certa forma, o caso de Aldeia Velha representa um caso extremo, já que o Arraial d'Ajuda não oferecia a possibilidade de celebração de um compromisso entre líder e liderados baseado no acesso à terra – possibilidade que a retomada, por fim, abriu. Se nos reportarmos ao caso de Coroa Vermelha, referido acima, veremos mais uma vez o surgimento de uma nova aldeia colocando a questão da lealdade a um líder que faz a mediação do acesso à terra -- naquele caso dois líderes que eram antagonistas. Tal como Itambé, que "*foi segurando, praquilo se tornar uma aldeia documentada*", Ipê obtém o compromisso dos "índios desaldeados" ao mediar o seu acesso ao Direito:

*"Assim que Eduardo disse que ia tirar a gente, então acabamos com toda as plantações. E ele não apareceu, começamos a plantar de novo . Quando as plantas já estavam quase maduras, ele veio com processo para eliminar os índios da área. Nós não tínhamos para onde ir, e tivemos que dormir na farinheira com fome e sede. [...] Pela manhã partimos para Porto Seguro, quando nós já estava mau de fome foi que o Eduardo chegou com uma micharia que [mal dava] para comprar uma casa muito menos um terreno. [...] Ficamos no terreno do irmão de Bergue, fizemos um barraco de lona para morar. Nós sobrevivíamos com a venda de esteira de tabua e de marisco do mangue. A estrada que a gente passava pro mangue ficava dentro da aldeia, um dia Bergue vinha do mangue e o Eduardo falou que se ele passasse outra vez, ia mandar a polícia prender ele. O nosso procurador (Ipê) chegou e procurou o direito de conseguirmos nossa terra de volta."*

Dona Nair, 2002 (Conceição (Paru), 2003. p.12)

<sup>29</sup> Veremos que, com o crescimento da aldeia, a mediação do cacique para "conseguir terreno" é cada vez mais dispensável, fragilizando o caráter de adesão política implicada na inserção de um novo morador na aldeia. Assim, em Aldeia Velha, o antigo crescimento era tomado como tendente a "fortalecer a aldeia" e o atual como problemático. Evidentemente, outros fatores também decisivos concorrem para esta leitura nativa do "problema" do crescimento da aldeia, como a sua própria limitação espacial.

#### 1.4 "Briga interna": parcerias políticas e seus limites

Bergue e Rosa (conhecida como Dona Nair) participaram das duas ações de retomada da Aldeia Velha. Eles haviam se estabelecido na fazenda Santo Amaro, nos anos setenta, mas foram compelidos a abandonar sua casa após as pressões do fazendeiro Eduardo para que deixassem o local. A numerosa família de Bergue e Rosa, hoje fixada em Aldeia Velha, goza, assim, de uma dupla precedência sobre os demais, já que habitava a área antes da retomada e esteve, ainda, entre as primeiras famílias que se aliaram a Ipê e "*enfrentaram fazendeiro*". Os descendentes de Dió e de sua irmã Hilda também reivindicam esta posição, inclusive porque Dió e um de seus filhos eram os únicos que ainda viviam em Santo Amaro logo antes da retomada. Recentemente, estas duas famílias se mostraram insatisfeitas com o atual cacique, Antônio, que vive na aldeia desde 2007, e propuseram um novo cacique, Caboquinho, filho de Bergue e Rosa. Foi realizada uma eleição, mas seu resultado foi cancelado por problemas na apuração.

Por ter sido recebido na aldeia por Antônio e lideranças a ele aliadas, tive certa dificuldade de acesso às primeiras famílias. Um de seus membros mais importantes foi muito pouco receptivo quando lhe procurei, pela primeira vez, para fazer uma entrevista. Descuidadamente, eu costumava adiantar para os moradores da aldeia, quando lhes era apresentado, que tinha interesse na história daquela retomada por ela ter sido a primeira empreendida pelos Pataxó no extremo sul da Bahia, o que costumava causar uma boa impressão, até então. Ele, porém, retrucou que a história da Aldeia Velha era muito boa, mas que não queria falar sobre isso porque acabava promovendo "quem chegou agora".

Bernard Bierbaum, em um resumo em português da sua dissertação defendida em 1989, descreve algumas mudanças então correntes no subsistema econômico pataxó, em uma comparação com aquele descrito por Carvalho, em 1977. Estava, então, em curso uma polarização do sistema econômico entre a agricultura e a venda do artesanato, com diminuição da importância da agricultura na maior parte das aldeias e crescimento complementar deste último, desenhando um quadro onde "*a dependência do meio ambiente natural decresce, enquanto que a do meio ambiente social brasileiro aumenta.*" O quadro refletia, também, um conjunto de transformações na territorialidade pataxó, poucos anos antes da retomada da Aldeia Velha, período que nos interessa especialmente. Tais transformações apontavam para duas direções principais da mobilidade espacial: a migração da região para a aldeia indígena; e a migração da aldeia indígena com base agrícola para a aldeia indígena com base econômica no artesanato. Conseqüentemente, a fundação de novas aldeias e a revalorização da figura do cacique acarretavam mudanças significativas na organização social dos Pataxó e impunham novos desafios ao desempenho harmonioso de seu

sistema político.

Bierbaum reconhece no histórico de fundação e regularização jurídica de novas aldeias uma das razões deflagradoras de conflitos internos às comunidades pataxó. Com diferentes motivações, alguns índios "*com bens materiais ou com o espírito necessário*" lançam as bases para a organização de novas aldeias – eram, então, os casos de Mata Medonha, Águas Belas, Trevo do Parque, Coroa Vermelha e outras. Para assegurar seus direitos e fortalecer seu pleito pelo reconhecimento da posse da terra, são convocados índios de outras aldeias (e, em nosso caso, de fora das aldeias), levando a FUNAI a assumir sua posição como órgão tutelar e deflagrando o processo de reconhecimento oficial daquela parcela do território. Com isso, "*a posição sociopolítica dos "primeiros índios" se enfraquece e surgem hostilidades*". Além disso, o crescimento do poder do cacique decorre da situação intercultural, já que o seu papel de mediador das relações de uma comunidade com o universo não indígena ganha centralidade na luta pela terra, que é uma luta pelo reconhecimento de direitos. Como o cacique tem alguns aliados preferenciais, em geral seus parentes mais próximos, o crescimento do seu poder aumenta o sentimento, por parte de outros grupos de parentes, de estarem alijados do poder. Como a política da FUNAI reitera a centralidade do cacique, as hostilidades tendem a crescer, enfraquecendo a coesão da aldeia.

Talvez Ipê tenha feito uma opção inusitada. Se em outras aldeias é o grupo próximo de parentes que ampara o poder do cacique, este não parece ter sido o seu caso.

*"Quando o cara quer trabalhar mesmo, tem que se jogar no mundo, não pode ficar muito envolvido com família. Meu negócio sempre foi assim, trabalhando, jogado por aí."*

Seus filhos continuaram vivendo em Coroa Vermelha com a mãe quando Ipê se estabeleceu em Aldeia Velha; seu pai, Pedro Borges, chegou a ter uma roça na aldeia, mas viveu no Arraial d'Ajuda até a sua morte. Apenas um de seus irmãos vive em Aldeia Velha atualmente, enquanto outros três estão no arraial, um dos quais trabalha na aldeia como motorista do posto de saúde e cursa, na escola indígena de Aldeia Velha, a modalidade de educação para adultos. Seu tio Rufino se mudou para a aldeia com os filhos, mas hoje está no "bairro" enquanto sua ex esposa continuou na aldeia. Adelaide, filha de Rufino e prima de Ipê, foi sua aliada desde o início do movimento dos "índios desaldeados", mas, após um sério desentendimento entre eles, Adelaide deixou a aldeia. Antônio, também seu primo, logo que se estabeleceu na aldeia trabalhou como "liderança" de Ipê, mas em alguns meses se tornou seu opositor e ganhou a primeira eleição convocada em Aldeia Velha, sendo o atual cacique.

Apesar de evitar se posicionar sobre as atuais disputas políticas em Aldeia Velha, Ipê foi procurado para dar apoio à candidatura de Caboquinho, filho de Bergue. A figura de Ipê ainda é reivindicada pelas primeiras famílias que ocuparam a aldeia, seus aliados na retomada, como tendo sido mais leal aos seus interesses. Ao que parece, Ipê se teria amparado antes nos vínculos políticos inaugurados – com determinados grupos de parentes –, durante a retomada, que naqueles relacionados ao parentesco direto com sua pessoa. Mas isso não garantiu a longevidade de sua sustentação política, pois sua parceria com uma das principais famílias da Aldeia Velha se revelaria instável.

A posição de "liderança" corresponde a alguns indivíduos politicamente destacados e se insere também no contexto atual de revalorização da figura do cacique, decorrente do histórico recente de conquistas territoriais. Ipê chegaria mesmo a compor um "Conselho de Lideranças" em determinada ocasião. Aparentemente, a formação de um quadro de lideranças -- mais ou menos institucionalizado a depender do momento -- também deveria fazer jus ao esforço de contemplar aqueles grupos de parentes politicamente relevantes na aldeia, além dos aliados diretos do cacique, inclusive por afinidade pessoal e desenvoltura para o "trabalho". Uma posição de destaque foi ocupada, durante certo tempo, por um dos filhos de Dió, que foi vice cacique de Ipê e é reconhecido como um profundo conhecedor da T.I. Aldeia Velha, onde sua família vive há muitos anos. Ele teria sido um importante parceiro de Ipê na sua "pesquisa" sobre a terra que viriam a ocupar. A parceria entre o ex cacique e a família referida, porém, já se revelava instável quando o primeiro afastou o filho de Dió do cargo de vice cacique, causando grande insatisfação e uma crescente tensão<sup>30</sup>. Neste ínterim, Dió faleceu, aparentemente vítima de um acidente vascular cerebral. A coincidência entre essas duas condições de desagregação – a morte e a cisão política – produziria uma situação dramática.

Taiguan também desfrutava de uma posição destacada entre os parceiros políticos de Ipê. Sua formação em Direito, ademais, o capacitava para acompanhar o processo de regularização da terra. Ele era índio tupinambá, originário da região do rio Itapebi, havia conhecido Ipê em Coroa Vermelha e se tornaria, mais tarde, pajé da Aldeia Velha. Nas aldeias pataxós, o pajé deve ser alguém que domine o conhecimento tradicional ligado às práticas de cura que envolvem uso de plantas medicinais e fórmulas rituais. Em geral, mais de uma pessoa é reconhecida como detentora legítima destes conhecimentos. A investidura no cargo de pajé, todavia, requer a indicação por parte de um cacique. Consequentemente, ele faz parte do quadro de lideranças que apoia o cacique.

Para os familiares de Dió, a sua morte foi causada por feitiçaria: eles atribuem o evento

---

<sup>30</sup> Situação de tensão registrada, inclusive, por Taiguan, parceiro político de Ipê, em carta sem data para o administrador da Funai em Porto Seguro, onde declara aguardar "*ansiosamente, urgentemente, as providências para evitarmos conflitos maiores, até mesmo derramamento de sangue*".

dramático do seu desmaio e o longo e subsequente período de hospitalização a um presente, supostamente enfeitizado, que ela teria recebido de Taiguan. A situação de tensão se tornou ainda mais acirrada, levando a um desfecho fatal para Taiguan, morto a tiros por um dos filhos de Dió. O drama marca, decisivamente, o rompimento da parceria que fundava o estabelecimento da Aldeia Velha -- a aldeia dos "índios desaldeados" liderados por Ipê -- em Santo Amaro, local de moradia de Dió e sua família há aproximadamente cinco décadas. A família reconhece que o responsável pelo crime -- já condenado penalmente - agiu impulsivamente e sem o seu apoio.

Grossi (2004) afirma que a divisão entre as famílias é um dado decisivo para compreender as acusações de feitiçaria entre os Pataxó (id. p.269). A atribuição de um determinado mal à feitiçaria é, portanto, um ato político, que remete tanto à cosmologia indígena como à distribuição do poder em uma aldeia. O mesmo autor observa que, na aldeia Barra Velha, a conversão religiosa evangélica é um fenômeno familiar -- outro aspecto da centralidade do parentesco na vida social pataxó (id. p.258). Atualmente, grande parte da família de Dió é adepta de uma corrente do protestantismo que recusa, enfaticamente, qualquer prática mágica, destacando-se como uma das famílias em Aldeia Velha que promove cultos domésticos evangélicos. Uma de suas filhas relatou que, depois do que aconteceu a Dió, eles decidiram romper completamente com velhas práticas, tais como rezas e benzimentos, agora tratados como perigosos<sup>31</sup>. Uma neta de Dió, por sua vez, me contou que estava frequentando a igreja "Unidos pela Fé", que fica dentro da aldeia. Ela diz que aquela é uma "igreja humilde", de "gente humilde" e que tem mudado positivamente a sua opinião sobre outras famílias pataxós que ela teria passado a conhecer melhor na igreja. De fato, as duas igrejas evangélicas que atuam em Aldeia Velha vêm se revelando espaços de novas alianças políticas, bem como de novas cisões. Curiosamente, foi através de uma leitura balizada pela teoria nativa da feitiçaria<sup>32</sup> que o conflito político, neste caso específico, foi capturado pelo campo religioso em transformação -- ele também um campo de disputas políticas já em andamento.<sup>33</sup>

O universo mágico-religioso fornece um idioma privilegiado para a veiculação de significados políticos, oferecendo um vasto campo de dados etnográficos a serem explorados. Isso

<sup>31</sup> A percepção de que práticas de cura possam ter origem sobrenatural vem sendo reconduzida, em Aldeia Velha, em direção à leitura pentecostal que vê no "dom da cura" um dos dons do Espírito Santo, do qual o crente pode ser investido quando é "usado por Deus". A centralidade das questões relativas às aflições do corpo e da saúde, de um modo geral, no campo religioso evangélico é notável, na aldeia. De outro lado, os especialistas em práticas terapêuticas tradicionais vêm sendo avaliados por sua relativa proximidade a esta origem divina do poder de cura, medida unilateralmente por sua adesão aos valores protestantes.

<sup>32</sup> Segundo Augé, 1982 (apud Grossi, 2004), a feitiçaria como corpo de crenças tem três aspectos: como sistema, em função da organização social e das relações sociais existentes; como teoria nativa da vida social; e, por fim, como prática.

<sup>33</sup> Algo semelhante teria ocorrido entre os Lele -- povo estabelecido na República Democrática do Congo e estudado por Mary Douglas (1999) -- de maneira ainda mais dramática. Ali, em 1987, "o medo da feitiçaria havia sido assimilado à prática e ao pensamento cristãos [neste caso, católico], e havia escapado totalmente ao controle" (id. p.11). A crescente cristianização de jovens intelectualizados teria levado, paradoxalmente, a um severo recrudescimento dos conflitos associados a acusações de feitiçaria.

não se restringe a situações disruptivas: tive algumas indicações de que a retomada da Aldeia Velha, momento em que as forças dos "índios desaldeados" convergiam em favor de um objetivo comum, também foi um momento espiritualmente orientado, através de sonhos e presságios. O crescimento da adesão ao protestantismo em Aldeia Velha, entretanto, parece ter fomentado alguma reserva a esse respeito, reforçando a disposição dos Pataxó em tratar as questões mágico-religiosas como "segredo".

Ipê anuncia sua renúncia à administração local da Funai em 13 de agosto de 2008, destacando que a "briga interna pelo poder" já teria ocasionado uma morte na aldeia. No mesmo ano, Antônio, primo de Ipê recentemente estabelecido na aldeia, propôs à comunidade tornar-se cacique. Ipê, então, decidiu concorrer com Antônio e, pela primeira vez, foi realizada uma eleição para cacique em Aldeia Velha. Por fim, Ipê foi sucedido por Antônio, escolhido pela maioria da comunidade. Como Rego (2012) reconheceu em Coroa Vermelha, a eleição de um cacique é uma forma de escapar aos "conflitos internos". O cacique eleito reivindica uma autoridade pretensamente independente das lealdades implicadas na fase inicial de ocupação da aldeia.

## *Capítulo 2 – Aldeia Velha hoje: A Gestão do Território*

### *2.1 Chegando em Aldeia Velha*

A balsa que liga Porto Seguro ao Arraial d'Ajuda atravessa várias vezes por dia o rio Buranhém. Meu primeiro período em campo foi entre janeiro e fevereiro de 2011. Depois de tomar um ônibus próximo ao ponto de desembarque da balsa, cheguei a Aldeia Velha em cerca de quinze minutos. O ônibus sobe uma ladeira até o centro, onde há bastante circulação de pessoas, e dali por uma rodovia, sem deixar para trás o distrito até parar em frente à placa que indica a entrada da Terra Indígena Aldeia Velha, onde desci. Do outro lado da rodovia há um bar, com duas mesas de sinuca numa área externa. A partir dali podemos encontrar os bairros São Pedro, seguindo em frente, e Santiago, à direita; o primeiro, de ocupação mais antiga, está separado do centro do Arraial d'Ajuda por uma pista de pouso desativada. Ambos são bairros periféricos do Arraial d'Ajuda e muitos índios de Aldeia Velha já moraram ali ou têm parentes vivendo nessas localidades.

Na entrada da aldeia há uma cancela, a mesma que guardava a entrada da antiga fazenda, mas agora há, de um lado, uma placa que sinaliza a “Comunidade Indígena Aldeia Velha”, e do outro, uma guarita que tem pintado em sua parede o desenho de um índio, e um recado para quem chega, que parece particularmente expressivo quanto à preocupação das lideranças em relação à proximidade com a cidade:

*Atenção  
proibido entrada de pessoas estranhas  
ao chegar se identifique  
se estiver de moto favor deixar  
o capacete na guarita  
moto táxi até a porteira*

*SEGURANÇA INDÍGENA  
Atenção  
favor permanecer na guarita  
só quem está prestando serviço na Comunidade*

Esta é a entrada principal que dá acesso à aldeia e, de certo modo, expressa a tensa e necessária mediação com o exterior, ela mesma constitutiva da Aldeia Velha desde a sua fundação, já que respondia a uma demanda dos “índios desaldeados” dos arredores e do Arraial d'Ajuda. Apesar do alerta, não cheguei a presenciar um uso sistemático da guarita de vigilância durante meus

períodos de campo e jamais tive que me identificar<sup>34</sup>. O aviso, ainda assim, faz parte de um conjunto de sinais que demarca a fronteira entre a aldeia e os bairros. Onde a aldeia faz limite com o Arraial, ao longo da rodovia, ela é circundada por um estreito trecho de mata, em corredor, que se estende, por fim, até a larga área de floresta que ocupa mais da metade dos cerca de 2 mil hectares da Terra Indígena Aldeia Velha. As outras vias de acesso à aldeia são caminhos estreitos que atravessam esse trecho de mata e burlam as cercas de proteção, e que também são usadas cotidianamente pelos índios, a pé ou de bicicleta, para contrariedade do cacique e de seus principais aliados. A preocupação com o que vem de fora, especialmente da cidade, é muito enfatizada por essas lideranças. Com uma imagem muito sugestiva, Seu Áureo, liderança reconhecida desde a retomada da aldeia<sup>35</sup>, enfatiza essa disposição e a associa a um ideal caro aos Pataxó: “*A gente depende aqui é da união. Aqui é como uma casa de abelha, só tem uma porta*”. O ideal de “união”<sup>36</sup> parece, aqui, evocar uma imagem de autonomia, associada à manutenção de fronteiras bem definidas com o entorno urbano, demarcadas pela mata, placas, guarita, aviso, e, por fim, pelo caráter idealmente único reivindicado por Seu Áureo, e por outras lideranças, para o caminho que comunica a aldeia com o seu exterior.

A primeira visão da aldeia, ao entrar, é a de uma rua que forma, imprecisamente, um círculo em volta de uma área central ampla onde ficam a escola, um campo de futebol e um largo espaço em torno deles -- tive notícia, mais recentemente, da construção de um “centro de cultura” neste espaço, que não cheguei a conhecer, uma construção circular, sem paredes, com cobertura de telhas. Casas se distribuem por esta rua, muitas das quais eram de taipa, mas ao longo do ano de 2011 grande parte delas foi substituída por casas de tijolos construídas através de um projeto de habitação do governo estadual. Nas ruas, largas, o chão é levemente escurecido pelo uso cotidiano, mas, perto das casas, é possível perceber sua qualidade arenosa, de tom claro, o que juntamente com a

<sup>34</sup> Tive conhecimento de que, no final de 2010, houve um período de alguns meses com vigilância mais intensa, quando a guarda era responsabilidade das mulheres, durante o dia, e dos homens, durante a noite. Havia revezamento dos dias de vigia e restrições de horário para visitas. Ao que parece, estas precauções estariam ligadas a um recrudescimento da violência urbana naquele período. Como fiz trabalho de campo aproveitando dias de férias, minha permanência na aldeia coincidiu com os períodos de maior movimento noturno, quando havia maior sensação de segurança, como me foi assinalado – os índios vendem mais artesanato nestes períodos, sobretudo à noite, na rua da *Broadway*. Dois índios trabalhavam alternadamente, como segurança na escola, que fica no campo central da aldeia.

<sup>35</sup> Como já foi dito, Seu Áureo e a sua família participaram, ativamente, das duas ações de retomada na Aldeia Velha e do processo de articulação dos “índios desaldeados”. Reconhecido até hoje como liderança na aldeia, ele já foi vice-cacique de Ipê. Sua família é bastante numerosa em Aldeia Velha e ocupa lugares de destaque: o atual vice de Antônio é seu sobrinho e a pajé da aldeia é viúva de um irmão de Seu Áureo.

<sup>36</sup> América César (2011) destaca, em uma de suas “lições”, como em um contexto eivado por tensões políticas – o “racha de Coroa Vermelha” – o imperativo da união (“precisamos nos unir mais!”, teria declarado uma professora indígena) se associava a uma “perspectiva utópica do projeto coletivo [...] como um ideal de autonomia do movimento indígena” (Cesar, 2011 p.149). Embora a declaração da professora Pataxó Hãhãhã se remeta à organização supra-étnica, a crítica da organização interna à aldeia de Coroa Vermelha, na ocasião, era endereçada, também, à “desunião” das lideranças. Enquanto valores, portanto, “união”, autonomia e autodeterminação se encontram no projeto político indígena, em diferentes níveis de organização (aldeia, povo, movimento indígena...)

presença de mangueiras, coqueiros, cajueiros e amendoeiras torna a paisagem agradável, como se estivéssemos à beira do mar. A rua principal, que começa na porteira, traça uma das metades do “círculo”, mas segue em frente e ultrapassa o núcleo central, descendo uma ladeira e chegando até a parte baixa da aldeia, onde as casas são poucas e mais esparsas, dando acesso, enfim, ao mangue, à beira do rio Buranhém. Ainda na parte alta da aldeia, há uma rua secundária que parte do círculo central e dá mais uma volta, até a sua outra extremidade. Ela é mais longa que o circuito central e a sua ocupação é mais recente, mas já consistente. Ela abraça a rua central, dando as costas para o trecho de mata circundante, onde estão os atalhos que levam ao bairro Santiago. Mais ou menos à metade do caminho em círculo que esta rua percorre, há uma última rua, simples e reta, chamada de “Rua Nova”, “Rua Ipê”, ou “Rua de Ipê”, onde estavam se estabelecendo algumas novas casas no meu período de campo.

Apenas esta última rua possui algum consenso quanto ao nome. Ipê afirma que tinha o desenho da aldeia esboçado desde o início, o que também ficou registrado na entrevista feita por Grunewald a Ipê antes da retomada definitiva da aldeia<sup>37</sup>. Isso é lembrado também por Aurinho que, ainda muito jovem, participou da retomada da Aldeia Velha e chegou a rabiscar para mim, na areia, o desenho original que teria sido feito pelo ex cacique, indicando, assim, tratar-se de um projeto compartilhado, em alguma medida. Ipê me mostrou seu projeto, desenhando-o no meu caderno. Ele planejou a aldeia como uma rua circular com apenas duas saídas (a da frente e a que dá acesso ao mangue). Nomeou o longo percurso da porteira até o mangue, incluída a volta central, de “Rua Encontro dos Pataxós”. Ele explica que ela foi aberta com esta configuração para que, dentro da aldeia, todos pudessem se ver: “*Quem vem de lá pra cá, vê quem vem de cá pra lá*”. Posteriormente, ele abriu ruas e loteou a área de modo a viabilizar o fornecimento de água e energia, medindo os lotes para serem distribuídos. A “Rua Ipê” faria parte de um projeto já atualizado, que incluiria, ainda, mais três ruas, cada uma com o nome de uma árvore, destinadas à abertura e distribuição de lotes para os filhos dos índios já residentes em Aldeia Velha -- preliminarmente aos seus aliados nas ações de retomada e, em seguida, aos novos moradores -- o que ele começou a fazer, na primeira delas, antes de deixar o cargo.

A aldeia se consolidou com esta disposição a partir de 1999, quando a comunidade ocupou o entorno da sede da antiga fazenda Santo Amaro. Antes disso, duas outras localidades já haviam concentrado, por breves períodos, a comunidade em situação de retomada: a área de mata, onde se estabeleceram, brevemente, em 1992 e, novamente em 1998, e a localidade onde vivia Dona Dió, à beira do rio Buranhém, onde o movimento dos “índios desaldeados” consolidou sua ocupação em 1998, antes do retorno para aquela área de mata e, por fim, antes de ocupar definitivamente a antiga

---

<sup>37</sup> Ver também primeiro parágrafo da seção 1.3, capítulo 1 desta monografia.

sede da fazenda<sup>38</sup>. Durante algum tempo, poucos moradores continuaram ocupando a área de mata com suas roças, mas a comunidade acabou por se concentrar completamente no núcleo atual, reservando a mata para o desenvolvimento de atividades turísticas e de fortalecimento cultural, que pretendem voltar a desenvolver sob a direção da associação cultural da aldeia, tendo como principal referência a experiência dos Pataxó de Coroa Vermelha com a Reserva da Jaqueira. A preservação deste remanescente florestal é simbolicamente importante para a comunidade também por ter sido o local da primeira retomada e por apresentar um caráter distintivo em relação aos bairros do Arraial, como bem demonstra a faixa de mata que é mantida ao longo do limite da aldeia com a estrada e o bairro Santiago.

## 2.2 “*Outro Costume*”

O cacique Antônio já sabia do meu interesse em fazer uma pesquisa em Aldeia Velha, pois havíamos nos falado por telefone. Logo que cheguei na aldeia, nos apresentamos pessoalmente. Falei-lhe brevemente do meu projeto de pesquisa, enfatizando que eu havia me interessado pela história da aldeia devido à sua importância no estabelecimento de uma estratégia pataxó de retomada, referindo ao texto de Guga, como é conhecido José Augusto Sampaio entre os índios e também no PINEB. Apresentei-lhe uma carta de recomendação enviada pela minha orientadora. A referência a Maria Rosário foi muito bem recebida, o cacique a reconheceu como uma parceira dos Pataxó na luta pela terra. Em seguida, carimbou e assinou uma cópia da carta, devolvendo-a para servir-me como autorização formal enquanto eu estivesse na aldeia. Foi um primeiro indicativo, para mim, de seu estilo burocrático de liderança.

Antônio nasceu e cresceu em Arraial d’Ajuda, onde morava no centro do distrito até os seus dezesseis anos, quando deixou o lugar e foi morar na Aldeia Coroa Vermelha, onde viveu por mais dezoito anos. Ali começou sua experiência como liderança, na associação comunitária que administrava o comércio indígena de Coroa Vermelha. Ele foi vice-presidente e, em seguida, presidente desta associação, terminando sua gestão em 2002. Ainda em Coroa Vermelha, Antônio foi candidato a vereador do município de Santa Cruz Cabrália, em 2004. “Eu comecei sendo presidente de associação, vice-presidente de associação em Coroa Vermelha”<sup>39</sup>. Antônio parece

<sup>38</sup> Quando falam da "retomada", os índios podem estar referindo, diretamente, a uma das ações de ocupação (a de 1993, a de 1998, ou a expulsão do fazendeiro em 1999) ou, mais amplamente, de um dos períodos de ocupação ainda não permanente: as poucas semanas na mata, em 1993, ou todo o período anterior à expulsão do fazendeiro, entre 1998 e 1999, quando contavam com um núcleo de ocupantes fixos e algumas famílias que alternavam entre o arraial e a ocupação.

<sup>39</sup> Declaração de Antônio, em entrevista que ele concedeu à Manoela Freire, coordenadora da equipe de trabalho de campo que eu integrava, em 2010, no âmbito de um projeto desenvolvido com recursos da Secretaria de Desenvolvimento Urbano da Bahia e sob a coordenação geral de Sarah Miranda, pesquisadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) da FFCH-UFBA.

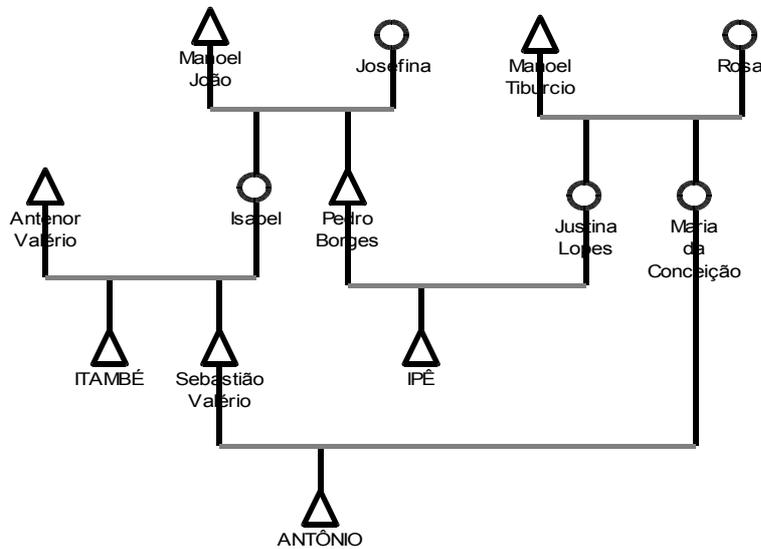
reconhecer que a sua posição atual enquanto liderança indígena, cacique de uma aldeia Pataxó, é a etapa atual de uma carreira política iniciada no âmbito daquela associação. É importante destacar que Coroa Vermelha ocupa uma posição de destaque no território Pataxó<sup>40</sup>. É a mais populosa e mais urbanizada dentre elas, concentrando muitas das iniciativas dos Pataxó em direção aos poderes estadual e municipal e ao terceiro setor, sob a forma de projetos em convênio com as associações indígenas que vêm sendo criadas pelos Pataxó, em Coroa Vermelha, desde 1995. Antônio voltaria a morar no Arraial d'Ajuda, em busca de trabalho, exercendo a profissão de pedreiro. Em 2007, ele já morava em Aldeia Velha e seu nome foi incluído na lista dos integrantes do "Conselho de Lideranças de Aldeia Velha", que tinha o objetivo de "*resolver junto com o Cacique [Ipê] os trabalhos que a aldeia necessita*"<sup>41</sup>. Com sabemos, ele é eleito cacique de Aldeia Velha em outubro de 2008, após a renúncia de Ipê.

Antônio parece ter feito um caminho muito semelhante ao de Ipê, entre o Arraial d'Ajuda, Coroa Vermelha e Aldeia Velha, com uma experiência de aprendizado político em Coroa. Entretanto, podemos inferir que Antônio encontrou um espaço mais receptivo a novas lideranças por ocasião da composição dos quadros burocráticos das associações. Diferentemente de Ipê, ele não define sua trajetória política como solitária ou em oposição aos outros caciques (sobre Ipê, ver capítulo 1, terceira seção). Antônio reivindica para si uma postura de maior diálogo com as estruturas de poder exteriores à aldeia, como o próprio Conselho de Caciques, e também a prefeitura de Porto Seguro. Ipê é apontado pelos aliados do atual cacique como tendo exercido uma liderança muito centralizadora, tanto a nível externo como a nível interno. Reciprocamente, Ipê acredita que as atuais lideranças envolvem nos problemas internos à aldeia agentes, a rigor, alheios à comunidade; como o Conselho que, a seu ver, só deveria lidar com a regularização da terra. Antônio, ao contrário, enfatiza sua parceria com os caciques de Coroa Vermelha e da Imbiriba – este último ocupava, então, a presidência do Conselho. Tanto para Ipê como para Antônio, o parentesco foi um fator politicamente relevante. Conforme já salientado, a inserção de Ipê em Coroa Vermelha, e mesmo no movimento indígena, foi mediada pelo primo Itambé. Antônio também foi logo acolhido como liderança pelo primo Ipê. Pelo lado materno, eles são primos em primeiro grau e, pelo lado paterno, Antônio é filho de um primo de Ipê, sendo também sobrinho de Itambé. O diagrama abaixo esclarece a relação genealógica entre os três. Podemos tomá-lo, também, como

<sup>40</sup> Esta centralidade de Coroa Vermelha fica expressa, também, discursivamente. Para os índios de Aldeia Velha, Coroa Vermelha é uma referência importante quando tratam do movimento de fortalecimento cultural, especialmente quando referem aos jogos indígenas, às pesquisas sobre o idioma Pataxó e à experiência positiva da Reserva da Jaqueira. Em contrapartida, é uma referência negativa quando os índios discutem os perigos urbanos e, neste sentido, costuma ser tomada como um ponto extremo ao qual eles não querem chegar em Aldeia Velha.

<sup>41</sup> Trecho do documento em que os integrantes do "Conselho de Lideranças e Instituições da Aldeia Velha" foram listados. Informação à FUNAI, 18 de dezembro de 2007, com cópia para a Prefeitura de Porto Seguro, FUNASA, Administração do Arraial d'Ajuda e autoridades policiais.

mais um registro da estreita relação entre Coroa Vermelha e Aldeia Velha.



Na condição de cacique da Aldeia Velha, muitas das preocupações de Antônio concernem à proximidade com a cidade e ao crescimento da população da aldeia. “*Muitos vem para aqui, mas continua com o costume de lá [da cidade]*”, ele diz, salientando que é mais fácil lidar com quem “*vem com o costume de outra aldeia, não com o costume lá de fora*”. Referiu também ao Regime Interno e à decisão de evitar a entrada de novos moradores, tendo em vista os adolescentes e jovens que já residem na aldeia e que, em breve, deverão constituir famílias. Ele acredita que depois da declaração de posse da terra – ocorrida em 2011 -- e do projeto de habitação que promoveu a construção de várias casas de tijolos na aldeia, cada vez menos índios teriam interesse em deixar Aldeia Velha. Apesar destas ponderações, Antônio reconhece que “*tem muito índio no Arraial espalhado*”, situação que guarda ainda alguma semelhança com aquela que ensejou a própria criação da aldeia: “*Como teve aquele problema em Barra Velha em 51, muitos índios se afastaram das aldeias. Hoje muitos moram em cidade. Muitos moram aqui no Arraial d’Ajuda. Alguns procuraram as aldeias, outros não*”<sup>42</sup>.

Ele explica que fora da aldeia não é costume “ouvir o cacique” e acredita que alguns índios decidem permanecer na cidade por preferirem viver com mais “liberdade”. A opinião certamente revela sua própria expectativa enquanto líder, mas, por outro lado, é uma expressão do reconhecimento, bastante geral na aldeia, de que viver naquele espaço exige a adesão a um projeto

<sup>42</sup> Entrevista concedida a Manoela Freire, coordenadora da equipe de trabalho de campo que eu integrava, em 2010, no âmbito de um projeto desenvolvido com recursos da Secretaria de Desenvolvimento Urbano da Bahia e sob a coordenação geral de Sarah Miranda, pesquisadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) da FFCH-UFBA.

político, embora não necessariamente a adesão a um líder, como sua posição parece enfatizar. Deste modo, podemos ouvir corriqueiramente, em Aldeia Velha, especialmente daqueles reconhecidos como lideranças, que quem vive em uma aldeia indígena deve trabalhar pela comunidade, participar das reuniões, dominar o discurso de afirmação cultural; enfim, que não é todo mundo que “enfrenta aldeia”, para usar a expressão que uma vez Dona Maria d'Ajuda empregou. O costume de que fala Antônio parece, igualmente, expressar esta disposição para a vida política na aldeia. Não no sentido de que a palavra denote, diretamente, o significado que eu propus, aqui, como num dicionário. Vocábulos como “costume” -- e também “trabalho”, “cultura”, “conhecimento”... -- ganham uma ênfase política no contexto etnografado. São recorrentes quando os Pataxó explicam, em seus próprios termos, a sua vida social. Há, da parte dos índios, um reconhecimento muito claro do caráter político da identidade étnica. A filiação ao grupo tem, assim, uma dupla natureza de vínculo primordial e moral, é destino e ato de vontade. Pode ocorrer, por exemplo, a um indivíduo, ou mesmo a uma comunidade, reconhecidamente indígenas, não ter "coragem" suficiente ou "não querer ser índio"<sup>43</sup>. A identidade étnica, neste contexto, não é atribuída *a priori* ou sem custo, exige engajamento pessoal e empenho. Entretanto, são os laços sociais, especialmente aqueles ensejados pelo parentesco, que exortam os indivíduos a assumir sua identidade e amparam a legitimidade de suas intenções – bem como suas pretensões em se estabelecer na aldeia.

Atualmente, o crescimento da aldeia é objeto constante da atenção nativa, especialmente da parte das lideranças, preocupadas em manter a comunidade politicamente coesa. Tornar a unir os parentes que viviam fora das aldeias foi o propósito declarado das duas ações de retomada. A chegada de novos parentes serviria para "*fortalecer a aldeia*" que estava se consolidando sob a liderança de um cacique. Com o aumento da população, a mediação do cacique para o estabelecimento de novos moradores na aldeia torna-se menos requisitada, fragilizando o caráter de adesão política implicada na inserção de um novo morador na aldeia. Por outro lado, a crescente possibilidade de circulação entre as aldeias dá ensejo a que os índios atualizem solidariedades familiares e étnicas, pois o parentesco costuma ser determinante em suas trajetórias. Além de ser importante economicamente, principalmente para aqueles que trabalham com o artesanato, a mobilidade entre as aldeias é simbolicamente valorizada como sinal de uma disposição propriamente indígena -- "*gostar de andar*" – e sinal também da solidariedade entre os parentes (a este respeito, ver cap.3). Ademais, como argumentei no capítulo 1, o fluxo populacional entre aldeias é um dado importante do desenvolvimento de uma nova ocupação indígena, fortalecida pelos vínculos de parentesco internos à nova aldeia e também por aqueles que ligam pontos

---

<sup>43</sup> Assim, Antônio me diz que, apesar de ser uma “aldeia”, a comunidade vizinha de Vale Verde não se aliou ao grupo de Ipê pela retomada da área, porque lá eles teriam “outro costume”.

diferentes do território.

### **2.3 Troca de terrenos**

Maria d'Ajuda vive em Aldeia Velha desde a retomada. Ela já era, então, viúva e morava com seus dois filhos mais novos, Aurinho e Paru (Maria Aparecida), que estava noiva. Sua primeira casa, de taipa, tinha cobertura de plástico e foi construída na rua principal da aldeia. Uma chuva fez a cobertura cair e os três passaram quinze dias na casa de Ipê, até que fossem providenciadas telhas de amianto ('eternit') para o novo telhado. O genro de Maria d'Ajuda, Ademilson, ajudou a construir a casa. Quando ele conseguiu um novo emprego, casou-se com Paru e construíram uma nova casa de taipa, vizinha à da sogra. Aurinho também mudou para outra casa, na aldeia, quando se casou. Maria d'Ajuda contraiu um segundo casamento em Aldeia Velha, que durou três anos. Durante esse tempo, deixou aquela casa e viveu com o esposo na área de mata da aldeia, onde mantinham uma casa e uma roça. Neste ínterim, a antiga casa se deteriorou e caiu – os Pataxó costumam dizer que a casa de taipa, quando não é habitada, não demora a ruir. Assim, depois que se separou desse segundo companheiro, Maria d'Ajuda decidiu “tirar um terreno” na parte baixa da aldeia, a caminho do mangue. Ela explica que o procedimento era simples, bastava avisar ao cacique.

A primeira filha de Paru nasceu em 2000. O casal já cuidava de Jeane, irmã de Ademilson, ainda criança. Seu outro irmão, Geovane (gêmeo da garota), vivia com Maria d'Ajuda, na parte baixa da aldeia. Apesar do lugar ser considerado calmo e aprazível, a família decidiria, em 2008, que Geovane e Maria d'Ajuda – ela já com mais de 60 anos -- não deveriam continuar morando longe do núcleo central da aldeia. Aurinho, então, desceu com a sua família para a casa onde ela vivia e Maria d'Ajuda passou a morar na casa que fora do filho. Eles relatam que fizeram a mudança no mesmo dia. A troca de casas ou de terrenos é uma solução comum entre parentes próximos na aldeia, para resolver diferentes demandas, mas não se restringe à família. Mais tarde, Aurinho voltaria a morar na parte alta da aldeia. Ele entrou em acordo com uma índia e lhe transferiu a posse da casa de baixo. Durante quase todo esse tempo, a família dispunha ainda de uma casa no Arraial d'Ajuda, que foi vendida alguns anos atrás. Hoje, Paru e a sua mãe são vizinhas e têm casas de tijolos construídas através do projeto habitacional recentemente desenvolvido na aldeia. As duas casas compartilham o mesmo quintal e também o mesmo cotidiano: atividades domésticas, almoço, conversas diante da TV ou nos fundos da casa são vividas em conjunto, ora em uma, ora em outra casa.

A mobilidade residencial dentro da aldeia ocorre, principalmente, através da troca de terrenos ou casas entre parentes próximos, tais como arranjos que procuram dar conta dos apelos de

uma história familiar. Comumente, é nos interstícios dessas soluções familiares que se introduzem os parentes não consanguíneos, “*parentes*” no sentido étnico. Assim, essas estratégias familiares abrem-se para um movimento em outro nível, o do crescimento populacional da aldeia e do próprio projeto étnico, e portanto, para estratégias de caráter supra-familiar, relativas à formação da aldeia e seus impasses -- como o que se situa entre o “fortalecimento” da aldeia e os desafios políticos implicados no aumento do número de moradores.

Para Ivanilda, o crescimento demográfico deixou a aldeia “mais forte”, mas também gerou certo “tumulto”. Ela viveu a sua infância em Santo Amaro com a sua avó Dió, à margem do rio Buranhém. Depois da retomada, elas construíram suas casas na parte alta da aldeia, as primeiras casas construídas na rua secundária que, hoje, possui muitos moradores e faz uma volta completa até o centro da Aldeia Velha. Ivanilda passou três anos fora da aldeia, e sua casa passou a abrigar uma família indígena procedente do Arraial d'Ajuda, que já construiu sua própria casa, no mesmo terreno. Ivanilda possui uma casa na parte baixa da aldeia, que está emprestada para um de seus irmãos que, por sua vez, cedeu sua própria casa para um primo. Ela mora na casa que pertence à sua mãe, Maria do Carmo, que a herdou de Dió. Ela está construindo uma casa na “rua nova”, para onde pretende mudar-se com sua família, pois sua mãe planeja voltar para a Aldeia Velha, depois de um período residindo na aldeia Imbiriba, onde foi viver com o marido. O lote na "rua nova" havia sido destinado a um dos filhos de Ivanilda, quando a rua foi aberta, mas ele, muito jovem, ainda vive com a mãe. Um dos irmãos de Ivanilda casou-se com uma índia da Imbiriba e construiu sua casa na Aldeia Velha, atrás da casa da irmã, no mesmo lote.

O quadro reflete vários elementos que caracterizam o crescimento da aldeia, tal como o arranjo entre os parentes para acomodá-los a cada nova circunstância, o que permite, inclusive, a introdução de uma nova família indígena na aldeia, não diretamente aparentada. Assim, ao se estabelecer pela primeira vez na parte alta da aldeia, Ivanilda encontrou um terreno disponível para a construção da sua casa, mas essa solução já não foi possível em novas circunstâncias, motivando a administração de diferentes estratégias pela família, como a divisão do lote original (para acolher o irmão que se casou), o empréstimo da casa (caso do primo e do outro irmão), e a ocupação temporária dos lotes originalmente destinados aos filhos (caso da própria Ivanilda, para manter a casa emprestada a um dos irmãos). É interessante observar que essas alternativas não são acionadas independentemente, uma vez que as circunstâncias levam de uma à outra.

Eu ficaria hospedado naquela rua secundária, que parte do centro e a ele retorna. Conheci Ângelo, Arnã e Rodrigo na minha primeira semana na aldeia e eles me hospedariam durante todo o meu período de trabalho de campo. Ângelo e Arnã são casados, e Rodrigo é o irmão mais novo dela. Antes do casal se estabelecer na aldeia, permaneceu hospedado na casa de Ipê por alguns

meses. O terreno onde construiriam sua casa estava na posse de uma índia residente na Aldeia Velha, que o havia adquirido de seu sobrinho, em troca de um outro terreno na aldeia. Ela mantinha ali uma roça de mandioca. Arnã e Ângelo entraram em um acordo com ela e ficaram com o terreno, onde construíram sua casa de taipa. Tempos depois viria Rodrigo, que vive com eles e hoje está construindo a sua própria casa.

Parece que os primeiros moradores desta rua, a princípio, se sentiam um pouco afastados, mas com o crescimento da aldeia, o lugar se tornou bastante agradável, pois todas as casas têm quintais, há muito verde e eles estão sempre próximos do trecho de mata que circunda a aldeia. Alguém teria sugerido chamar a rua de “Rua da Paz”, outro, de “Paraíso Pataxó”, nome sempre referido com tom de gracejo; “agora, todo mundo quer morar aqui”. Originalmente considerados como de tamanho satisfatório, alguns dos lotes onde estão estabelecidas as casas nessa rua foram, mais recentemente, desmembrados para dar lugar a novos moradores. Rodrigo compara o seu terreno com o da irmã mais velha, dado que não terá um quintal tão espaçoso quanto o dela. De fato, o terreno onde ele estava construindo sua casa é um desmembramento do lote de uma outra família indígena, que se estabeleceu ali um ou dois anos depois da retomada. Ele fez um acordo com o ocupante do terreno e lhe pagou um valor referente aos coqueiros que já estavam plantados no local. Quando alguém me falava de um acordo entre índios para cessão de um terreno, a observação da presença de “feitos” (i.e.: benfeitorias, como plantações ou uma casa) era sempre enfatizada, uma vez que a propriedade da terra, ademais de incompatível com o projeto étnico, não existe formalmente em Terras Indígenas, que pertencem à União.

A troca de terrenos dentro da aldeia fornece-nos a ocasião de visualizar um conjunto de formulações indígenas a respeito do espaço, do parentesco e da etnicidade, que entram em jogo e em negociação junto com os objetos da troca, especialmente quando se trata de trocas fora do circuito mais estrito de uma família. A legitimidade desses intercâmbios, muitas vezes alvo de questionamentos ao nível interno da aldeia, está, como se pode supor, estreitamente relacionada ao que se idealiza como uma comunidade indígena e ao projeto comum da aldeia, que compreende, entre outras premissas, a de viver entre os seus, os do mesmo *sangue*<sup>44</sup>. A construção de uma nova casa e os acordos necessários para tanto, fazem parte de uma relação prática com o território, à qual os Pataxó pretendem vincular certos valores. Não é ocioso reafirmar que a relação com o território faz parte de uma relação social, de uma história compartilhada, sendo, portanto, objeto de considerações morais. A gestão do espaço interno à aldeia se realiza através de dispositivos, tais como o “Regime”<sup>45</sup> e um quadro mais sutil de disposições morais que se espera sejam incorporadas

<sup>44</sup> Ver declaração de Manoel Santana em apoio a Ipê, na terceira seção do capítulo 1 desta monografia: “...ele tá fazendo um trabalho correto, ele quer resgatar o que é nosso sangue”.

<sup>45</sup> O “Regime Interno” foi elaborado em 18 de janeiro de 2009, em reunião da comunidade com o cacique Antônio. O

por todos.

A propriedade individual da terra é um elemento importante na mentalidade pataxó, representando, inclusive, a segurança que lhes foi historicamente negada – pela falta de "conhecimento na lei" (ver cap.1). A ênfase local é de que ela deve ser mantida à parte do contexto territorial étnico. A confusão entre os dois regimes é vista como prejudicial. Ter a propriedade de um terreno fora da aldeia é ter "uma segurança", um "fundo de reserva" ou um "investimento", com o qual se pode fazer negócio, porque é terreno "*com documento*"<sup>46</sup>. Dentro da aldeia, vender terreno significa "*vender o seu direito*", abdicar de viver na aldeia. No plano normativo, entende-se que o indígena que vende o seu lote na aldeia não pode mais esperar ser acolhido pelo cacique dentro da comunidade, tampouco receber novo terreno. O princípio me foi apresentado, certa vez, sob a seguinte fórmula: "*a gente ganhou, não pode vender*". O índio que fez essa declaração havia recebido o seu lote, através do cacique, poucos anos depois da retomada. Hoje, ele já cedeu parte do seu lote original para outro índio, que lhe pagou os "*feitos*", estava construindo a casa da filha na "rua nova" e reformando a sua própria com o apoio do projeto habitacional.

Prevalece a ênfase na lealdade ao modelo inicial de inserção de novos moradores, realizada como parceria política com uma liderança e apreendida sob a lógica da dádiva ("*a gente ganhou...*"); avessa, portanto, à comercialização ("*...não pode vender*"). Entretanto, os arranjos práticos se situam em um largo espaço não regulado. A equação entre vender terreno na aldeia e "*vender o seu direito*" parece apontar para o caso limite, inaceitável, de um índio que se servisse dos favores da comunidade, que lhe reconhece e lhe cede espaço, para seu exclusivo benefício financeiro, sem a contraparte necessária e insubstituível, a adesão à vida na aldeia. Este caso extremo, ao se esquivar de viver entre os parentes e fortalecer o projeto político e cultural do povo Pataxó, estaria recusando valores fundamentais para essa coletividade. Em suma, este índio, tal como emerge em alguns discursos de acusação, não tem "*visão de índio*". Mas, se esta imagem ao avesso do ideal ético pataxó impõe a sua força sobre a moralidade local, ela também delimita um campo de ação possível. A regra (tomemos, novamente, a fórmula *ganhar x vender*) não é aplicada diretamente, antes representa um ideal, uma direção a seguir. Essa distância entre prática e norma que, de algum modo, é prevista, não deixa de gerar alguma tensão, própria mesmo do "jogo". Sem

---

item 3 é intitulado "Venda de Terrenos" e começa assim: "*O comercio de áreas construída ou benefícios poderá ser efetuada a benfeitoria a outro indígena da própria aldeia, desde que seja autorizada pelo cacique e suas lideranças não é praticável a venda de terrenos dentro de qualquer área indígena, pois a área é da união, sendo bens inalienáveis conforme artº4, da constituição de 1988.*" Os grifos são meus. Sublinho, aqui, os esforços para evitar a entrada de novos moradores e para manter a troca de terrenos sob o domínio do cacique.

<sup>46</sup> Sobre a confusão entre os dois regimes, uma liderança alertava os beneficiários de que as casas construídas pelo projeto habitacional seriam entregues com documento de posse da construção (que demanda, inclusive, recursos próprios e mão de obra da aldeia), mas não do terreno. Antes disso, eu ouvira uma senhora declarar que o projeto era muito bom, por que agora ela teria uma casa "*com documento*".

ter em vista a lenta definição dessa 'distância ótima', todo o resto parecerá (como a princípio me pareceu), simplesmente contraditório.

Esta ordem não supõe consenso, ela pode ser mesmo o idioma do dissenso. Tampouco sugere que não existam casos de franca oposição aos valores comunitários, repreendidos pelos Pataxó em Aldeia Velha de várias maneiras, com maior ou menor sucesso. Procurei me concentrar naqueles casos em que os atores sociais, no habilidoso exercício das regras, mostraram ter o claro "sentido do jogo" que esta etnografia tenta apreender. Assim, é correntemente aceita a venda realizada entre índios, preferencialmente se o objeto transacionado não é diretamente a terra, mas a casa ou plantação nela estabelecidos, os "feitos", como são chamados. Muitas vezes persiste, entretanto, nas entrelinhas, o entendimento de que está se pagando pelo terreno, o que é admitido com insatisfação, como um desvirtuamento do acordo: um se queixa que a plantação estava perdida e já não valia nada, outro acusa que o preço foi elevado devido à grande procura. Nos casos em que tive conhecimento, a aquisição de um terreno só era passível de aceitação quando implicava em um arranjo complexo e de difícil apreensão, entre venda e troca, e entre ingresso de novo morador e circulação interna entre parentes próximos, como tentei abordar nesta seção.

#### ***2.4 Refazendo o Território***

Aldeia Velha é fruto de uma fase recente da reconstituição territorial Pataxó. Eu argumento que esta reconstituição vem sendo empreendida a partir de dois princípios antagônicos: um que enfatiza a formação de comunidades políticas delimitadas e coesas sob a liderança de um cacique; e outro que enfatiza a circulação entre as aldeias, ou melhor, que define o território como possibilidade de circulação, através do parentesco.

Aproximemo-nos de um exemplo interessante, que expressa bem este antagonismo. Um homem pataxó residente em Barra Velha costumava passar alguns dias em Aldeia Velha sempre que produzia artesanato para vender no Arraial d'Ajuda. Quando está em Barra Velha, ele precisa caminhar até Caraíva, para encontrar turistas, mas ali a venda é incerta, e a procura baixa. Já no Arraial ele pode, além de vender para os turistas, levar material por encomenda para as lojas do centro. Ele vai com a esposa e os filhos, e fica hospedado na casa de uma sobrinha, casada com um índio cuja numerosa família vive em Aldeia Velha, desde a retomada. O casal morava em uma pequena casa de taipa construída no lote da sogra. Passado algum tempo, sempre se hospedando com a sobrinha, ele decidiu se estabelecer definitivamente em Aldeia Velha. Entrou em acordo com uma índia e ficou com metade do seu terreno. Começou, então, a construir sua casa, feita de tijolos. O cacique soube dos seus planos e foi falar com ele. A aldeia é pequena, cerca de 2.000 ha, e mais

da metade da área é destinada à preservação ambiental, não podendo ser ocupada. Ademais, as famílias estão aumentando, as crianças estão crescendo e muito índio ainda vive na cidade. A posição do cacique era clara: ele tem casa em outra aldeia, não tem permissão para construir ali. O contraponto também foi apresentado com precisão: "*eu sou índio, posso morar em qualquer aldeia*". Instalou-se um impasse.

O evento colocou em oposição valores que os Pataxó tomam em alta conta para definir, e ocupar, o seu território. Os Pataxó atribuem um grande valor à solidariedade entre parentes. Não raras vezes este valor é expresso quando se refere ao território. Ter "*um primo em cada aldeia*" significa nunca ficar sem amparo e é assumido enquanto um sinal privilegiado de pertencimento étnico. Complementarmente, o despojamento é uma disposição altamente valorizada, tida como representativa do ideal de sociabilidade. A virtude que a ele se associa é enfatizada na expressão "*saber andar*", imperativo pataxó para as boas relações, tanto com os parentes quanto com pessoas em visita à aldeia. Trato mais detalhadamente esta questão no terceiro capítulo desta monografia. Por ora, devemos reter que esta auto representação de um povo que "*gosta de andar*" tem um papel fundamental na apreensão de um território complexo e eivado de descontinuidades, que tem no parentesco o seu nexos fundamental.

Por fim, o protagonista desta curta história se decidiu por ceder o lote para a sua sobrinha, casada com o índio da Aldeia Velha. Quando finalizei meu trabalho de campo, o casal se preparava para deixar a pequena casa no lote da sogra e se deslocar, com a filha, para a nova casa que já estava sendo construída pelo tio da esposa. Trazido para a esfera das relações mais próximas do parentesco, o impasse se diluiu. A nova casa representa, assim, uma espécie de conciliação, um compromisso entre interesses em conflito e também entre duas imagens distintas do território.

Argumentei, no primeiro capítulo, que o histórico recente de conquistas territoriais, o protagonismo de uma liderança e os compromissos políticos implicados na ação de retomada conduzem a uma imagem segundo a qual a aldeia pataxó é fruto de uma parceria política entre o cacique e seus liderados. Esta imagem encontra uma de suas expressões na reivindicação, por parte das primeiras famílias, de que foram elas a "*fazer a aldeia*" juntamente com o primeiro cacique. Idealmente, o acesso à terra deve continuar sendo mediado pelo cacique e é muito comum que a chegada de novos moradores indígenas que dispensam essa mediação, seja tomada, pelos primeiros, como um empecilho às relações harmônicas entre os moradores da aldeia. Para além da simples anterioridade, eles reivindicam um modo próprio e apropriado de inserção familiar na aldeia.

Um dos primeiros índios a se estabelecer depois da retomada compartilhou comigo suas preocupações com o crescimento da população. Ele criticava o fato de que estava entrando muita gente na aldeia, e que logo não haveria mais espaço para todos. Ao chegar, depois da retomada, ele

recebeu terrenos para todos os filhos, mas a maioria não quis vir de imediato morar ali. Ele, então, deixou os terrenos novamente à disposição do cacique, para que deles dispusesse, mas manteve ainda um sob o seu controle, para o caso de algum filho que resolvesse se deslocar. Veio o primeiro deles. Ele conta que Ipê viu seu filho roçando o terreno e perguntou ao rapaz: “Quem lhe deu esse terreno?”, ouvindo em resposta: “Foi meu pai, seu fulano”. Ipê, por fim, anuiu: “Sim. É dele mesmo”, confirmando o acerto de sua atitude. O diálogo se desenvolveu bem ao gosto das narrativas de cunho moral. Depois disso, outros filhos vieram, e ele seguiu pedindo, a cada vez, um terreno ao cacique. Afirma enfaticamente que nunca adquiriu terreno de outro índio e critica aqueles que agem assim, sem informar ao atual cacique. Diz que, hoje, tem terreno suficiente para toda a sua família permanecer na aldeia. De fato, grande parte dos seus filhos e netos vive em Aldeia Velha. Em sua concepção, é o cacique que deve definir o lugar de cada um na aldeia. No seu caso, este entendimento é uma perspectiva própria da sua posição como aliado do ex-cacique, desde a retomada.

Temos, assim, que, se por um lado "*conseguir terreno*" é, idealmente, selar uma aliança com um cacique que lhe cede espaço, obtendo em troca um compromisso político que deve ser revertido para a vida em comunidade; por outro, o índio "pode morar na aldeia que quiser", valendo-se de sua rede de vínculos de parentesco ou mais amplamente étnicos, e dando lugar a acordos face a face, sem a mediação do cacique. Esta última modalidade é ambivalente, responde ao ideal Pataxó de "saber andar" e "saber viver", mas é constantemente referida como perigosa, descontrolada e tendente à desagregação. Ela é assimilada à percepção nativa do crescimento da aldeia em sua fase problemática, ao passo que o convite de um cacique na fase de consolidação de uma retomada ou de uma nova aldeia, é tido como ato tendente a "fortalecer a aldeia" ao longo desse crescimento inicial e necessário.

Sob a ótica nativa, portanto, o crescimento demográfico da Aldeia Velha apresenta-se como um problema, em três aspectos: (1) o aspecto físico, em face das próprias dimensões reduzidas da T.I. Aldeia Velha e da restrição de uso da área de mata, onde a comunidade pretende voltar a desenvolver atividades turísticas e de fortalecimento cultural<sup>47</sup>; (2) o aspecto político, que enfatiza o ideal de coesão política da aldeia, sob a figura do cacique como mediador do acesso à terra; e (3) o aspecto ético/valorativo, à luz do qual costuma ocorrer uma tensão entre o valor do despojamento -- que enfatiza a mobilidade e a solidariedade difusa do parentesco -- em face do compromisso político estrito com uma liderança -- que, por sua vez, evoca o valor da reciprocidade implicado na parceria entre cacique e comunidade. De certa maneira, um valor representa o limite do outro.

<sup>47</sup> Para os Pataxó, em Aldeia Velha, mesmo as dimensões da T.I. são assumidas como função da mobilização política, pois "*Se fosse lutar, era terra indígena até Vale Verde!*".

Enquanto a autoridade do cacique diz respeito a uma ação política direta, articulada, dirigida a um fim e consagrada por uma conquista, a circulação entre as aldeias, que se vale da rede social ensejada pelo parentesco, representa uma prática imersa nas relações cotidianas, de algum modo subjacente e refratária ao controle, mas ao mesmo tempo definida como central na experiência com o território.

### **2.5 "Chegando pra cá": Barra Velha, Coroa Vermelha, Aldeia Velha**

A relação entre parentesco e mobilidade territorial é muito enfatizada pelos Pataxó. Suas experiências de deslocamento apresentam um território apreendido através das relações de parentesco. Joselito Ferreira tinha por volta de seis anos quando sua família deixou Barra Velha "e veio chegando pra cá". É assim que ele se refere ao deslocamento de seus familiares mais próximos para as aldeias que se encontram mais perto dos núcleos urbanos de Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia e Arraial d'Ajuda. Hoje, ele vive na aldeia Aroeira, próxima a Coroa Vermelha. Ali, em Coroa, vivem dois de seus filhos. Arnã e o mais novo, Rodrigo, também são filhos de Joselito e, como sabemos, vivem em Aldeia Velha. Como muitas outras famílias pataxós, a razão pela qual os pais e avós de Joselito deixaram Barra Velha foi o "Fogo de 51", episódio que passou a funcionar, assim, como "relato fundador" da comunidade Pataxó, mobilizada contra o esbulho do seu território<sup>48</sup>. Eles ainda voltariam a viver em Barra Velha poucos anos após esta grande dispersão, mas a permanência dos Pataxó, nesse local, nos anos subsequentes, ainda seria duramente coibida por um conjunto de condições adversas que impulsionaram os índios em direção às franjas subalternas da sociedade envolvente<sup>49</sup>. Assim, ainda muito jovem, Josa, como também é conhecido, "pegou de trabalhar pros outros, em fazenda", e posteriormente se empregou em uma firma de exploração madeireira, a Brasil-Holanda, deixando Barra Velha definitivamente. Seus pais e irmãos também deixaram Barra Velha e, posteriormente, se estabeleceriam em Coroa Vermelha<sup>50</sup>. O episódio de 1951 condensa simbolicamente, para os índios, o medo e o desamparo experimentados naquele período e, portanto, o abandono da "aldeia mãe". Evento definidor por suas consequências sociais e econômicas, seus efeitos foram de longo prazo, também, em razão de sua carga dramática e pelo terror suscitado nos índios, persistente mesmo após o seu retorno.

<sup>48</sup> Foi Florent Kohler (2011) quem propôs a hipótese de que "o massacre de 51 [ou "fogo de 51"] constitui um divisor de águas entre o tempo da indeterminação, ou tempo mitológico, e o tempo histórico onde se constitui a representação que os Pataxó têm da própria identidade."

<sup>49</sup> Para mais detalhes sobre este período, remeto o leitor ao trabalho pioneiro de Carvalho (1977), que situa o subsistema indígena no contexto econômico regional da época.

<sup>50</sup> Muitos pataxós continuaram vivendo, entretanto, em Barra Velha, que hoje tem uma população indígena de 2989 pessoas (dados do Censo 2010 – IBGE). A família extensa dos Ferreira ainda tem grande expressividade política em Barra Velha (ver Grossi, 2004, primeira seção do capítulo 4) e em todo o território Pataxó.

Josa trabalhou por mais de 20 anos para a Brasil-Holanda, firma que explorava, com licença oficial, uma vasta região de floresta entre quatro municípios baianos, limítrofe ao então Parque Nacional do Monte Pascoal. A empresa era a única com permissão de exploração de madeira na área e buscava garantir sua exclusividade contra possíveis incursões de madeireiros não autorizados mantendo uma guarda florestal. Esta era a função de Josa, que devia seguir roteiros de vigilância pré-definidos. Durante todo o período de serviço, Josa vivia em terras sob o domínio da firma, e ali constituiu família. Tinha o direito de manter uma roça, da qual cuidava nos dias de folga, mas não tinha a propriedade da casa onde vivia. Era comum que a família se deslocasse dentro da área sob concessão da empresa, para cobrir partes diferentes da floresta. Com sua segunda esposa, Josa teve quatro filhos, mas viveram também com eles outras crianças de um ou do outro cônjuge, mais ou menos demoradamente, a depender do caso. Eles viviam a alguns quilômetros de um "bairro" chamado Guarani, onde faziam compras, quando necessário. Tinham parentes na região de Cumuruxatiba<sup>51</sup>, que visitavam com alguma frequência.

Josa conta que sua mãe e seus irmãos, desde que se haviam estabelecido em Coroa Vermelha, estavam "*pelejando pra eu vir*", mas, ele explica, "*tem muitos que é índio e mora particular, nem procura aldeia*". Quando a firma onde trabalhava pediu falência, porém, a definitiva mudança da família não pôde mais ser adiada. Como a casa onde viviam pertencia à empresa, toda a família teve que se mudar às pressas. A nova casa foi construída, com urgência, na retomada Zé Martim<sup>52</sup>, onde um sobrinho de Josa lhe "*conseguiu terreno*"<sup>53</sup>. Barra Velha e Cumuruxatiba foram as outras possibilidades em vista, levando em conta a presença de outros parentes próximos. Mas foram motivações suficientes os apelos da mãe e dos irmãos de Josa, as melhores perspectivas de estudo para os filhos e o fato de Selma e Arnã já estarem lá, prosseguindo seus estudos e trabalhando no comércio urbano. Além disso, a venda de artesanato era uma alternativa economicamente interessante, tendo em vista a crescente procura dos turistas pela famosa praia onde foi celebrada a "primeira missa" em terras brasileiras.

Para Arnã e Rodrigo, Coroa Vermelha representa um lugar significativo em sua formação. Ela tinha 13 anos quando se mudou para lá. Ambos desenvolveram, ali, grande interesse pelo trabalho de fortalecimento cultural, envolvendo-se em iniciativas desta natureza. Para Rodrigo, especialmente, a convivência com a avó teria sido importante para lhe provocar "curiosidade" sobre aspectos da cultura para os quais não atentava antes. É também com grande admiração que Arnã me

---

<sup>51</sup> Região que hoje abriga, entre outras, as aldeias pataxó de Cumuruxatiba, Tibá e Maturembá. A localidade onde viviam corresponde, hoje, às adjacências da aldeia Águas Belas.

<sup>52</sup> Uma das áreas retomadas que compõem a aldeia de Coroa Vermelha. Corresponde, hoje, à parte da região central da aldeia. A referência ao local como "retomada" é um dos modos de referir ao período inicial de ocupação, em geral, juridicamente instável.

<sup>53</sup> Aqui, a expressão não enfatiza a adesão a uma liderança. Ainda assim envolve a adesão a um projeto comum.

falou do líder indígena Karajá, "o maior das retomadas", junto ao qual sua família se empenhou em ações de retomada de terra que reuniam índios pataxós daquela aldeia. Experiências como a do "racha de Coroa Vermelha"<sup>54</sup> em 2000, deram-lhes uma visão bastante aguda e crítica sobre o movimento indígena, suas potencialidades e seus limites. Enquanto isso, os dois irmãos se familiarizavam e se tornavam também autores de um renovador discurso de fortalecimento cultural gestado, destacadamente, por uma juventude indígena mobilizada e crescentemente escolarizada que decidiu se empenhar na definitiva recuperação do "orgulho" Pataxó. Objetivo que vem sendo perseguido através de uma ampla reformulação de elementos identitários caros aos indígenas – tais como o idioma, a indumentária, cantos e narrativas orais --, tendo por base o conhecimento tradicional legado pelas gerações anteriores, e, simultaneamente, abrindo-se a múltiplas referências de outros contextos indígenas, próximos e distantes.

O estabelecimento da família em Coroa Vermelha foi, assim, um passo significativo para a definitiva re-inserção de Josa e seus filhos em uma rede de sociabilidade indígena definida pelo movimento coletivo de reconstituição do território. Não pretendo com isso dizer que, vivendo na área de exploração da madeireira, ele estivesse apartado de seus parentes ou de sua identidade indígena. Os relatos de Rodrigo e Arnã refutariam este ponto de vista, pois demonstram que eles tinham circulação entre parentes indígenas de outras localidades desde a infância. Do mesmo modo, Josa não teria podido recorrer à família em Coroa Vermelha, ou mesmo cogitar a possibilidade de mudança para Cumuruxatiba ou Barra Velha, se não mantivesse firmes seus laços de solidariedade, de caráter familiar e étnico, a despeito de todas as intercorrências históricas de caráter disruptivo, que certamente marcaram, mas não desfiguraram, a sua auto percepção enquanto índio. A mudança para Coroa Vermelha, entretanto, marca a adesão da família ao projeto étnico-político, mediante o vínculo estabelecido quando alguém "consegue terreno" em uma aldeia, ou, para usar outra formulação nativa, quando um índio "procura aldeia". Este vínculo e esta adesão serão determinantes para a experiência de seus filhos com a própria identidade. Identidade que, para as gerações que cresceram nesse contexto, se configura como identidade em luta, em movimento. É interessante observar que existe uma relação de mútuo fortalecimento entre a solidariedade decorrente dos laços de parentesco e aquela produzida pelo engajamento político. Isto ficou particularmente nítido quando recolhi informações com Arnã e Rodrigo para compor a sua genealogia. Eles destacaram conhecer melhor aqueles parentes que são mais ativos no movimento indígena. Desses, lembravam mais facilmente os nomes, os filhos e os locais de moradia. Isso indica que o engajamento político ajuda a alargar e melhor definir os "horizontes de parentesco"<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> A respeito dos acontecimentos de 2000 em Coroa Vermelha, V. o trabalho de América Cesar (2011).

<sup>55</sup> No sentido que a expressão assume em Cabral e Lima (2005).

destes atores, em um contexto de mobilização étnica. Membros de uma das famílias mais expressivas entre os Pataxó (os Ferreira), eles declaravam, com grande satisfação, ter parentes em quase todas as aldeias, e portanto, liberdade para chegar a qualquer uma delas sem maior cerimônia, demonstrando que esses mesmos "horizontes" se abrem sobre o território.

Muitos índios de Coroa Vermelha vão até o Arraial d'Ajuda vender artesanato, pois ali a concorrência é menor. Ao longo do tempo, alguns deles se estabeleceram em Aldeia Velha; foi o que aconteceu com Arnã. Naquela época ela não sabia da Aldeia Velha, pois, segundo diz, a aldeia era "pouco divulgada". Ela e uma amiga alugaram um pequeno quarto para armazenar as peças que vendiam no movimentado centro do Arraial. Mais tarde, retornavam para suas casas, em Coroa Vermelha. O sucesso com as vendas fazia valer a pena o deslocamento. Foi nesse período que Arnã conheceu Ângelo, índio pataxó nascido no Arraial d'Ajuda, que se tornaria seu marido. Eles se estabeleceriam em Aldeia Velha através de Ipê, hospedando-se em sua casa durante alguns meses. Como já relatamos, a introdução de novos moradores na aldeia era, até certo momento, uma das prerrogativas do cacique para o "fortalecimento da aldeia". Com isso, o líder fortalecia também a si mesmo, reunindo novos aliados políticos. O quadro era, então, oposto ao do presente, em que o atual cacique se preocupa em evitar a entrada dos novos moradores que procuram a aldeia. De fato, quando definitivamente estabelecida na aldeia, Arnã viria compor o quadro de lideranças do cacique Ipê, que já lhe conhecia do movimento indígena em Coroa Vermelha. Apesar da mediação do cacique, o casal adquiriu o terreno diretamente de uma índia residente em Aldeia Velha.

Neste mesmo período, Josa estava se mudando outra vez. O cacique da aldeia Aroeira, retomada recentemente naquela ocasião, o chamou para ali estabelecer-se. A aldeia é muito próxima a Coroa Vermelha, e Josa recorre ao local em demanda de vários serviços urbanos. Costuma dizer que mora nas duas aldeias<sup>56</sup>. Na Aroeira, em compensação, ele tem uma área de roça, e é ali que passa a maior parte do tempo. É interessante que tanto Josa como Arnã tenham se mudado a convite de dois caciques diferentes, no caso do primeiro em um empreendimento recente de retomada e ocupação. O caso desta família, assim apresentado, permite-nos perceber, em uma dimensão mais íntima, as recentes conquistas territoriais dos Pataxó. Para Josa, o afastamento de Barra Velha tem um caráter afetivo, traduzido nos vínculos de parentesco. Sua família "veio chegando pra cá" para a região de Aldeia Velha e Coroa Vermelha -- onde vivem, também, seus irmãos e sobrinhos --, enquanto que "lá em Barra Velha é primo que mora lá... os tios mesmo morreram". O território é, assim, apreendido, móvel e desigualmente, através das relações de parentesco.

---

<sup>56</sup> A dimensão política parece ser a mais determinante na definição das fronteiras internas ao território pataxó. Em geral, eles distinguem aldeias diferentes onde há caciques diferentes, mesmo quando são muito próximas. Situação bastante distinta, por exemplo, daquela dos Pataxó Hãhãhã, que admitem vários caciques liderando grupos familiares diferentes sobre uma mesma parcela do território.

## 2.6 "Nova na Cultura"

Dois anos depois de mudar de residência, Arnã chamou o seu irmão Rodrigo para a confecção de trinta cocares para o grupo de cultura que estava se formando em Aldeia Velha. Ele tinha 16 anos e vivia com o pai na aldeia Aroeira. Atendeu a convocação da irmã e com ela passou a viver nos anos seguintes, envolvendo-se também com as atividades do grupo de cultura. Algum tempo depois, Rodrigo se tornaria o professor de *Patxohã*<sup>57</sup> na Escola Indígena de Aldeia Velha, onde seu cunhado Ângelo também ensina e é coordenador pedagógico. Os três são reconhecidos em Aldeia Velha como lideranças jovens ligadas ao movimento de afirmação cultural. Souza (2001) destaca que o domínio de uma cultura letrada vem sendo cada vez mais importante no crescimento de novos líderes, desenhando um quadro atual em que se distinguem duas categorias de líderes pataxós "que apresentam distinções no que tange a seus espaços de atuação, formação e papéis a serem desempenhados por cada uma delas" (p. 107): uma formada pelos líderes tradicionais mais velhos, e a outra, em ascensão, formada pelas lideranças jovens – em geral, entre 20 e 35 anos – que tiveram na escolarização um dos principais mecanismos pelos quais se tornaram representantes do grupo e intermediários no contato com a sociedade envolvente. Souza destaca que os professores indígenas<sup>58</sup> são os principais integrantes desse segundo conjunto. Podemos considerar outros segmentos jovens que partilham desta posição com os professores, como os estudantes universitários indígenas -- tanto nos cursos superiores interculturais para formação de professores indígenas, na UNEB e no IFBA como em cursos tradicionais na UFBA<sup>59</sup>, UESC, UFMG e outras -, os *pesquisadores pataxó*<sup>60</sup>, e também os jovens ligados aos quadros das associações culturais pataxós ou envolvidos, de diversas formas, em iniciativas de fortalecimento cultural. É comum que

<sup>57</sup> O *Patxohã* é o idioma que os Pataxó vêm reconstituindo nos últimos anos e que é ensinado nas escolas indígenas das aldeias. O grupo Atxohã (Grupo de Pesquisa da Língua e História Pataxó) explica " *Há pouco tempo atrás, nós, educadores e lideranças Pataxó, preocupados em manter o nosso jeito de ser Pataxó e afirmar nossos costumes, nos convencemos de nosso papel de organizadores de nossa sociedade e passamos, de forma independente, a fazer estudos mais detalhados sobre nossa língua. Depois de muito estudo, apesar de não sermos conhecedores de linguística, porém levados por grande desejo de descoberta e de aprender tudo sobre a nossa língua, passamos a chamar a nossa língua de 'patxohã' para marcar nosso trabalho. 'Patxohã' porque 'pat' são as iniciais da palavra 'pataxó'; 'atxohã' significa 'língua', 'xohã' é 'guerreiro'. Ou seja, linguagem de guerreiro.*" Os pesquisadores pataxó destacam também que "com a ajuda resistente dos mais velhos, foi possível preservar nas memórias musicais e no uso diário, uma quantidade de palavras de grande valor para nós" e, ainda, que a língua antigamente falada pelos Pataxó era da mesma família daquela hoje falada pelos Maxacali, junto aos quais buscam enriquecer seus conhecimentos. (Atxohã, 2011, p.8)

<sup>58</sup> O Professor Indígena goza, hoje, do reconhecimento como uma categoria profissional específica. Eles atuam nas escolas indígenas, em geral em suas próprias aldeias, lecionando em diferentes áreas do conhecimento, e estão engajados na garantia do ensino diferenciado, ou intercultural, assegurado aos indígenas pela constituição de 1988.

<sup>59</sup> Souza é, atualmente, estudante do PPGAS/UFBA, onde desenvolve uma tese sobre os estudantes universitários indígenas desta universidade.

<sup>60</sup> Alguns dos jovens engajados em iniciativas de fortalecimento cultural que envolvem estudos sobre a língua e a história pataxó, bem como a formatação de um *corpus* de narrativas, cantos e danças se autodenominam *pesquisadores pataxó*. Um líder jovem pode ser reconhecido como pesquisador mesmo sem nenhum vínculo formal com o universo acadêmico ou de ensino em geral.

estas posições sejam ocupadas, simultaneamente, por uma mesma liderança. Estes novos espaços de atuação política vem conformando, assim, novos estilos de liderança com novos projetos políticos e um discurso próprio a respeito das especificidades culturais indígenas e das relações do grupo com a sociedade brasileira.

Estive hospedado, em 2011, em todas as fases da minha pesquisa de campo em Aldeia Velha, na casa de três lideranças jovens. Encontrava-me, portanto, todo o tempo em diálogo com pessoas empenhadas em pensar a sua própria cultura. Ângelo e Arnã são estudantes do ensino superior em cursos de licenciatura intercultural para formação de professores indígenas, em duas instituições diferentes; a UNEB e o IFBA. Três crianças completam a casa: Didinho e Henrique, filhos de Arnã, e a caçula Samêhy, filha do casal. É comum ouvir entre os Pataxó que quem trabalha com o artesanato "trabalha com a cultura". A família que me hospedou expressa bem esta premissa: lidando com o artesanato, eles estão sempre refletindo sobre si mesmos enquanto partícipes de um universo simbólico. Com a exceção de Samêhy (aos 4 anos), todos estão envolvidos, em alguma fase, entre a confecção ou compra das peças e a sua venda. É também através do artesanato, com seu forte apelo estético, que eles exibem a sua presença na cidade, quando ocupam o seu ponto de venda no centro do Arraial d'Ajuda, quando em reivindicação e, ainda, com alguma constância, em outras localidades, quando em viagem para venda das peças fora de Porto Seguro ou mesmo da Bahia<sup>61</sup>. Portar os colares, pulseiras, o cocar e a *tupisay*<sup>62</sup>, conhecer os detalhes da ornamentação e da pintura corporal, os cantos em *Patxohã* e dançar o *awê* com entusiasmo e dedicação são atitudes e prerrogativas altamente valorizadas nesta família – e também em outras --, sendo experimentadas como auto-valorização e ganho moral.

Esta postura revela uma opção política e existencial que implica no caráter reflexivo de suas

<sup>61</sup> Enquanto escrevia este trabalho, tive notícia de que Rodrigo foi passar uma nova estadia no Rio de Janeiro, vendendo artesanato. Alguns índios da Aldeia Velha mantinham, até a recente e compulsória desocupação do prédio através de medida judicial, um núcleo intermitente no antigo prédio do Museu do Índio, então ocupado por indígenas de várias etnias de todo o país. Também é comum que Arnã ou Ângelo -- e mesmo um dos meninos acompanhado de um parente mais velho -- passe uma temporada em Itacaré-BA, no período de férias escolares. A família mantém, ainda, uma parceria com outro índio de Aldeia Velha que fica estabelecido, por longos períodos, em Belo Horizonte-MG, enviando-lhe peças de artesanato, regularmente. As viagens para venda de artesanato são sempre referidas pelos Pataxó como experiências de grande aprendizado, ora pelo exercício mesmo de estar longe de casa e exibir sua *cultura*, mostrando conhecimento e auto estima, ora pelo encontro com outros povos indígenas em feiras, eventos políticos, mercados de artesanato e mesmo nas aldeias, onde podem ser acolhidos como *parentes*. As ocasiões de encontro e intercâmbio com outros povos indígenas são muito valorizadas e, constantemente, referidas entre os Pataxó. Conheci, em diferentes ocasiões, índios pataxós, especialmente entre os jovens, que portavam, junto aos colares e pulseiras próprios de sua etnia, alguma peça de outro povo, tomada como "preferida" e usada cotidianamente, ou mesmo pequenas coleções mantidas em casa e exibidas com orgulho, como que para atestar o conhecimento das especificidades estéticas de outros povos, em contraste com as suas próprias: "*esse não é da nossa cultura*".

<sup>62</sup> Este é o termo cunhado pelos Pataxó, no idioma que vêm reconstituindo, para um saiote feito de palha que se alonga, em geral, até um pouco abaixo dos joelhos. Costumam ser usados em ocasiões rituais, comemorativas ou reivindicatórias e por ocasião da venda de artesanato, situações, portanto, de afirmação identitária. Acolhi a grafia adotada pelos "Professores Pataxó do Extremo Sul da Bahia" no livro *Uma História de Resistência Pataxó* (2007). Lê-se "tupissái".

experiências no cotidiano da aldeia e, também, no interesse que Arnã, Rodrigo e Ângelo demonstravam pelo andamento da minha pesquisa. Sendo eles próprios, assim como eu, pesquisadores em formação, partilhavam cotidianamente de minhas reflexões e me falavam também dos seus próprios interesses de investigação. Arnã estava interessada, por exemplo, em compreender as mudanças na estética do artesanato Pataxó nas últimas décadas, transformações que ela mesma acompanhou e das quais participou ativamente. Rodrigo era especialmente crítico quanto à presença das igrejas na aldeia, preocupava-se com a intolerância religiosa e demonstrava muito interesse pelas narrativas da tradição oral Pataxó. Ângelo estava sempre atento à vida política da aldeia e se dedicava, então, a uma pesquisa sobre a retomada da Aldeia Velha, tendo recolhido muitas informações com Ipê. Ele e Arnã conversavam, quase diariamente, sobre o movimento indígena, a política entre as aldeias e a atuação dos caciques e das lideranças. Aos poucos, fui me capacitando a também fazer parte deste diálogo.

### ***Escrevendo a Cultura, reescrevendo a história***

Rodrigo me disse, certa vez, que o indígena deve dominar a sua cultura e a sua história a ponto de "dar uma surra de conhecimento" em quem quer que pretenda, por ter mais estudo, saber mais que ele. Tomar elementos do seu universo cultural como objeto de um conhecimento cultivado e cumulativo não me parece fortuito. O letramento é muito valorizado entre os Pataxó como veículo para a superação da subalternidade em relação ao branco. Na perspectiva dos Pataxó, os índios antigamente eram enganados pelos brancos porque, entre outras coisas, não sabiam ler. Nos anos 1970, Tururim, então cacique de Barra Velha, declarou:

*“Pataxó com escola não é enganado por branco. Se Pataxó soubesse ler não teria acontecido a desgraça de 1951. Como cacique penso mais no futuro. Devo pensar no futuro de meu povo. Futuro é importante. Futuro é igual passado. Não deve ser desprezado. Se acontecer nova violência povo Pataxó acaba. Isso eu tenho que pensar muito. Por isso eu falo sempre pros meus irmãos; escola, estrada, tudo isso é muito importante pra Pataxó.”<sup>63</sup>*

A escrita e as instituições que se valem dela – como a escola, a igreja e o Direito - são claramente identificadas pelos Pataxó como instrumentos de poder dos quais estiveram alijados

---

<sup>63</sup> Depoimento do Cacique Tururim, Barra Velha, em entrevista ao Jornal O Pasquim, publicada no n.28 da série "Edições do Pasquim".

historicamente. Em um depoimento recolhido por Carvalho (1977, p.105) nos anos setenta, um índio de Barra Velha explica que o "capitão" fora a Brasília e "*de lá trouxe o direito da gente trabalhar, viver aqui dentro da aldeia que os guarda<sup>64</sup> não queria deixar*". Mas o direito dos índios não foi respeitado, entre outras coisas porque "*nesse tempo era o João Goulart o presidente e ele deu o direito de trabalhar nas capoeira, sem ofender a mata virgem. Mas o seguinte é que não trouxe por escrito, trouxe de boca*." Como vimos no primeiro capítulo, a falta de "*conhecimento na lei*" era uma das fraquezas dos índios no passado recente, segundo Ipê. Para ele, "*o tempo que você tiver falando, ó, ninguém vai ouvir você. [...] Você tá falando aqui pra morrer, você vai estourar essa garganta sua, e autoridade nenhuma vai te ouvir. Entendeu? Agora, faz os problema que tá acontecendo, no papel, direitinho, e joga pra lá, que o negócio vai funcionar*." Na perspectiva oposta, Araticun, líder pataxó da aldeia Mata Medonha, associa a entrada no mundo da escrita com a perda de direitos, a ser superada pelo pleno reconhecimento da diferença cultural: "*Quando éramos analfabetos na mata tínhamos nossos direitos. Quando aprendemos as leis do branco os perdemos. Temos que exigir que o nosso jeito seja parte do processo*"<sup>65</sup>.

Uma das formas mais valorizadas do conhecimento tradicional entre os Pataxó é o conhecimento das plantas e das palavras que curam. Este conhecimento afirma sua legitimidade como dom de origem sobrenatural e, em última instância, divina. Em Aldeia Velha, aqueles que são reconhecidos como portadores deste dom sempre enfatizam o caráter excepcional do seu aprendizado, e jamais admitem a mediação humana nas longas trajetórias de aquisição deste conhecimento, sistematicamente entremeadas por sonhos, doenças, aflições, visões, e diferentes formas de comunicação mais ou menos direta com os encantados pataxós e o deus cristão. A pajé da aldeia, Dona Maria d'Ajuda, é entre eles a pessoa que goza de maior reconhecimento. Querida e respeitada por todos em Aldeia Velha, ela é reconhecida como uma pessoa atuante que cuida da comunidade e é "*usada por Deus*" para fazer o bem às pessoas através das práticas tradicionais de cura<sup>66</sup>. Ela lamenta o fato de não saber ler e imagina: "*se eu tivesse a leitura, ninguém me passava*". Ela fala, então, do conhecimento letrado, o conhecimento dos brancos. Mas também afirmou, em outra ocasião, que o conhecimento das plantas, o dom que recebeu desde a infância, foi "*a leitura que Deus me deu*". Ela sugere um exercício de simetria: a leitura delimita dois universos de conhecimento, que diferem mas são do mesmo tipo, são duas "*leituras*" possíveis. Nessa

<sup>64</sup> Guarda ambiental do IBDF, atual IBAMA.

<sup>65</sup> Depoimento registrado em notícia postada no site do CIMI em 14 de março de 2012: "Sob risco de iminente votação na CCJ, indígenas se mobilizam contra PEC 215", de Renato Santana.

<sup>66</sup> "*Ela é usada por Deus mesmo*". A expressão faz referência ao universo de crenças neo-pentecostais, que enfatiza os chamados "dons do Espírito Santo". Apesar do crescimento da adesão ao protestantismo ser acompanhada de uma disposição intolerante para com alguns *curadores* referidos negativamente como feiticeiros, a valorização do *dom* da cura, historicamente arraigada na cosmologia Pataxó, vem sendo acomodada, não sem algum custo, aos valores pentecostais. A pajé da aldeia está entre os especialistas legitimados no campo religioso local.

perspectiva, a associação desses dois regimes de conhecimento é apontada como desejável<sup>67</sup>.

É muito interessante observar como os jovens pataxó realizam, hoje, o que essa geração mais velha esperava. Eles não querem abrir mão de seus conhecimentos e de sua *cultura* e também não estão dispostos a se submeter aos brancos, numa sociedade que exige o conhecimento letrado. Atualmente, várias iniciativas da parte dos professores indígenas e dos *pesquisadores pataxós* vem reunindo, registrando e reformulando a história e os conhecimentos tradicionais, elencando um verdadeiro catálogo de cantos, pinturas, artesanato, narrativas, jogos e celebrações. O domínio deste material escrito, e também audiovisual, é muito valorizado pelos jovens, com as vantagens e o ganho simbólico associados à *cultura* assim revalorizada, ao conhecimento letrado e a uma linguagem estética refinada e atraente. Chamar a escrita em favor da *cultura* significa, por um lado, apropriar-se de uma poderosa tecnologia do mundo dos brancos e, por outro, reapropriar-se do conhecimento tradicional, historicamente desvalorizado. As duas operações apontam para a superação das relações e do sentimento de subalternidade em relação ao branco<sup>68</sup>. Fornecendo-nos uma imagem interessante deste momento das relações dos Pataxó com os brancos e com a escrita, Arnã me contou que levou até a igreja as apostilas desenvolvidas pelos *pesquisadores pataxós* com os cantos do *awê*, escritos em *patxohã* e acompanhados da tradução em português, para mostrar ao pastor que as músicas indígenas não estavam invocando forças malignas, tal como ele dizia. Ela costuma afirmar que mesmo sendo evangélica, não "abaixa a cabeça" para o pastor quando ele se arvora a falar da *cultura*. O conhecimento da *cultura* é tomado pelos jovens pataxó como um *estudo*, objeto sobre o qual se deve falar com toda propriedade. O domínio de um conhecimento letrado sobre a *cultura*, investe os Pataxó de uma autoridade que tem em vista o confronto com outras tradições letradas. Um projeto que vimos prenunciado nas expectativas de uma geração mais velha.

<sup>67</sup> Ainda sobre o lugar da leitura na definição de dois universos de conhecimento em constante acomodação, vale a pena registrar uma breve observação de campo: Durante um culto evangélico na aldeia, o pastor, não índio, pergunta se alguém tem um pedido. Maria d'Ajuda pede uma oração porque está com dor no braço, "*dor de velha*", ela fala, descontraindo a todos. Outra fiel pede também oração, pois vai fazer um exame médico. O pastor faz, diante de todos, a oração ao Deus que "*repreende todo o mal*" e todos se despedem. Enquanto saímos, Dona d'Ajuda orienta uma "irmã da igreja" sobre como usar um remédio feito de ervas. O uso das ervas é sempre acompanhado de uma oração ("*antes era reza, agora eu oro*"). Maria d'Ajuda explica que ajuda a todos que precisam, pois tem o *dom* da cura, mas precisa também de ajuda espiritual, "*eu oro, mas eu preciso que me ore também*", por isso pediu a oração ao pastor. Sua filha Paru acrescenta, "*mãe tem oração para cada coisa, ele ali fez uma oração geral*". Elas dizem que cada doença tem uma oração, e Dona d'Ajuda completa: "*ele é pela bíblia, eu sou por um dom que Deus me dá, eu não tenho a leitura*".

<sup>68</sup> Souza (2001, p.85) reconhece que a escola indígena faz "*parte de um projeto político mais amplo -- em que toda a comunidade tem sido alcançada e envolvida -- estrategicamente entendido como meio para a libertar das relações sociais, de caráter assimétrico, com a população regional; estas, experimentadas desde há muito pelas comunidades indígenas*". Acredito estar em acordo com o seu argumento, reconhecendo este mesmo caráter também em outras iniciativas de fortalecimento cultural dos Pataxó.

### *Aldeia Velha, "nova na cultura"*

Logo que se estabeleceu em Aldeia Velha, Arnã se juntou a outros índios que vinham dando início a um grupo dedicado à *cultura* -- é interessante observar que, assim como Arnã, outras pessoas inicialmente ligadas a esse grupo são também conhecidas pelo seu nome indígena, como Paty, Patiá, Tapurumã e Jaguatiri. Alguns deles compartilham o sentimento de que Aldeia Velha era "*pouco divulgada*"<sup>69</sup> e precisava ser "*reconhecida*" pelos Pataxó de outras aldeias de maior prestígio, como Coroa Vermelha e Barra Velha. Este grupo organizou os chamados "*intercâmbios culturais*", visitas a outras aldeias pataxós, para "*desenvolver a cultura*", sempre tendo em vista a participação dos jovens da Aldeia Velha. É bastante significativo que a primeira destas visitas tenha sido feita a Barra Velha, a "*aldeia mãe*". Segundo estas lideranças, as relações de Aldeia Velha com as outras aldeias eram caracterizadas por um sentimento de inferioridade, hoje suplantado. Um índio, que se mudou para Aldeia Velha, há alguns anos, e que trabalha com artesanato no Arraial d'Ajuda me explicou que a aldeia, apesar de ser velha como atestam os vestígios arqueológicos encontrados na T.I., é "*nova na cultura*".

Outra iniciativa do *grupo de cultura* foi a abertura de uma arena nos campos naturais da aldeia, para o treino de modalidades esportivas disputadas, anualmente em abril, por ocasião dos "*Jogos Indígenas Pataxó*", onde competem as equipes de cada aldeia pataxó e também equipes de outras etnias indígenas convidadas. O evento já teve 12 edições em Coroa Vermelha e outras 7 edições na cidade de Porto Seguro. Examinando os resultados dos "*jogos*", Arnã fala, com orgulho que, entre as aldeias pataxós, Aldeia Velha passou "*do quarto para o segundo lugar na cultura*", ou seja, vem conquistando as melhores posições em algumas modalidades disputadas. Paty, um dos fundadores -- e hoje à frente<sup>70</sup> -- do *grupo de cultura*, é bastante enfático quando diz que depois dos *intercâmbios culturais*, Aldeia Velha conquistou o *respeito* das outras aldeias, que puderam ver, assim, que eles também "*conhecem a cultura*".

Hoje, o discurso de afirmação cultural tem grande adesão da parte dos jovens da Aldeia Velha. Com satisfação, as lideranças ligadas a este movimento veem crescer o número de indígenas que "*participam da cultura*". As ocasiões para viagens promovidas nos circuitos cada vez mais ampliados do movimento indígena ligados ao fortalecimento cultural -- encontros voltados para a juventude, para o artesanato, encontros culturais, esportivos, etc. -- implicam em deliberação, entre

<sup>69</sup> Segundo este ponto de vista, outras aldeias se encontrariam, atualmente, nesta condição, tais como Barra do Caí e Boca da Mata.

<sup>70</sup> Ele coordena o Ponto de Cultura Pataxó de Aldeia Velha. Os Pontos de Cultura são iniciativas culturais da sociedade civil que realizam uma parceria com o poder público. A adesão à rede de Pontos de Cultura é voluntária, realizada a partir de chamamento público, em editais lançados pelo Ministério da Cultura, pelos governos dos Estados ou pelas Prefeituras.

as aldeias, quanto ao número de representantes de cada localidade que deverá participar. Nessas oportunidades, Aldeia Velha reclama em favor de si o seu bom desempenho nos *jogos* e o engajamento dos jovens que *conhecem a cultura*. Também em um ato de reivindicação por melhorias na saúde, que reuniu representantes (líderes e liderados) de várias aldeias, tive a oportunidade de observar como o bom desempenho nas danças e nos cantos indígenas é reconhecido como um índice do comprometimento da aldeia com a causa comum em pauta. Em tom de brincadeira, os jovens da Aldeia Velha rivalizavam com aqueles de Coroa Vermelha que estavam ligados à Reserva da Jaqueira, e cuja equipe é reconhecida como a melhor nos *jogos*.

Isso mostra que se o engajamento no movimento de fortalecimento cultural e a nova conformação de uma *cultura* pataxó constantemente reformulada têm em vista o incremento da identidade *para fora*, eles respondem, também, à política vivida *para dentro*, entre as aldeias. A questão do *reconhecimento* pode, assim, no caso de Aldeia Velha, e para efeito deste argumento, ser deslocada de sua aceção marcadamente *interétnica*, para recuperarmos o seu sentido *intraétnico*. Ou, dito de outro modo, a *cultura* de que nos falamos Pataxó em suas cores vivas, esta *cultura* refundada e reapropriada como termo nativo, parece ser, também, uma linguagem que expressa e articula relações políticas entre as aldeias<sup>71</sup>.

O investimento dos líderes mais jovens, que assumiram a tarefa de *desenvolver a cultura* na aldeia, faz, portanto, parte de um esforço pela plena inserção de Aldeia Velha no território Pataxó e de superação daquele momento anterior em que a aldeia era, como eles dizem, "*pouco divulgada*". Esta leitura abriga, com muita cautela, uma crítica à fase de consolidação da aldeia, sob a figura centralizadora de Ipê. De maneira muito sutil, e sempre mantendo sua posição atual de afastamento, Ipê se mostrou sensível a esta posição.

Como já foi mencionado, Arnã é estudante do curso de Licenciatura Intercultural no IFBA de Porto Seguro. Durante a minha estadia em sua casa, ela estava desenvolvendo uma pesquisa solicitada em uma disciplina do curso. Ela escolheu como tema o artesanato pataxó. Com uma visão muito atenta para as transformações estéticas que ela viu acontecer e ajudou a construir, Arnã se interessou em procurar Ipê para utilizar, em seu trabalho, as fotografias antigas de quando, ainda jovem, ele tinha uma loja de artesanato em Coroa Vermelha. Ela pediu a Rodrigo que desenhasse modelos dos cocares antigos, a partir das fotos. Rodrigo tem muitos desenhos das peças atuais e das pinturas corporais pataxós, alguns da sua própria criação e outros das suas apostilas de professor. Esse material é uma espécie de acervo que vem sendo construído, coletivamente, pelos

---

<sup>71</sup> Um segundo deslocamento também poderia ser feito, sem ainda nos levar ao contraste índio/branco. Por ocasião de grandes eventos como os Jogos Indígenas Nacionais, que reúnem um grande número de etnias de todo o país, o desempenho dos Pataxó é sempre referido, por eles mesmos, no sentido de fortalecer sua posição frente aos outros povos indígenas.

*pesquisadores pataxós*. Os dois irmãos observavam com interesse as diferenças entre as peças de duas décadas atrás e as de hoje. As primeiras lhes pareciam desajeitadas e ambos reconheciam no processo de afirmação cultural um trabalho, também, de refinamento técnico.

Do outro lado, Ipê, quando o visitei na noite daquele mesmo dia, me expressaria a sua posição sobre essas transformações. Contento pelo pedido de Arnã, ele me disse que não comentou nada com ela, manteve-se silencioso, mas sabia que ela viera buscar, ali, o "*verdadeiro*" artesanato pataxó, mais "*rústico*" e "*tradicional*". Ele parece se ressentir um pouco dessas mudanças, e diz que mesmo antes de haver um grupo dedicado ao fortalecimento cultural, Aldeia Velha sempre teve cultura, que os índios dali tanto tinham cultura, que retomaram aquela terra.

Ipê apresenta, assim, a *cultura* como condição da retomada, ou ainda, a retomada como expressão da *cultura*. De fato, a reafirmação da *cultura* já estava entre as preocupações que orientavam o movimento pela retomada da Aldeia Velha<sup>72</sup>. Para além disso, Ipê nos dá indicações de que o feito político da retomada realiza um destino, o retorno à terra tradicional se impõe pela própria constituição identitária indígena, e isto pertenceria também ao âmbito da *cultura*. Ele relata, "*pra você ver o que é pataxó*", que uma senhora moradora dali, nascida, como ele, na região do Monte Pascoal, cresceu na cidade de Itabuna(Ba), onde casou e teve filhos, e hoje estão todos na aldeia. "*O índio é assim... anda por aí tudo... pode passar cem anos, volta pra sua aldeia*" e conclui, "*o sangue puxa*"<sup>73</sup>. É interessante que para afirmar a pertinência ao território Ipê evoque, paradoxalmente, a imagem do indígena que "*anda por aí tudo*", essa imagem sempre evocada pelos Pataxó. Enfim, é o *sangue* que neutraliza o paradoxo, desenhando um triângulo: território, mobilidade e parentesco, onde cada termo se apoia no outro.

O estabelecimento na Aldeia Velha é tomado, simbolicamente, como "*volta para a aldeia*", como um retorno, mesmo por parte daquelas famílias originárias da região do Monte Pascoal<sup>74</sup>. Tanto para aqueles que participaram da retomada, como para aqueles que vieram mais recentemente da cidade para "*aprender as coisas dos índios*", aqueles que "*procuraram aldeia*". Essa *volta* é, também, uma referência a um passado idealizado em que o povo vivia unido e mantinha o *costume*.

<sup>72</sup> Em 1997, Ipê declarou, para o antropólogo Grunewald, que pretendia "*fazer uma aldeia tradicional para manter todos os costumes de índio, dos pataxós [...] eu tinha uma visão que esses índios desaldeados precisa da terra também pra trabalhar e precisa também de manter os seus costumes, porque lá ele ficar convivendo junto com os homens brancos, eles só vão é perder, vai acabar a cultura deles*". Trechos de depoimento de Ipê em 1997. GRUNEWALD, 2000 p.72

<sup>73</sup> No capítulo 1, vimos que Ipê teve o apoio de outros caciques a partir do momento em que eles reconheceram que "*ele tá fazendo um trabalho correto, ele quer resgatar o que é nosso sangue*". O território funda-se, respondendo a um chamado do *sangue*, no sentido do imbricamento entre parentesco e território, de que já tratamos.

<sup>74</sup> Os vestígios arqueológicos que comprovam a histórica ocupação indígena na área da Aldeia Velha são um sinal eloquente, para os Pataxó, de que o local pertenceu aos seus antepassados. A larga presença de plantas medicinais nas matas da T.I. é explicada, por um morador da Aldeia Velha, nos seguintes termos: "*onde tem aldeia, onde morou tapuío, eles saem e deixam as ervas*". Os Pataxó referem os seus antepassados "bravos" como "Tapuíos"; no capítulo 3 trato dessa questão e retorno ao depoimento aqui referido.

Entre outras coisas, ela é um esforço de superação da condição ambígua de "*índio desaldeado*".

Manuela Carneiro da Cunha já suscitou nossa atenção para o processo de apropriação nativa da idéia de cultura. Para o fato de que os povos indígenas estão incorporando o conceito antropológico de cultura em seus próprios vocabulários, transformando-o em um conceito nativo. Esta operação, que parte de um esforço reflexivo, introduz a *cultura*, reapropriada e reformulada (enfim, como "metadiscorso"), na lógica da cultura (em termos antropológicos) enquanto universo de significado compartilhado por uma coletividade: ordens discursivas diferentes que "contaminam" uma à outra (CUNHA, 2009). O ligeiro desacordo entre os pontos de vista de Arnã e de Ipê que, aparentemente, passou despercebido entre eles, aponta para a possibilidade de que, entre os Pataxó, diferentes agentes possam ter diferentes perspectivas sobre a *cultura*. É possível, portanto, que aquela apropriação conceitual da cultura seja variada e desigual dentro do grupo.

Weber (2006: [1904]), por sua vez, nos alertou para os perigos da "ciência da cultura". O conhecimento científico só pode se dedicar aos acontecimentos da vida social na medida em que estes se revistam de significado, tomando em conta a pertinência do pesquisador a um mundo de cultura. A reflexividade implicada no conceito de cultura, portanto, é parte também do jogo científico. Entre a cultura dos antropólogos e a *cultura* como termo nativo, a perspectiva weberiana sobre a cultura pode nos ser útil, justamente porque reconhece em seu interior o espaço da controvérsia. Como indica Gabriel Cohn, para Weber:

*"o mundo da cultura não é aquela dimensão da realidade social que confere sentido ao que os homens fazem, mas, ao contrário, é aquela arena significativa em que os próprios homens atribuem valor ao que fazem. [...] O importante não é a vigência de valores já dados, mas os próprios homens como atores que, ao agir, orientam-se por diretrizes que lutam para fazer valer também para os demais"* (COHN, 2006. p.10)

Com sua ênfase na ação social, a acepção weberiana de cultura se distancia, assim, radicalmente, da concepção usual que enfatiza a adesão à norma e o consenso. Como bem expresso na formulação de Cohn, a cultura é uma "arena significativa", lugar de encontro, e de confronto, entre os indivíduos e os significados e valores aos quais eles aderem. Parece que esta arena significativa espelha, também, a arena política em que se definem novos espaços de atuação, novos atores e novos discursos, com destaque, no caso Pataxó, para as lideranças jovens escolarizadas que assumiram o discurso da *cultura*.

### **Capítulo 3 - Identidades em Trânsito**

Em março de 2010 estive em Aldeia Velha como auxiliar de campo em uma pesquisa desenvolvida com recursos da Secretaria de Desenvolvimento Urbano (SEDUR) da Bahia, sob a coordenação de uma pesquisadora do PINEB. Em uma rápida visita, aplicamos alguns questionários sobre as demandas da comunidade em relação a serviços urbanos e de urbanização. Foi nesta ocasião que conheci a senhora Adinólia, cujo breve relato sobre sua trajetória de vida será o ponto de partida deste capítulo. Não pretendo tomar a trajetória de Adinólia como história exemplar ou modelo de uma experiência coletiva, tampouco como caso particular, expressivo por sua singularidade. Metodologicamente, procuro ser fiel ao modo como questões que suponho relevantes me foram inspiradas por um encontro significativo.

#### **3.1 Uma história de deslocamento**

Aldeia Velha faz parte do território dos índios Pataxó, composto por mais de trinta aldeias distribuídas entre seis Terras Indígenas localizadas na região do extremo sul baiano e em mais sete aldeias no norte de Minas Gerais. A família de Adinólia não é proveniente desta região, mas da Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, cerca de 190 km ao norte<sup>75</sup>, onde vivem os índios Pataxó Hãhãhã. Tratam-se de povos diferentes; enquanto os Pataxó Hãhãhã assumem, em sua organização atual, uma composição etnicamente plural, formada por diferentes “famílias étnicas”, os Pataxó reivindicam uma identidade unívoca, articulada, sobretudo, a partir da referência à aldeia Barra Velha como sua “Aldeia Mãe”. Não obstante, esses povos se reconhecem como especialmente próximos entre os chamados *parentes* indígenas, o que se expressa, entre outras coisas, pelo amplo acolhimento de indivíduos de um do outro grupo no território do próximo, registrado, pelo menos, desde que Carvalho (1977) realizou seu trabalho de campo em Barra Velha, nos finais dos anos 1970. Sampaio também (2000) reconheceu no mútuo apoio político, nomeadamente em ações de retomada, um sinal da solidariedade entre estes povos. Isso inclui a retomada de Aldeia Velha, ação apoiada pelo Conselho de Caciques Pataxó, que era composto, na época, por lideranças de ambas as etnias.

Para situar brevemente a história dos Pataxó Hãhãhã, que não é objeto desta monografia, consideremos que a referida reserva foi criada, para o usufruto dos indígenas, em 1926, mas sistematicamente espoliada nos anos seguintes, até que na década de 1940 a posse indígena dentro da área demarcada estivesse dramaticamente reduzida, dando lugar a fazendas de não índios ali

---

<sup>75</sup> Distância entre os municípios de Porto Seguro e Camacan.

intrusados. A partir de 1982, os Pataxó Hãhãhã iniciam o movimento de reconquista do seu território, ocupando a Fazenda São Lucas e garantindo sua permanência naquele local, que representava uma parcela ainda muito pequena da área demarcada. É neste contexto que a família de Adinólia volta a morar na Reserva, seu lugar de origem. Naquela ocasião, nossa informante tinha ainda oito anos de idade, tendo nascido em Medeiros Neto, extremo sul do estado, e conhecia, pela primeira vez, a terra pela qual seus parentes vinham lutando para reaver. Nos primeiros anos que se seguiram a este retorno, a comunidade Pataxó Hãhãhã sofreu uma cisão, precipitada por uma decisão controversa do índio Saracura, uma de suas principais lideranças à época, primo de Adinólia. Saracura ainda estava casado com uma das irmãs de Adinólia, e a sua família ficou dividida. A situação de tensão, que ocasionou a morte de um outro seu cunhado, levou os pais de Adinólia a se decidirem por sair novamente da hoje chamada aldeia Caramuru. Ela conta que tinha treze anos quando deixaram o local e seguiram para Teixeira de Freitas, no extremo sul da Bahia, região onde ela mesma havia nascido, como vimos. Por fim, eles se estabeleceram na localidade hoje designada como Projeto Vale Verde<sup>76</sup>, ou apenas “Projeto”, entre a cidade de Eunápolis e o Arraial d’Ajuda. Foi ali que ela conheceu o seu atual marido. A partir de então, a família tomou rumos diferentes. Os pais voltaram para a aldeia Caramuru, onde também vivem, hoje, o irmão e sobrinhos de Adinólia, bem como grande parte de sua família: primos, tios e o avô. Adinólia e as irmãs continuaram na região do extremo sul baiano. Duas de suas irmãs vivem, atualmente, em Eunápolis, enquanto ela e uma outra irmã vivem com suas famílias em Aldeia Velha, território Pataxó.

No entorno da área que hoje corresponde à Aldeia Velha viviam, anos atrás, algumas das famílias hoje ali estabelecidas. Isso inclui a localidade “Projeto”, onde Adinólia conheceu Maria d’Ajuda, índia pataxó que é a atual pajé da Aldeia Velha. Elas eram vizinhas, e Maria d’Ajuda acompanhou, ali, o primeiro parto de Adinólia. Benedito, hoje falecido, era marido de Maria d’Ajuda. Adinólia lembra que ele fazia a travessia do Rio Buranhém em uma canoa, e que usavam seu serviço quando vinham de Eunápolis, onde a família fazia algumas compras. Ela afirma que a condição indígena de sua família, bem como de Maria d’Ajuda, Benedito e seus filhos, provocava um sentimento de reserva e desconfiança em seus vizinhos -- a “cisma” -- somente superada quando era demonstrado que se tratavam de pessoas “trabalhadoras”, empenhadas em construir boas relações de aliança econômica, como o trabalho de “meia” (produção ou processamento agrícola em parceria entre grupos familiares que repartem, assim, os resultados).

Certamente, a experiência de sua família, em seus insistentes esforços de retorno à aldeia Caramuru, serviu como referência para Adinólia, quando ela decidiu se aliar ao grupo de Ipê,

---

<sup>76</sup> Assim chamado desde a implementação, no local de um projeto de assentamento rural.

reivindicando sua identidade indígena agora neste novo contexto. Ela se estabeleceu em Aldeia Velha ainda nos primeiros anos subsequentes à retomada de 1998. Já em 2000, a sua irmã conseguiu se estabelecer, igualmente, em Aldeia Velha, graças à sua mediação. Quando Ipê, ainda cacique, abriu uma nova rua para distribuir os lotes entre as primeiras famílias, para o futuro estabelecimento de seus filhos, Adinólia e Valdelice receberam novos terrenos para suas famílias. A inserção das duas irmãs Pataxó Hãhãhã, Adinólia e Valdelice, na aldeia Pataxó que se formaria perto do Arraial d'Ajuda, é um sinal do reconhecimento mútuo que envolve indivíduos e famílias indígenas de diferentes procedências, na região, com suas trajetórias distintas, mas quase invariavelmente duras, marcadas pelo sentimento de desamparo que busca ser revertido através da recomposição dos seus territórios.

Os povos indígenas do sul e do extremo sul da Bahia compartilham entre si experiências de constantes deslocamentos. Reiteradamente, as histórias pessoais destes índios carregam esta marca, e muitos desses relatos constituem um rico material reflexivo. É importante destacar que se tratam, muitas das vezes, de decisões às quais foram compelidos por situações política e emocionalmente tensas, que acarretam consequências muito pronunciadas em seus modos de vida, organização e solidariedade étnica; deslocamentos, portanto, em um terreno identitário<sup>77</sup>.

Em Aldeia Velha, Adinólia e sua família buscam alternativas econômicas propiciadas pela proximidade com o ambiente urbano. Quando a conheci, ela trabalhava em uma pousada no Arraial d'Ajuda e, em casa, abatia e tratava frangos para vendê-los. Seu marido e seu filho também trabalhavam na cidade. Ela lamentava ter que “trabalhar para os outros”, em vez de viver de sua própria roça. No ano seguinte, quando fiz meu trabalho de campo, pude constatar uma interessante mudança neste quadro. Adinólia havia instalado uma barraca de lanches no lado indígena da estrada que separa Aldeia Velha do Arraial d'Ajuda. Ela se mostrava muito contente em deter o controle sobre o seu espaço de trabalho, dentro do território indígena – de fato, em seu limite. O bar em frente à sua barraca, do outro lado da estrada, fora da Terra Indígena, atende a muitos dos índios de Aldeia Velha. Ela contrapunha os argumentos de alguns índios contra a criação de estabelecimentos comerciais na aldeia, mostrando aquele bar: “se o branco pode ganhar dinheiro na entrada da aldeia, como é que o índio não pode?” Em uma interessante demonstração de como novas estratégias servem a lealdades de longa data, firmemente resguardadas, e vice versa.

Ao relatar sua história de deslocamento, Adinólia comparava a sua experiência atual na Aldeia Velha, em constante comunicação com a cidade, e a vida que levava junto com os seus pais

---

<sup>77</sup> O caso específico que ora tratamos é particularmente eloquente quanto a este caráter disruptivo. É expressivo que Saracura, o referido líder, primo de Adinólia, viva hoje em Coroa Vermelha (aldeia Pataxó) e que os Pataxó Hãhãhã, na Aldeia Caramuru, afirmem que não o aceitam de volta. Parte de seus liderados nesta dissensão reside, hoje, na Aldeia Nova Vida, município de Camamu, fora da Terra Indígena Caramuru-Paraguassu.

quando viviam dos produtos da roça familiar e da venda do excedente agrícola. Sua principal referência comparativa era o tempo em que viveu na Aldeia Caramuru. Admite que gostava de como viviam antes, mas diz também que não se acostumaria de novo à vida na roça. Ela considera, ainda, que eles levavam, então, uma vida mais saudável, graças aos cuidados de sua mãe com a alimentação. Ela lembra que não comiam doce, nem peixe de couro, e que a comida, em casa, era preparada sem sal. Com tempero salgado, só provava o acarajé que sua mãe lhe trazia, como agrado, quando vinha da feira, onde ia vender parte da produção familiar. Ela acha graça ao comentar que comiam feijão sem sal e, sobretudo, ao lembrar que ela mesma o achava bom, saboroso. Diz que, agora, se acostumou ao tempero salgado, como também a sua mãe. Para nossa informante, se a comida insossa, por um lado, perde em sabor e parece risível, o sal, hoje, torna o corpo mais suscetível a doenças.

É curioso que ela tenha enfatizado esse elemento. Trata-se, claramente, de uma ênfase seletiva; o sal opera uma distinção, ainda que não estivesse totalmente ausente da sua alimentação na infância. O que é significativo é que aquele feijão sem sal era, como ela diz, “comida de índio”, à qual seu paladar estava habituado. É uma metáfora gustativa para o seu deslocamento<sup>78</sup>. Esta metáfora, podemos ver, encontra amparo em sua experiência direta, mas só pode alcançar caráter distintivo através de outras relações significativas.

Ainda no dia em que nos conhecemos, Adinólia referiu à sua nova religião, pois ela frequentava a Igreja Internacional da Graça de Deus, no Arraial d’Ajuda, e afirmava, não sem certa dose de orgulho, que nos dias de hoje o indígena pode escolher o que quer seguir. Ela destacou, ainda, que a sua escolha a diferencia de seus pais, que seguem a “tradição”. Perguntei-lhe sobre o que ela chamou de tradição, e dela ouvi que a sua família sempre teria sido católica e, por isso, lhe contaram dos espíritos e dos índios antigos que “encantavam”. Ela mencionou um caso acontecido com o seu avô Leôncio, índio da etnia Kariri-Sapuyá, um dos grupos que compõem os Pataxó Hãhãhã. Em seguida, esquematizo o relato de forma sintética, de modo a poder retomá-lo ao longo desta seção:

Leôncio foi à mata caçar. Ainda não havia encontrado nenhuma presa quando se viu diante de um homem e reconheceu o seu [falecido]<sup>79</sup> primo. O homem lhe mostrou um rastro de tatu e lhe orientou que seguisse aquela pista, explicando que ele mesmo havia tentado capturar o bicho, sem sucesso: “pelejei, pelejei, mas não peguei”. Leôncio seguiu a recomendação e encontrou a toca do

<sup>78</sup> As metáforas gustativas estão largamente presentes no pensamento ameríndio, como Lévi-Strauss demonstra, exaustivamente, em *O Cru e o Cozido* (1991)

<sup>79</sup> Ela não me disse que o primo era falecido. Sua explicação, na sequência, me levou a considerar isso como um pressuposto da narrativa.

tatu, diante da qual teria que se abaixar para poder capturar a caça. Mostrando-se perspicaz, ele notou na entrada da toca as marcas das garras de uma onça; concluiu que o animal estivera ali, havia tentado pegar o tatu e, em seguida, em sua forma humana, apareceu-lhe para lhe enredar numa armadilha. Dando-se conta do perigo que corria, Leôncio desistiu do tatu e voltou para casa.

Adinólia explica que no passado os índios podiam “encantar”; em lugar de lhes sobrevir a morte, transformavam-se em algum animal e passavam a habitar a mata, de maneira errante. Este era, então, um dos destinos possíveis, sendo o outro, a morte pura e simples. A proximidade com este universo, visto que a história aconteceu com o seu avô, é bastante persuasiva para Adinólia. “Tudo existe no mundo, eu não duvido”, ela diz, “lá tem muito índio que encantou, virou bicho”, e admite a possibilidade de que eles ainda estejam nas matas da aldeia Caramuru. Depois da defesa de uma opção religiosa diversa da de seus pais e avós, a narrativa de Adinólia me surpreendeu, visto que a distinção local entre “católicos” e “evangélicos”, tal como ela mesma postulava, parecia ser a crença nos espíritos e nos encantados da mata. Estava claro que Adinólia não recusa a existência destes seres, apenas procura mantê-los a uma certa distância, inscrevendo uma diferença entre os índios antigos e os atuais. Por fim, ela me explica que os índios antigos encantavam porque não eram batizados. Hoje, ela diz, os índios vivem entre os brancos, são batizados e comem sal, e quando dele se vai comendo, “o sal é como se fosse um batismo”<sup>80</sup>.

O retorno ao elemento distintivo da “comida de índio” experimentada na casa de seus pais é significativo. Ele faz com que o discurso -- em que opera a oposição entre *nós* e os *antigos* -- se dobre sobre si mesmo. Adinólia parece querer trazer para mais perto de si o que no momento anterior afastava como diferença radical. O contraste entre o tempo da infância e a vida na Aldeia Velha ecoa sobre uma divisão temporal de outra ordem, aquela entre o tempo dos índios antigos, que encantavam, e o dos índios atuais, que já não encantam. O marcador alimentar serve, deste modo, a uma distinção mágico-religiosa. Tal distinção é particularmente interessante por sua flexibilidade. A transformação operada pelo sal não é imediata, mas gradativa, tal como o paladar que vai se acostumando, e pode, assim, se prolongar e se replicar nas experiências particulares. Não me parece que Adinólia entenda ter ela própria passado por tal transformação, mas sim que as

<sup>80</sup> Deixo de abordar, aqui, a interessante questão de estarmos ou não diante de uma releitura indígena do rito cristão do batismo, reconduzido para uma concepção corporificada da formação da pessoa, e para uma necessidade de estabilização da forma humana, tão comum nos ritos de iniciação ameríndios, tal como, por exemplo, entre os Xokleng (Souza, 2001). Em um breve relato como este, as idas e vindas entre os valores cristãos e um universo religioso diverso já são capazes de nos confundir: Primeiro, recusa-se a “tradição” em favor da fé cristã, em seguida, os espíritos da “tradição” reaparecem, são ditos “católicos”, mas só para serem afastados por um rito cristão, que assume, assim, um caráter avesso à ortodoxia cristã. Cinco séculos depois do Padre Vieira ter se escandalizado com a “inconstância” dos indígenas no que se refere à religião (Viveiros de Castro, 1992), situações como esta nos desafiam a questionar a distinção usual entre crença e descrença.

transformações experimentadas por ela ao longo de sua vida sejam percebidas como análogas ao percurso histórico do seu povo, como se pretendesse replicar, na escala menor de sua biografia, o esquema geral de uma história coletiva vista, assim, *por dentro*<sup>81</sup>. O seu deslocamento no território, tributário das sucessivas diásporas a que foram compelidos os índios na Bahia (e em outras partes), implica em um *deslocamento identitário*, que recupera o seu ancoramento étnico, originário, através de uma metáfora -- entre tantas outras, certamente. Exploro, em seguida, duas imagens referidas ao depoimento de Adinólia: o sal e a transformação em “bicho”.

### ***Sal Branco***

Durante um culto evangélico em Aldeia Velha, o pastor, não indígena, se referiu à figura bíblica do sal, identificado aos valores cristãos e ao testemunho evangélico<sup>82</sup>. Eu acompanhava dona Maria d'Ajuda, que frequenta regularmente a Assembleia de Deus. Muito ativa durante o culto, ela sempre reagia com comentários à fala do pastor, e declarou, nesta ocasião, que, no passado, “os índios comiam insosso”; ao que sua filha completou: “não conheciam a verdade”, explicando, em seguida, que os índios “não sabiam” que havia apenas um Deus criador.

No contexto regional em que estão inseridos os Pataxó, o sal também é referido como um veículo poderoso dos valores do “branco” para os corpos e mentes dos índios. Isso ficou registrado no romance de Adonias Filho, “As Velhas”, ambientado na atmosfera violenta da fase inicial de expansão da fronteira agrícola no sul da Bahia. A primeira das quatro heroínas do romance é Tari Januária, uma velha índia Pataxó. Tornada, ainda jovem, esposa de um homem não indígena que lhe teria salvado de um massacre, Januária assumiria uma condição submissa, seguindo “sempre atrás dele” e aprendendo “as coisas dos brancos”: “[ele] me ensinou a comer sal, usar vestido, falar como ele, atirar de rifle [...]”. Me deparei, enquanto pesquisador, outra vez com o tema ao conhecer uma militante do movimento sem terra, cujo avô teria sido um índio “das matas de Pau Brasil”, raptado ainda na infância e criado por um casal branco. A seu ver, os pais adotivos do seu avô trataram-no “como um bicho”, cercado-o para que não fugisse e como que domesticando-o. Este tratamento parece ter deixado marcas profundas em sua personalidade: era um “homem bom” mas sempre distante, “mudo”. Eles o ensinaram, gradativamente, a usar roupas e a “comer com sal”,

<sup>81</sup> Diversos autores trataram do profundo imbricamento entre memória individual e memória coletiva. Carvalho e outros (2012) lembram que para o filósofo e sociólogo Halbwachs (1990) cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Para Humberto Eco, “esse emaranhado de memória individual e memória coletiva prolonga nossa vida, fazendo-a recuar no tempo, e nos parece uma promessa de imortalidade” (Eco, 1994:p.137 *apud* Carvalho, 2002, p.54)

<sup>82</sup> Ele fazia referência a uma passagem do Evangelho Segundo São Marcos (Cap.9, versículos 42 a 50), lido momentos antes.

administrado aos poucos em sua comida, até que se acostumasse com o tempero e com a nova vida.

No contexto de origem de nossa informante Adinólia, a T.I. Paraguaçu-Caramuru, o sal é um elemento identificado à violência do contato com o branco e à radical incompatibilidade entre o universo originário indígena e o do colonizador, havendo, inclusive, memória de uso do sal pela administração do posto indígena para submeter os índios a castigo físico, atando-os e expondo-os ao sol, à sede e à fome, “*e colocava lá um punhado de quê? Quando não era o fel, era o sal*”<sup>83</sup>. As inúmeras mortes entre os índios atraídos ou capturados para o posto de pacificação, a partir dos anos 1930, são atribuídas ao uso do sal na alimentação a eles oferecida pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) que administrava o posto.

*“Nem cheguei a conhecer minha mãe direito, morreu. Porque índio, já viu, 'índio brabo' se pegar e dar sal pra comer, é tiro e queda. Ali tem que ser... tem que ir se alimentando aos pouco, sabe como é? [...] Quando descobriam, já tinha morrido o rebanho, que era o sal que tava matando. Que índio no mato não tem sal.”*<sup>84</sup>

(José Bute, 80 anos, índio Pataxó Hãhãhã)

As duas situações são paradigmáticas de uma condição de submissão, revelando um aspecto não abordado no relato de Adinólia. Observemos, portanto, que o sal, se era inicialmente destrutivo, teria gradativamente se tornado indispensável, indicando uma mudança nas relações entre índios e brancos. Por outro lado, é também significativo que este mesmo caráter deletério persista em suas supostas consequências negativas para a saúde, que Adinólia sublinha. Próximo e estranho, constitutivo mas alheio, o sal serve para pensar a relação com os brancos e o que o mundo branco oferece. A oposição entre “índio brabo” e “índio manso” é um recurso comum a muitos povos indígenas em suas historiografias nativas, recorrentemente orientadas, sob a ótica indígena, do primeiro para o segundo polo. É o que ocorre entre os Pataxó e outros povos vizinhos, como vimos no relato acima, mas também entre os Karitiana, povo indígena estabelecido em Rondônia, para os quais “os 'índios brabos' não conheciam o sal”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Relato de Wagner Ramos Titiá no livro “Mapeando Parentes” (2012, EDUFBA). Trata-se de uma publicação do Projeto “Os índios da Reserva Caramuru-Paraguassu na contemporaneidade (1926 até o presente): memória, identidade, parentesco e território”.

<sup>84</sup> Relato extraído de entrevista por mim conduzida com o índio José Bute, no âmbito do projeto já mencionado. Atuei como bolsista de Apoio Técnico neste projeto, entre 2011 e 2012. José Bute tinha cerca de 80 anos quando foi entrevistado.

<sup>85</sup> Moser, 1993, p.127 apud Velden, 2008, p.30. Velden menciona também os Kayapó-Xikrin, descritos por Gordon (2006), para os quais as mudanças na alimentação lhes teriam conduzido a uma condição cada vez mais pendente ao “manso” e menos ao “bravo”.

Velden (2008) discutiu os desdobramentos da introdução do sal entre os Karitiana. Se em suas narrativas eles opõem os "índios brabos", que não conheciam o sal, aos índios contatados, já "acostumados" ao tempero, é notório que o primeiro contato amistoso com um branco seja relatado como tendo ocorrido em demanda do sal (Velden, p.21). Os Karitiana falam, entretanto, de uma recusa inicial ao sal. "Antigamente" não se comia sal, que causava reações indesejáveis no corpo, como disenteria e ressecamento da pele. Assim, o que era repellido, mais tarde se tornaria uma necessidade e um motivador para o estreitamento das relações com os brancos e mesmo para uma crescente identificação entre o grupo e os invasores. Para os Karitiana, os corpos dos índios são distintos dos corpos dos brancos devido à alimentação diferenciada que um e outro assumem. A adoção de alimentos exógenos (carne congelada, óleo de soja e, principalmente, sal) põe em questão esta relação de alteridade. Mas esta mesma alteridade se recoloca nas consequências desta aproximação, uma vez que os efeitos da alimentação dos brancos seriam distintos para os índios: *"se a alimentação dos brancos serve aos brancos, ela condena os Karitiana a um processo contínuo de adoecimento e encolhimento, a um definhar físico que acompanha o grupo desde que aceitaram a convivência permanente com os invasores"*. (Velden, p.27) Assim, os Karitiana seriam hoje *"apenas um pálido reflexo"* do que foram no passado, quando eram fortes e vigorosos. Velden sugere que *"a adoção de alimentos exógenos por parte dos Karitiana significou, em certo grau, uma 'estabilização' das relações entre estes e os brancos"*, mas assinala que a persistência da assimetria e da violência que caracteriza as relações entre índios e brancos torna esta aceitação a marca de um vínculo de dependência.

Um sinal diacrítico ao avesso, o sal faz parte da vida dos índios e ao mesmo tempo lhes é estranho. Seja por uma propriedade intrínseca e transformadora, seja por seu poder deletério, o sal é comumente apreendido como um elemento alheio ao seu universo originário. Ele se junta a uma série de fatores que distinguem diferentes padrões de comestibilidade associados a dois momentos históricos claramente distintos para os índios: antes e depois do contato, quando o branco transforma a ordem indígena. A cocção dos alimentos é um outro marcador para esta distinção. Os Pataxó declaram, constantemente, que os antigos apreciavam carne crua<sup>86</sup>. Aprecia-la assim, ainda hoje, ou apenas mal passada, é tomado como um sinal, entre outros, que confirma a ascendência indígena, exibido com um misto de orgulho e desafio.

---

<sup>86</sup> Couto (2008) descreve um quadro semelhante. Os Tupinambá na Serra Padeiro chamam a carne mal passada de "sapeca". Muito apreciada, entre eles, ela é identificada a hábitos antigos e remetido à histórica "mistura de nações" indígenas no território (Couto 2008, p.77). Comer carne crua, é também, entre os Tupinambá, uma prerrogativa de encantados poderosos como Erú, Beri e o próprio Caboclo Tupinambá, "dono da aldeia" (id. p.58 e p.148). Veremos que entre os pataxó, comer carne crua é uma das características mais marcantes dos Baquirá, personagens míticos reconhecidos como aliados.

### *Virar Bicho*

Retomemos, agora, a narrativa, ou fragmento mítico em que Leôncio, avô de Adinólia, se depara com um primo que “virou bicho”. É importante insistir no caráter ambíguo do relato de Adinólia. Trata-se de um afastamento deliberado da “tradição”, que se mostra em seu aspecto indesejável, i.e., a identificação com *bichos*, a possibilidade de perda da condição humana. Ela se posiciona em contraste a este universo, tomado como incompatível com a sua nova opção religiosa e com a sua própria experiência histórica. Para quem conta, entretanto, a narrativa tem um valor em si mesma, sendo algo caro a Adinólia, uma experiência vivida pelo seu avô, por quem tem grande apreço, e uma marca de seu pertencimento. A sua veracidade não é colocada em questão, pois a garantia do que é dito reside em dizer-se que antigamente era assim. É interessante notar, ainda, que a própria narrativa do avô indica um caráter negativo da transformação em *bicho*. Ou seja, o parente que “encantou” é alguém perigoso; isso independe da inflexão realizada por Adinólia devido à sua conversão evangélica.

A narrativa de Leôncio enfatiza a inversão em que implica a transformação do primo em onça e, assim, em predador, que tenta capturá-lo, enredando-o em um arдил: a sua natureza ambígua o tornava perigoso. A negação da *solidariedade entre os parentes* tem aqui um forte apelo moral, e pode ser uma relevante chave para a compreensão do ethos pataxó. Insisto em tratar o tema a partir de um povo vizinho, levando em conta que, tendo chegado a mim por esta via, acabou me revelando interessantes convergências entre contextos diferentes que mais esclarecem do que obscurecem a perspectiva pataxó a este respeito.

Entre os Pataxó Hãhãhã, uma velha pode, em lugar de falecer, transformar-se em “bicho” ou “cumade”, (i.e., caipora). Neste caso, seu espírito, sob a forma animalizada, perseguirá exclusivamente os seus parentes vivos, especialmente se estes – os vivos -- forem crianças não batizadas. Ainda entre os Hãhãhã, a ocorrência de uma transformação em “bicho”, em gerações anteriores, pode se tornar um estigma sobre uma família, uma espécie de segredo desagradável que depõe negativamente sobre os descendentes vivos<sup>87</sup>. Concorda com este aspecto negativo o depoimento recolhido por Bierbaum (2008: [1989]) em Barra Velha. Em suas notas de campo elaboradas entre 1988 e 1989, e mais tarde publicadas, transcreveu a seguinte declaração de Shoré, índio Pataxó: “*Os velhos queimavam os mortos para eles não virar animais, bruxa ou onça pelada. Hoje em dia enterramos os mortos, porque são batizados.*” Por outro lado, um aspecto muito interessante dos dados de Couto (2008) sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia, é

<sup>87</sup> Recolhi estes dados durante trabalho de campo por ocasião do projeto já mencionado, que me permitiu conhecer os Pataxó Hãhãhã.

que a transformação animal não tem sempre valor negativo, podendo, ao contrário, ser sobrevalorizado. Ali, esta metamorfose pode ter diferentes motivações e significados, desde uma condição vil devida a uma falha moral grave, como o incesto (id. p.92) até, contrariamente, uma prerrogativa positiva atribuída a índios velhos que teriam muito “conhecimento”, escapando da morte através da metamorfose animal (p.58). Assim como entre os Hãhãhã, na Serra do Padeiro também se admite que um índio possa *virar bicho* ou *encantar* por ser muito velho e ter “passado da idade de morrer” (id. p.88)

Durante minha primeira estadia de trabalho de campo em Aldeia Velha, encontrei Seu Manoel Jorge em uma visita a Dona Maria d'Ajuda. Ambos são reconhecidos na aldeia por seu vasto conhecimento da tradição oral pataxó. Aproveitando o ensejo de estarmos tratando de um outro “caso de caça” ou “caso de mato”, modalidade de narrativa muito apreciada entre os Pataxó, contei-lhes a história do índio da aldeia Caramuru cujo primo teria virado onça, o que acabou por produzir uma situação interessante, mostrando-me que as convergências entre narrativas indígenas desses povos vizinhos podem ser esclarecedoras. Eles logo me apresentaram a explicação para o que acontecera ao primo: “*Ele encantou!*”. Perguntado a esse respeito, Manoel Jorge é quase esquemático:

Manoel Jorge: “*Encanta é gente, moço, que encanta! Perde aí no mato, não é de morrer, né? Tem aquela sina de virar um bicho qualquer, [...] encanta!*”

Hugo: Não é de morrer?

Manoel Jorge: “*É. Que às vezes o cara morre de fome, né? Morre de sede. Mas o cara que nasce pra ser encantado, come tudo na vida, ele come cobra, ele come búzio [...], ele come pau... E ali vai vivendo, né? Até encantar.*”

Maria d'Ajuda completa o quadro, relatando a história de um homem, “*não sei se era no Monte Pascoal, era num lugar aí*”, que batia na própria mãe e, tendo virado *bicho*, passou a viver no mato, vindo toda noite buscar a comida que sua mulher, ou alguém a pedido de sua mulher, deixava fora de casa, “*ele vinha e comia, e de lá mesmo ele ia embora*”. No dia em que sua mulher não teve comida para lhe oferecer, ele entrou em casa, devorou a mulher e o filho e fugiu, “*ali ele se 'envurtava', passava e a pessoa não via ele*”. O homem virado bicho, “*um bichão enorme*”, continuou sendo uma ameaça para os outros homens até que deixou de aparecer, e então, numa expedição de caça, toparam com uma grande ossada, que supuseram ser do *bicho*.

### 3.2 Comestibilidade, Comensalidade e Sociabilidade

As diferentes narrativas têm pontos em comum, mas guardam também significativas divergências, apontando para o seu caráter de “fabulação”. Como sugere Carneiro da Cunha (2009) a respeito dos Krahô, a escatologia é, para alguns povos, um campo em que se dá livre curso à fantasia, onde poucas são as regras e “a plausibilidade basta”, pois interessa, antes de tudo, criar uma imagem ao avesso no mundo dos vivos, tal como uma sociedade inviável e absurda. Parece haver, de fato, um *quantum* mínimo de plausibilidade, o que, de certo modo, estimularia o exercício de compreensão por redução.

Seguindo a inspiração do feliz encontro entre as histórias de Leôncio e Maria d'Ajuda, e das exegeses de Manoel Jorge e Adinólia, podemos discernir dois conjuntos de marcadores distintivos entre humanos e seres desumanizados (*bichos*), associados: (a) ao universo da alimentação e (b) à solidariedade entre parentes. Temos, também, evidências de que a transformação experimentada por estes seres é apreendida como uma das formas possíveis da experiência da morte ou como seu substituto e homólogo<sup>88</sup>, situando este conjunto de representações no campo da escatologia. Não parece ocioso frisar que existem diversos outros seres encantados reconhecidos pelos Pataxó que não se encontram associados a estas representações simplesmente por não terem tido uma existência humana pregressa.

Da primeira narrativa, que desencadeou esta investigação -- a história de Leôncio --, temos que a condição humana é associada à solidariedade entre parentes, e, apreendida como seu oposto, a condição de *bicho* nega esta solidariedade. A história de Maria d'Ajuda faz uma mediação entre a primeira história e as duas exegeses nativas. Nela, a condição de *bicho* é, outra vez, a negação da sociabilidade ideal (solidariedade entre parentes) e isso implica em um comportamento abusivo e inadequado em relação à comida: o *bicho* come demais e, o que é mais grave e mais radical, ele come gente, inclusive parentes. O canibalismo estaria na ponta extrema -- e negativa -- de um continuum de comestibilidade (o que se come), que é também de comensalidade (com quem se come) e, por fim, de sociabilidade (com quem se é fraterno/comensal ou hostil/predador). Manoel Jorge oferece a interpretação mais acabada, complexificando o continuum esboçado: a morte é condição humana, os homens estão condicionados a um regime limitado de comestibilidade; o *bicho*, não. Ele “come tudo na vida”, sobretudo o que os humanos não comem e, em consequência disso, nunca morre (este seria um ponto de divergência, já que o “bichão enorme” referido por

---

<sup>88</sup> Encanta porque “não é de morrer”. Este tipo de morte é enfaticamente oposto à morte “natural”, tanto que alguém pode encantar porque passou da idade de morrer ou porque não era suscetível a morrer de fome, como vimos. Esta transformação pode ser tomada como um modo de escapar à morte, assim positivada ou, contrariamente, tomada como uma espécie de aflição que nega o descanso da morte.

Maria d'Ajuda pode ter sido encontrado morto). Podemos localizar o homem, que “não é de morrer”, da exegese de Manoel Jorge, afastado tanto da *forma* humana como do referencial humano de comestibilidade (come indiscriminadamente), comensalidade (come sozinho o que ninguém mais pode comer) e de sociabilidade (vive no mato, afastado de todos), mas sem chegar ao extremo da endo-predação, que nega, sumariamente, todos eles. Por uma operação inusitada, a exegese de Adinólia faz um caminho oposto, acrescentando um elemento exógeno ao sistema – ou tomado como tal. O interessante, aqui, é a insistência em manter-se no campo da culinária. O sal, a despeito de sua carga simbólica ambivalente, atua de modo irrevogável, interrompendo o fluxo livre entre as diferentes fases do continuum entre humanos e *bichos*: índice de um *outro* regime de comestibilidade (onde antes havia um regime e um 'des-regime'). Elemento incorporado que se mantém exótico, o sal é acomodado em um ponto extremo e exterior do sistema. Neste ponto, está-se alheio à sua dinâmica interna. O potencial deletério do sal, que teria causado a morte dos “índios brabos” de que nos fala José Bute, tem aqui um valor heurístico fundamental. Este poder destrutivo persiste em seu caráter debilitante, indicado por Adinólia. Aparentemente, o terror do jugo colonialista em suas marcas disruptivas e aniquiladoras, especialmente na fase de “pacificação”, faz revestir de novos sentidos elementos aparentemente banais do cotidiano “branco” (sal, roupas, sapatos, casas...), como se a densidade simbólica de que são investidos os sinais de *identidade* na situação interétnica (Cunha, 2009) também recobrisse alguns dos índices de *alteridade*. A intolerância fisiológica ao sal, admissível em qualquer contexto humano do qual este “alimento-droga”<sup>89</sup> estivesse ausente, é uma poderosa e convincente imagem da incompatibilidade entre os universos culturais branco e indígena. Outrora fatal, o sal, agora indispensável, continuou referido simbolicamente à morte. Mas atentemos para o fato de que ele define, irrevogavelmente, um destino pós morte diferente do destino dos antepassados, uma ruptura<sup>90</sup>.

O relato de Adinólia indica, e o depoimento de Shoré (Bierbaum, 2008) confirma, que a possibilidade deste tipo de transformação faz parte de um conjunto de características dos antepassados que já não seriam mais válidas, hoje, sugerindo que uma outra transformação ocorreu: aquela que os tornou quem eles são, atualmente. A adoção/imposição do sal ou do batismo (também referido por Shoré) catalisaram poderosas transformações no universo indígena e condensam, simbolicamente, o impacto produzido pela situação colonial. São indicadores de uma transformação

<sup>89</sup> Velden sugere o emprego do termo, emprestado de Sidney Mintz (1975 *apud* Velden 2008), para falar da introdução do sal entre os Karitiana.

<sup>90</sup> Ordinariamente, a diferença entre vivos e mortos é enfrentada pela ocasião mesma da morte, em que uns se transformam nos 'outros'. Ocorre que, para os Pataxó, desde que o contato com o branco os redefiniu ontologicamente (pela alimentação, pela religião, pela sedentarização...), a ligação entre o mundo dos vivos e aquele dos mortos “antigos” se cindiu. Mesmo ao morrer, já não seremos como nossos mortos. Será isso o que dizem os Pataxó?

e de um afastamento, mas são também um modo de apreensão da história do contato interétnico, e portanto, o nexó histórico com os “antigos”.

### **3.3 Imagens dos “antigos”, imagens de alteridade e semelhança**

A oposição entre os índios antigos e os atuais, tal como os Pataxó a apresentam, às vezes parece radical e intransponível, mas deixa entrever, aqui e ali, sinais de uma forte identificação entre uns e outros. Tal como os mortos são para os Krahô (Souza, 2001 e Cunha, 2009), os antigos espelham para os Pataxó uma *alteridade constitutiva*<sup>91</sup>. Dizendo de outro modo; é diante de uma longa história de profundas transformações e enquanto sujeitos de uma identidade constantemente *deslocada*, que os Pataxó procuram responder à questão fundamental de como é possível que eles, já sendo outros, permaneçam sendo os mesmos. Esta operação leva a um quadro de representações que revela uma relação ambivalente com os antepassados.

Cabe, aqui, esclarecermos algumas ambiguidades em torno da figura dos *bichos*, especialmente no que ela deve à figura dos “antigos”. Até agora, enfatizamos seus caracteres negativos, o que é uma limitação dos meus dados. Como bem demonstram os dados de Couto (2003 e 2008), *encantar* também pode ser uma transformação de caráter positivo, associado à força e à tenacidade de atos de resistência referidos a práticas ancestrais. Assim, uma renomada liderança indígena do início do século passado teria desaparecido após ser visto, por uma última vez, “parecendo um bicho”. Ele teria *encantado*, “vivendo” até hoje nas matas da Serra do Padeiro (Tupinambá), onde se refugiou por cinco anos de perseguições policiais, retomando práticas consideradas como idênticas àquelas dos antepassados -- como dormir numa “loca de pedra” e comer “sem sal e sem farinha” -- , o que lhe conferiu grande prestígio.

Entre os Pataxó, a imagem mais acabada dos “antigos” está sintetizada na história da Juacema, onde um povo indígena, ora identificado como seus antepassados, ora como “outra etnia” teria desaparecido através de buracos no chão, passando para um outro “nível” de existência, subterrâneo, indefinido. Este povo é chamado pelos Pataxó de Baquirá, ou, de modo mais genérico, Tapuio – termo que indica, amplamente, uma condição selvagem. São descritos como tendo cor escura, baixa estatura, unhas grandes e aspecto embrutecido. Podem caminhar sob a terra e, por isso, podem ser comparados ao tatu. São “brabos” e comem carne crua. Tal como outras criaturas que desapareceram ou *encantaram*, a sua presença no mundo é assumida, por muitos, com certa

---

<sup>91</sup> Vagantes, de forma instável, ora humanos, ora animais, potencialmente hostis, numa sociedade ao avesso, inviável... Os “antigos” de que nos falamos os Pataxó e, à sua imagem, os “encantados” lembram muito os “mekarõ”, mortos Krahô descritos por Carneiro da Cunha (2009, pp.59-76 e também *apud* Souza 2001).

dose de apreensão<sup>92</sup>, como uma *possibilidade*. Por outro lado, há atores sociais que reivindicam, peremptoriamente, a sua existência atual, revertendo a sua força em favor de interesses presentes, políticos ou religiosos. Ainda assim, eles estão referidos a um passado longínquo, tanto em decorrência da sua última aparição, remota no tempo, como por suas características, em quase tudo semelhantes àquelas que os Pataxó reconhecem como sendo as características dos índios “brabos” que os precederam.

### ***O mito da Juacema***

A convergência entre o registro histórico escrito e a memória oral pataxó no mito da Juacema é demonstrada por Carvalho (1977 e 2008). Em suas "Notícias do Brasil", de 1587, Gabriel Soares de Sousa dá conta do temor que se abatera sobre a província de Porto Seguro por causa das incursões dos índios Aimorés. Algumas vilas despovoadas, outras severamente danificadas; a localidade chamada Juacema, próxima ao rio do Frade, era uma das que sofrera maior estrago, sendo completamente despovoada em 1564, depois de ter sido atacada por estes índios. Dois séculos e meio mais tarde, em 1816 ou 1817, o príncipe Wied-Neuwied visita Juacema e registra que, segundo a tradição local, uma antiga vila ali instalada teria sido destruída pelos Abaquirás, ou Abatirás, referidos como tendo sido um povo antropófago. (Carvalho 2008)

Os Pataxó se referem, muito constantemente, aos Baquirás -- ou ainda Abatirás, ou Abaquirás -- e aos Habiás, relacionando-os à Juacema, trecho da costa de Porto Seguro onde a paisagem é marcada pela presença de falésias (Carvalho 2008). A primeira versão do mito da Juacema a ser registrada foi relatada pelo senhor João Nascimento, índio de Barra Velha, e recolhida por Carvalho, em 1976, durante o trabalho de campo que resultaria em sua dissertação de mestrado. Em sua etnografia, Carvalho transcreve o relato:

*"Em Juacema o filho do caboclo, do índio pegou um bem-te-vi (índio da beira da costa mesmo, Pataxó) e esse bem-te-vi fez uma guerra com eles. O filho do civilizado bateu no filho do caboclo e tomou o bem-te-vi. Foram pra mata chamar os outro e quando vieram fizeram uma guerra. E os outro, os Baquirá, saíram de baixo do terreno, fizeram guerra e acabou com a Juacema. Saíram de baixo do chão, tem dois*

<sup>92</sup> De modo análogo, nossos informantes (Manoel Jorge, D'Ajuda e Adinólia) reconhecem que os índios que encantaram existem, desde um tempo remoto em que estas transformações eram mais recorrentes, mas hoje erram em algum lugar distante. Os seres encantados vivem na mata, longe das pessoas, e são afastados pelo crescimento das cidades. Não gostam de luz e barulho. Também na Serra do Padeiro, diz-se que alguns seres fantásticos foram afastados pelo recente advento da luz elétrica. Ainda hoje, quando falta energia elétrica, é possível ouvir o grito do Sucim, que se refugiou nas matas da Serra (COUTO, 2008. p.88).

*buraco de onde eles saíram, os Baquirá. E os outro índio era daí de cima. Chegou os índio por terra, por cima do terreno com arco e o Baquirá por baixo, do chão... Baquirá é índio brabo, brabo mesmo. Acho que eles mora debaixo do chão que ainda não descobriram essa aldeia de índio, chamam Baquirá. Os antigo contava isso e prova que ainda tem lá os buraco..."* João Nascimento, Barra Velha (Carvalho, 1977)

Carvalho (2008) apresenta algumas das características dos Baquirá, segundo os Pataxó. Eles são pretos, têm origem ctônica, vivem ainda debaixo do chão, falam uma língua incompreensível, não são batizados e não comem sal. É interessante destacar que eles teriam existência física e individual -- não seriam imateriais --, pois um informante declarou a Carvalho que teria conhecido um índio baquirá de nome Aderde, que falava uma língua estranha, entre 1928 e 1930. Haveria ainda outro povo subterrâneo, os Habiá, vizinhos dos primeiros, mas morenos, de tamanho normal e aspecto humano. Como os Baquirá, eles também não comem sal. Alguns pajés podem se comunicar com os Habiás, e estes se comunicam com os Baquirás. Esta comunicação pode ocorrer por incorporação. Os Habiás exortam os Pataxó a persistir na luta pela reconquista do território, declaram que são seus parentes e que os Pataxó teriam, igualmente, uma origem ctônica (Carvalho, 2008).

Além do interesse propriamente mítico do qual buscaremos extrair algum proveito nesta análise, o mito da Juacema registra, também, um aspecto interessante da *cultura* pataxó e do processo, em andamento, de apropriação nativa deste conceito (Cunha, 2009). O primeiro trabalho antropológico sobre os Pataxó (Carvalho, 1977) já registra o mito da Juacema. Carvalho declara que “as lembranças sobre aspectos da cultura passada” teriam sido “obtidas com alguma dificuldade e apenas de um informante” (id. p.98). Ainda segundo a autora (comunicação pessoal, GT04, 27aRBA, São Paulo), os Pataxó, nos anos setenta, resolutamente não queriam falar do passado, o que contrasta com o quadro atual, quando este povo investe suas energias em recuperar e reformular a sua própria memória. Quando estive em Aldeia Velha, em 2011, reencontrei o mito da Juacema através de mais de um informante, e também em um vídeo onde Itambé, pajé da aldeia Coroa Vermelha, narra o mito em uma versão muito semelhante àquela registrada por Carvalho. No mesmo DVD há uma bela animação do conto pataxó intitulado “A Mãe da Lua e o Bacurau”, produzida em Salvador e de cuja equipe participou a pataxó Arissana Braz, que cursou Belas Artes na UFBA e pós-graduada em Estudos Étnicos e Africanos. O vídeo era usado na escola pelo professor de *Patxohã* Rodrigo (primo do esposo de Arissana) que, durante minhas estadias em campo, promoveu também mais de uma apresentação teatral com as

crianças da escola indígena, tendo as narrativas pataxó como texto, além de um encontro noturno, 'ao pé da fogueira' para que adultos e idosos contassem histórias para as crianças.

O pertinente uso político deste mesmo mito, por seu vigoroso caráter reflexivo, registra também de maneira eloquente a trajetória desta narrativa nos meandros da *cultura* Pataxó. No ano de 2008, a Frente de Resistência e Luta Pataxó dirige à presidência da FUNAI uma carta contestando os limites previstos para a demarcação da T.I. Monte Pascoal, e abordando, sistematicamente, cada limite incongruente. No terceiro item, a *Frente* exige a revisão do limite norte e leste para a inclusão do "território sagrado" onde estão localizados "os buracos da Juacema":

*"Foi por estes buracos que, no passado, nossos parentes Bakirá, que vivem debaixo do chão, saíram para nos defender. Os Bakirá são nossos aliados e protetores e nos visitam em nossos rituais para nos estimular a continuar na luta por nossa Terra que é também, por debaixo do chão, a Terra deles. Se preciso for, os Bakirá sairão novamente, como já fizeram, pelos buracos da Juacema, para lutar ao nosso lado. Por isto, o território da Juacema é sagrado para nós e nós não podemos admitir que ele fique de fora da nossa Terra!"*

Palco de acontecimentos centrais na cosmologia Pataxó, Juacema se tornou, em virtude disso, um lugar *encantado*, palco de muitos outros eventos fantásticos. As pessoas que passam pelo lugar podem ter "visões": animais feitos de ouro, potes de dinheiro, grandes festas... Outro indicador do caráter fantástico do lugar a é a "lagoa tola", cuja água "em vez de correr pra baixo, corre pra cima", e que também abriga ouro em seu fundo. Em Aldeia Velha, conheci Dona Maria Nobre, que narrou alguns destes acontecimentos. Ela vive em Aldeia Velha desde a retomada. Deixou a região do rio Caraíva ainda casada com Rufino, tio de Ipê, e criou seus filhos no Arraial d'Ajuda. Uma de suas filhas, Adelaide, seria uma importante liderança na articulação dos "índios desaldeados" e morou em Aldeia Velha nos primeiros anos depois da retomada. Em duas de suas narrativas sobre Juacema, Maria Nobre trata de alguém desavisado que se depara com um objeto de grande valor, um barril de dinheiro ou dois fornos de farinha. Ao buscar ajuda para carregar o tesouro, a pessoa perde a chance, pois o objeto desaparece, "*encanta*". Para evitar que isso acontecesse, ele deveria ter "batizado" o tesouro, pois só assim ele não mais iria "encantar". O "batismo" pode ser feito de maneira simples, cuspidando sobre o objeto, ou pingando sangue sobre o mesmo, pode-se, ademais, fazer-lhe um talho com um facão. Apesar da simplicidade do procedimento, nunca ocorreu àquela pessoa a quem o tesouro foi "mostrado" ter o "tino" ou a

"coragem" de desencantar o tesouro. Trata-se, também, de uma operação arriscada, pois, apesar de ser quase certo que Deus só mostra o tesouro a quem o merece, "*se não for pra ele [...] o que for lá aparece, e ele some*". De fato, ela explica que ali havia uma cidade, e toda ela "*encantou*", como também seus moradores. O desenho das ruas, calçadas e casas ainda se insinua na paisagem natural. Houve casos de viajantes que viram as casas e os habitantes da Juacema, foram recebidos com grande festa e adormeceram, mas ao acordar, nada mais encontravam. Se o viajante dormia encostado em uma parede, despertava junto a um pé de caju, "*o pé de caju, faz de conta que era a casa, encantou, ele dormiu, encantou*". Se estas histórias parecem falar de um mundo de formas instáveis, são os constantes insucessos em desencantar o lugar ou as coisas do lugar que, na verdade, garantem a estabilidade do mundo: "*o povo fala que se desencantasse ali, os outro lugar encantava tudo [...] se desencantar [a Juacema], por aqui Porto Seguro, os povoado perto aqui, diz que vai sumir tudo, encanta tudo também. Então, deixa eles pra lá mesmo, nem é bom bulir!*" (Maria Nobre, Aldeia Velha).

Os buracos por onde os Baquirá (ou os Tapuios) teriam entrado para nunca mais retornar (ao menos até hoje), são a evidência deste povo antigo que desapareceu. Quando pergunto o que aconteceu com eles, Maria Nobre diz que não sabe, "*encantou, sumiu, não sei...*", e completa: "*se eles saísse de novo, todo canto ia sumir*". Assim, analogamente ao homem que “vira onça pelada” ou que “não é de morrer”, esses índios antigos, os Tapuios ou Baquirás, teriam experimentado, enquanto povo, uma espécie de morte que é, ao mesmo tempo, uma não-morte, um modo de escapar da morte, mas que leva a um tipo de existência afastado da condição humana plena. O encontro com os seres que experimentaram esta transformação radical do seu estatuto ontológico é um encontro poderoso e perigoso, como indicam todos os sinais que rondam a possibilidade deste contato com a diferença – que é, ao mesmo tempo, um retorno a si mesmo.

### ***Identities/Alteridades Indígenas: Baquirás, Tapuios, Pataxós.***

Ana Magda de Carvalho (1999) realizou uma pesquisa etnográfica junto à comunidade rural de Bom Sucesso, em Correntina, oeste baiano. Naquele momento, a comunidade era referida, pejorativamente, como tendo origem indígena. A fronteira étnica se desenhava, então, como estigma. Ela recolheu, entre eles, uma série de narrativas que tratam do desaparecimento dos antigos “tapuias”. Essas narrativas guardam algumas semelhanças com aquelas dos Pataxó. Em uma delas, um tapuio “exalou” à beira de uma lagoa dourada<sup>93</sup>. Outras envolvem metamorfoses animais, como

<sup>93</sup> Os Pataxó dizem que a “lagoa tola” na Juacema é encantada devido à presença de ouro em seu fundo. O ouro é por eles considerado um “mineral encantado”, e, por isso, perigoso (quando encontrado na natureza). Ele pode dar sinais de sua presença em um local através de “visões” que podem conduzir uma pessoa a encontrá-lo, mas sempre

os casos de mulheres tapuias que pariram “peixes encantados”. Para Carvalho (1999), “*essa trama cosmológica êmica é ambígua e clara: antes, havia o índio, e esse índio experimenta, com a chegada de “gente de fora”, a sua morte cultural, e renasce como “caboclo”, um sujeito coletivo ambíguo por definição, bipartido, sem memória, organização política, sem nome...*” Em outro trabalho (2011), a autora complementa que os *fragmentos de mito* dos camponeses de Bom Sucesso

*“versam, de um modo geral, sobre o que estou chamando de um processo de transubstanciação do ser índio no ser caboclo – ou, em outras palavras, processo de transformação da fronteira entre um e outro. [...] no qual seres humanos mantêm estreita relação, de transformação inclusive, com peixes e outros moradores do rio.”*

A análise de Ana Magda Carvalho pode tornar-se mais esclarecedora se a aproximarmos do contexto Pataxó. As metamorfoses animais dos antepassados dos Pataxó guardam relação com as suas transformações históricas, traduzem um distanciamento em relação aos antigos. É importante destacar, entretanto, que de maneira oposta ao que acontece em Bom Sucesso, esta operação parece servir, entre os Pataxó, como uma forma de afastar a ambiguidade e a indefinição que pairam sobre a imagem do índio “brabo”, no intuito de constituir um sujeito coletivo mais coeso, no presente.

Cosme, índio pataxó morador da Aldeia Velha, traduz, de maneira interessante, esse desaparecimento dos antigos e a possibilidade de continuidade com o presente. Ele é reconhecido por todos em Aldeia Velha como alguém que domina o conhecimento dos “remédios”, termo que designa tanto as plantas de poder curativo como as orações e fórmulas que lhe garantem eficácia. Mas este reconhecimento lhe faculta uma posição ambígua. Diferentemente de outros especialistas que ali vivem, Cosme recusa, muito mais enfaticamente, qualquer relação com as igrejas protestantes e suas práticas de cura do que as acusações que o apontam como um poderoso feiticeiro, capaz, inclusive, de ações mágicas deletérias ou mesmo fatais. Pelo contrário, este poder parece ser motivo de orgulho para ele, ainda que procure mantê-lo apenas ao nível da sugestão, enquanto que suas relações com as igrejas protestantes e os pastores que visitam a aldeia são francamente hostis -- o que reforça, em alguns, uma postura de evitação. Sua casa é bem próxima à igreja que funciona na porteira da aldeia. Os “crentes” costumam usar a caixa de som em um volume bastante elevado, pois, assim, “a palavra de Deus” pode “chegar na casa” de todos -- mesmo os que não a procuram. Para Cosme, isso agride o “silêncio” da aldeia, “o silêncio dos índios antigos”.

---

sob o risco de não conseguir desencantá-lo.

No fundo de sua casa ele mantém uma pequena roça de cacau e também alguns coqueiros. Logo atrás da plantação, segue-se uma área de mata, que ele costuma visitar em busca de plantas para seus remédios, preparados, a pedido de clientes, sob a forma de garrafadas. Na mata, ele se sente muito à vontade, mostrando as ervas medicinais e falando de suas propriedades. Andamos por um caminho aberto, e ele explica que os antigos moradores que viveram ali não seguiam pela estrada, mas por entre as árvores, e eram comedores de carne crua. Eles eram tapuios: "*índio sou eu, antes era os Tapuio*", ele explica. Afirma que quando morava na cidade, não conhecia os remédios. A retomada da Aldeia Velha e a sua mudança para lá reuniram as condições necessárias para que ele desenvolvesse esse conhecimento, já que "*onde tem aldeia, onde morou tapuio, eles saem e deixam as ervas*". Cosme toma os vestígios arqueológicos presentes na Terra Indígena Aldeia Velha, evidências desta presença histórica, como sinais, também, de uma presença atual e ativa deste povo antigo. Ao que parece, os Tapuios subsistem no local em forma espiritual, garantindo a presença e o poder das ervas: "*os encante preserva os remédios, tem em todas aldeia*". Os mesmos *encantes* podem instruir, através de sonhos, o uso dos remédios, o que garante a procedência sobrenatural do seu conhecimento, fundamental para sua eficácia<sup>94</sup>. Quando ele sonha com um encante, este pode lhe revelar a solução para a aflição de um cliente: "*Tava dormindo leve e acorda assustado, mas aquilo ficou na cabeça, é que nem um vento, passou, vai embora. É como uma chuva ligeira, que só faz tirar a quentura do chão e vai embora*". A continuidade dos tapuios através dos encantos é uma inferência minha, não tem caráter conclusivo, mas Cosme deixa claro que tanto a presença como o desaparecimento dos antigos Tapuios deixaram marcas no território e são marcadores importantes, também, da narrativa histórica enunciada pelos Pataxó. Os sinais ambíguos de ruptura e de continuidade com os “antigos” e as formas de manipulação simbólica desta relação talvez apontem para uma tensa e necessária dialética entre “manso” e “bravo”, no âmbito da qual a força destes ancestrais bravios pode ser revertida em benefício dos índios, no atual momento -- fruto de uma transformação irreversível que se quer contornar --, apenas através de uma série de mediações controladoras

---

<sup>94</sup> Sua chegada na aldeia coincidiu também com o nascimento do seu filho mais novo. Em consequência do parto, sua esposa passou, aparentemente, por um quadro depressivo. Ela foi acompanhada por médicos, mas continuava muito abatida. O aprendizado dos remédios, através dos encantos tapuios, lhe facultou o conhecimento para o uso, em paralelo, das plantas em favor de sua saúde. Talvez a confluência entre a ocasião do seu estabelecimento na aldeia e esta situação de crise tenha sido relevante na produção deste aprendizado espiritual. A reconexão com um conhecimento ancestral – e com os ancestrais – revela um aspecto particularmente rico e interessante do processo de reconstituição territorial, experimentado como “volta” para a aldeia, mesmo entre aqueles que têm origem na região de Barra Velha e do rio Caraíva, e não no Santo Amaro.

### *Tapuio Brabo, Pataxó Cismado*

João Graciano é o mais velho de seis irmãos. Quatro deles vivem em Aldeia Velha, como também a viúva do único entre eles que já faleceu. João da Isca, como também é conhecido, morou no Arraial d'Ajuda por um tempo, antes da retomada em que seus irmãos se veriam envolvidos, mas voltou para Barra Velha há muitos anos. Fiz-lhe uma visita, nessa aldeia, e ele referiu à história da Juacema de um modo muito particular, sugerindo, com clareza, o quanto a imagem embrutecida do Tapuio é revertida na construção de uma auto imagem do Pataxó:

*"O índio era mais brabo, mandou chamar os Tapui de baixo do chão pra acabar com a cidade dos brancos. [...] Tapuia era outro tipo de índio, mais brabo que o Pataxó. O Pataxó não é brabo não! Não é brabo, eles são cismado!"*

"O Pataxó tá certo! [...] Ele quer se defender!", continua João, declarando-se também, ele mesmo, um homem "cismado". Sua posição responde ao histórico de subalternidade duramente vivenciado pelos Pataxó. Durante a sua juventude, os termos "tapuio" e "caboco" eram francamente ofensivos, "o índio não tinha valor de um centavo", era tido como "cachorro", "bebedor de cachaça" e foi feito de "bobo" pelos brancos que "fizeram o fogo aqui dentro". O caráter do índio "cismado" é, assim, uma espécie de *síntese histórica*, uma maneira de falar da pessoa indígena, hoje, portando uma memória das relações interétnicas, tornando-o uma *pessoa densa*.

Muitas das características dos antigos são referidas negativamente à sua suposta insociabilidade. O Tapuia, segundo João Graciano "comia cru" e também "matava gente pra comer"<sup>95</sup>. Embora sejam afastados no presente e valorados negativamente, os traços referidos a uma bruteza original são enunciados em situações jocosas ou para marcar diferenças entre os índios, atualmente. Um jovem pataxó na Aldeia Velha se referiu, no decorrer do meu trabalho de campo, a um seu amigo, também índio, que havia sido dispensado por uma pretendente devido a uma atitude grosseira. Rindo da situação, ele me disse que o amigo era muito "bruto" e, completou, brincando, "ele é de antes do Fogo!", em referência ao "Fogo de 51", evento decisivo da diáspora dos Pataxó e da história recente de sua inserção no contexto regional.

Duas lideranças de Aldeia Velha relataram-me, com espanto, que "esses índios de fora comem demais", declarando que observaram isto em um encontro do movimento indígena em Brasília; "Comem! Por isso é que são fortes!". O desregramento é também um traço associado ao

<sup>95</sup> Grossi (2004, p. 68) encontrou, também em Barra Velha, uma representação diferente a respeito dos Tapuio. Segundo o autor, o seu caráter bruto ou selvagem, que decorre do imaginário do colonizador, é recusado por seus informantes pataxós, que neles reconhecem seus ancestrais "não civilizados" mas amáveis e pacíficos.

índio “bravo” para os Pataxó. A “cisma” opera um papel semelhante. Ela é tomada como o caráter mais apropriado para descrever os Pataxó atuais, mas não indiferentemente, revelando uma auto apreensão desigual, complexa, na qual o território tem também força explicativa. Entre os moradores de Aldeia Velha, é comum reportar-se à Barra Velha como o lugar da tradição. Com certa idealização, Barra Velha é referida como um lugar sem “mistura” e infenso aos males da cidade. Significativamente, diz-se também que ali os índios são mais “cismados”, diferentes dos parentes de Aldeia Velha, abertos e comunicativos – isto é, entre outras coisas, bons vendedores. Em compensação a esta concessão positiva, os índios de Barra Velha às vezes são também referidos como “bobos”, mais vulneráveis aos ardis dos brancos.

Paty, índio Pataxó que mora em Aldeia Velha, relata uma de suas primeiras visitas à aldeia Barra Velha, quando ainda morava no Arraial d'Ajuda. Ele foi até a “aldeia mãe” a convite do tio, que ali vivia, para a festa de 19 de abril, o “dia do índio”. Seu pai viera ainda jovem de Barra Velha para o Arraial e Paty só teve a oportunidade de conhecê-la com dezessete anos.

*“Sim, festa de abril, nunca tinha participado. Aí meu tio falou assim: “Ó, vamo batizar você com um nome indígena!” aí eu falei: “Ó, o senhor que sabe! Bota qualquer nome aí!” Aí me colocaram... Esse nome veio de Barra Velha, me colocaram como Paty, porque ele viu que eu era uma pessoa forte na família. [...] Aí, me colocaram uma roupa, eu nunca tinha colocado tupysai, nunca tinha me pintado, [botado um] cocar na cabeça, me pintaram todo, “Ó, você vai participar da festa do índio com a gente!”. E aí eu caí no meio da galera também! Os cara comendo carne crua, aí eu: “rapaz, eu não como não, carne crua eu não como não!” Os índio era assim, bem... bem, tipo assim, fechado, entendeu? Antissocial. Que tinha uns primo, quando eu chegava lá, que ficava lá do mato, me olhando assim, ó, por debaixo do mato assim, não encostava não! Aí eu falava: “tio, quem é aquele ali?”, “rapaz, é seu primo, mas ele não encosta não. Ele é cismado! Fica de lá.” (Paty, dezembro de 2012)*

Em um comentário aparentemente desprezioso, Paty associa, com genuína naturalidade, comer cru à insociabilidade e à “cisma”. Vimos como estas associações não são fortuitas. É interessante, ainda, o lugar marginal que estes caracteres ocupam no seu discurso, ao lado de outros elementos mais enfaticamente assumidos como sinais diacríticos: o nome indígena, o cocar e a *tupysai*.

### *Saber Andar*

Alguns índios, no passado, encantaram. Uns, mais próximos, eram parentes diretos de índios pataxó e passaram individualmente por esta transformação, experimentando uma metamorfose que é comparada à morte. Outros, mais distantes, encantaram coletivamente e representam uma *alteridade indígena*. Tapuios e Baquirás, povos autóctones que tiveram um destino diferente do dos Pataxó, representam este *outro próximo*. De fato, os Pataxó reconhecem que emergiram de um contexto regional diverso, com a presença de variadas “nações” indígenas – umas “brabas”, como os Tapuios, e outras “mansas”, como os Pataxó (Carvalho, 1977; Bierbaum, 2008). Se os Baquirá sumiram debaixo do chão, outros povos que viviam por perto deixaram a região em razão dos “massacres”, como os Pataxó reconhecem ter sido o caso dos Maxacali (hoje estabelecidos em Minas Gerais): “*que também vivia aqui, mas naquela época de massacre eles começaram a sair. Como o Pataxó é teimoso, né? como o pessoal fala, né? A gente ficou nessas beira de rio por aí, nessas beira de córrego, lá vai, e foi vivendo, né? E o tempo foi passando.*” A declaração é de Ipê. Ele descreve os Pataxó como tendo emergido, historicamente, de um contexto múltiplo, diverso. Por sua persistência, ou “teimosia”, teriam subsistido na região enquanto outros povos teriam cedido a pressões dispersivas – isso vale tanto para os povos registrados historicamente como também para aqueles atuais (como os Maxacali, mas também os “Patatiba”, que Ipê enumera entre os povos originários da região<sup>96</sup>) e para aqueles que compõem um passado mítico: Baquirás, Tapuios, “Toleteiros”<sup>97</sup>... Diferentes expressões de uma alteridade indígena, um povo outro, mas também “parente”. A relação com o território está também, portanto, entre os sinais privilegiados, pelos Pataxó, para expressar esta alteridade próxima. Similarmente, os “antigos” são constantemente descritos por sua grande mobilidade territorial.

Os Pataxó costumam dizer que seus ancestrais "gostavam de andar". Essa disposição para a circulação e a mobilidade territorial é sempre afirmada como uma herança direta e um valor. O mito de origem da aldeia Barra Velha, recolhido por Bierbaum (2008), registra a perspectiva dos Pataxó sobre o seu estabelecimento naquele local, depois de uma fase de maior circulação.

<sup>96</sup> Patatiba é uma referência ao nome da antiga aldeia estabelecida em Vale Verde por missionários jesuítas, no século XVI. A comunidade de Vale Verde não aceitou o convite de Ipê para se unir aos “índios desaldeados” na retomada da Aldeia Velha, que se estenderia, então, até aquela localidade. Apesar de reconhecidamente indígena, o grupo nunca reivindicou, formalmente, os seus direitos. Esta razão, entre outras – como o fato, sempre lembrado, de que muitos deles teriam “olho gateado”, i.e., olhos verdes – é evocada quando, em Aldeia Velha, se referem aos índios de Vale Verde como “índios brancos”. Ao que parece, para Ipê, ambos – Maxacali e Patatiba - teriam se mostrado menos aguerridos que os “teimosos” Pataxó.

<sup>97</sup> Ipê também declarou que Juacema é encantada por causa da antiga fuga dos Baquirá. Perguntei a ele se os Baquirá eram parentes dos Pataxó. Ele me diz que não, pois seriam de “outra etnia”. Como eles, também de outra etnia, teriam vivido, na região, os índios Toleteiros, dotados de uma mira certa e sempre munidos de um "tolete", um pequeno bastão que arremessavam para abater animais na caça, a grande distância. Manoel Jorge já havia me falado desses índios, “uma qualidade de índio preto”.

*"Na época os Índios andavam de lá pra cá: foram da mata pra praia e da praia pra mata. Sempre andando. Ai aconteceu um dia, que um Índio atirou a flecha de lá do Monte Pascoal ao céu. Foi lá pra cima. Caiu perto do mar. Todos os Índios foram pra lá, criando a aldeia. E ainda hoje tem o céu na aldeia.: tem um lugar lá, chamado céu".*

Manuel Santana, Boca da Mata (Bierbaum, 2008)

Em suas notas de campo (1988 e 89), mais tarde publicadas, Bierbaum (2008) transcreve alguns depoimentos que nos conduzem a um conjunto de representações pataxós sobre os "antigos" e a sua inquietação. O índio Shoré, por exemplo, declarou-lhe que *"Eles, os velhos, não podiam parar num lugar só. Não são como os índios mansos de hoje"*. O mesmo informante, que parece ter sido um importante interlocutor na pesquisa de Bierbaum, disse ainda que *"Antigamente tinha tudo Índio Bravo aqui, de Cumuruxatiba até Cabrália. Cada um tinha os seus tribo, mas os Pataxó sempre andando"*.

Durante o meu trabalho de campo também me deparei com estas representações. Ao relatar sobre o seu aprendizado em uma pesquisa para a produção de um livro<sup>98</sup>, um índio da Aldeia Velha comentou sobre a antiga ocupação nômade dos Pataxó na região e completou: *"até hoje tem índio que não gosta de ficar em um lugar só"*. De acordo com o seu ponto de vista, é devido a esse impulso persistente pela mobilidade que existem muitas aldeias pataxós. Esta perspectiva não é incomum em Aldeia Velha, nem entre os Pataxó. Diferentemente de outras características com as quais os Pataxó descrevem os seus antepassados como *insociáveis* – tais como comer carne crua ou ser passível de metamorfose animal – afastando-os dos Pataxó de hoje, "gostar de andar" ainda é um traço autoatribuído e, mais que isso, "saber andar" é um valor a ser perseguido. É um índice de *sociabilidade*. A ênfase no deslocamento tem infinitas e saborosas expressões, a casa é um "passa chuva"<sup>99</sup>; ter "um primo em cada aldeia" e nunca ficar sem abrigo é ser plenamente um índio Pataxó; o índio *anda muito* porque "é tudo dele mesmo"; "saber andar" é o mesmo que "saber viver", contar com a ajuda dos outros, ter despojamento e confiança.

<sup>98</sup> ATXOHÃ e ITJ. *Inventário Cultural Pataxó: Tradições do Povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. 2011. A pesquisa foi realizada pelo Atxohã - Grupo de Pesquisa da Língua e História Pataxó em colaboração com a ONG ITJ - Instituto Tribos Jovens, as associações culturais (*Pontos de Cultura*) Pataxó da Aldeia Velha e da Reserva da Jaqueira (em Coroa Vermelha) e com as Escolas Indígenas de Barra Velha, Coroa Vermelha e Aldeia Velha.

<sup>99</sup> Quem usou esta expressão foi Dona Antônia. Ela é índia pataxó, veio da região do rio Caraíva ainda jovem e mora na mesma casa no Arraial d'Ajuda há muitos anos, desde o tempo em que a antiga "rua da Lapinha" reunia várias famílias indígenas. Ainda assim, ela diz que "quem tem casa é gente rica, aqui é o meu passa chuva", enfatizando, além da simplicidade da sua casa, o fato de que não ela não pertence àquele lugar, está ali como que de passagem.

Este valor tem força explicativa para a compreensão dos antagonismos em confronto na experiência do território e de sua reconquista e ocupação. Ele se vê confirmado pelo histórico recente de conquistas territoriais, uma vez que tal contexto ensejou aos Pataxó a livre circulação livre entre as mais de trinta aldeias sob seu poder, distribuídas entre seis Terras Indígenas em quatro municípios baianos – não obstante restrições ainda persistam aos seus plenos direitos territoriais. A reconstituição do território promove, assim, o confronto dos Pataxó com seus próprios valores. Ipê, líder da retomada da Aldeia Velha, vê na ação de retomada a consumação de um destino irrevogável: o índio sempre volta para a sua aldeia, “o *sangue* puxa”. É interessante que esta vinculação tão enfaticamente substancializada conviva com uma auto representação do indígena como um ser errante, que “não esquenta lugar”. Isso tem consequências na dinâmica residencial e no crescimento das aldeias, uma vez que é a partir da rede de parentesco e de parcerias políticas que um indivíduo ou uma família indígena encontra uma maior ou menor receptividade quando pretende estabelecer uma nova moradia. A um cacique que lhe recusou acolhimento em Aldeia Velha, respondeu um senhor que, sendo índio, ele pode morar na aldeia que quiser. A gestão do território, que se quer legítima, precisa considerar este tipo de argumento, mesmo quando não cede a ele (ver capítulo 2). Assim, a ideia de que é o sangue que traz ou atrai o índio até a aldeia, ademais de fornecer uma expressão eloquente para certos aspectos do pertencimento e da mobilidade territorial, está em acordo com um ideal perseguido pelos Pataxó, i.e., o de se viver entre os seus, ideal expresso na fala de uma senhora residente em Aldeia Velha: “*Gostei daqui porque assim, todo mundo é índio. Parece que aos parentes a gente tem amizade, sabe?*” Para um índio pataxó, o território se delineia, assim, como um horizonte de acordos possíveis, entrecruzado pelas ofertas do contexto regional do extremo sul baiano e pelas condições de diálogo com os parentes e as lideranças em cada aldeia.

### ***Comendo Juntos***

Outro sinal muito enfatizado que se associa a essa disposição para a circulação e ao ideal de sociabilidade é o compartilhamento da comida. Os Pataxó, reiteradamente, utilizam a imagem do compartilhamento da comida como índice de sociabilidade. Comer o que alguém oferece é um reconhecido e valorizado sinal de solidariedade. Recusar a comida é detestável. Quem age assim, só pode ser porque “quer morrer de fome”. Quem come com os outros, aceita a oferta dos outros, “vai rompendo” porque sabe “ter amizade”. Optei por compreender esta disposição para “andar”, comer junto e “ter amizade” como um valor: o valor do despojamento. Ele completa, e complexifica, o quadro de representações em que os Pataxó cruzam sociabilidade, comestibilidade e comensalidade.

Como metáfora, 'comer junto' pode recobrir diversas situações. Ipê me explicou que a história de um cacique é assim: ele oferece o "*trabalho*" para a comunidade como quem oferece comida, a comunidade aceita se quiser, manifestando, assim, a sua aprovação. Assim como "*querer o trabalho*" no contexto da retomada denota coragem e "*conhecimento*" (ver cap.1), aceitar a oferta de comida tem, igualmente, uma forte conotação moral, associada a valores como humildade, desprendimento e confiança. Eu estava jantando em sua casa quando Ipê descreveu esta imagem da relação entre cacique e comunidade, valorizando a atitude de aceitar o que alguém tem a oferecer, e fez uma nova comparação: "*é que nem você, que não é índio...*".

Ao visitar uma casa em Aldeia Velha, não era incomum o anfitrião me lembrar, em leve tom de gracejo, que ali só tinha "comida de índio", pedindo, assim, minha compreensão. Manoel Jorge e Maria d'Ajuda enfatizaram, mais de uma vez, em diferentes situações, que eu me dava bem com todos na aldeia porque não recusava a "comida de índio", tida como mais simples<sup>100</sup>. A atitude contrária, a recusa do alimento, é tomada como falta de "saber".

*"Em Vale Verde<sup>101</sup>, de primeiro, não sei se ainda é assim, às vezes chegava uma pessoa, assim que nem ele, gente branca, aí: "Seu [fulano], você come sapo?"*

*"Ah! Não!!" Assim mesmo! Aí:*

*"Você come cobra?"*

*"Piorou! Quero saber disso nada!"*

*"E você, fulano?", às vezes era dois, né? "E você, fulano?"*

*"Ah, eu como! Eu como sapo, eu como cobra..." Que sempre tem um que... Né?*

*"Ah! Entonce, você pode vir pra cá! Esse aí não come, né?"*

*Aí compade Manoel não come, mas já você come cobra, come sapo, você vai! Me acompanhar, pra lá né, por exemplo. Quando chega lá tá aquele mesão bonito de carne de capivara! É carne, é peixe, é tudo! O outro fica lá, morrendo de fome! Viu? É Saber Andar! (riso) Porque se não souber, a pessoa morre de fome. E tudo por causa do quê? Não saber..." (Maria d'Ajuda, Aldeia Velha, janeiro de 2011)*

<sup>100</sup> Em Aldeia Velha, a alimentação é muito semelhante àquela encontrada contexto popular regional. Os Pataxó ali estabelecidos fazem compras nos mercados do bairro ou na feira e, eventualmente, podem completar a dieta com mariscos recolhidos no mangue da T.I. ou nas praias do Arraial. Alguns alimentos são apontados como sendo de sua preferência exclusiva, enquanto grupo étnico, como a "farinha de puba", comum em suas casas, ou ainda o peixe assado na folha da patioba, e a *giroba* ou *cauim*, estes preparados em algumas ocasiões festivas.

<sup>101</sup> Como já foi mencionado, os Pataxó reconhecem Vale Verde como uma comunidade indígena, apesar da mesma não reivindicar, formalmente, esta identidade. Mas não são só os Pataxó que a reconhecem como tal, existindo, da parte dos regionais e da própria comunidade local, reconhecimento do fato. Mascarenhas (1998) registrou um momento de articulação da comunidade que ele descreveu como "pré-emergência étnica". Maria d'Ajuda é natural de Barra Velha, mas viveu muitos anos na região entre o Arraial d'Ajuda e Vale Verde, e certamente conheceu famílias ali residentes ou com aquela origem. A própria família de Dió, estabelecida em Santo Amaro antes da retomada da Aldeia Velha, é apontada como sendo originária de Vale Verde por Mascarenhas e Grünewald (1999).

Podemos iluminar esta narrativa com a categoria "nojo" aplicada por Viegas (2006, *apud* Velden 2008) no contexto etnográfico de Olivença. Além de repulsa física, o nojo é “repulsa ideacional” uma vez que a comida não está desvinculada da relação social com o sujeito que a preparou. O nojo em comer a comida preparada por outrem expressa, assim, uma relação de desconfiança e uma negação da disposição solidária esperada. O argumento lembra o caso do homem que “come tudo na vida” e nunca morre por falta de alimento; este outro, que nada aceita dos que lhe são solidários, parece que “quer morrer de fome”. Ambos recusam, de modos diferentes, a sociabilidade, em sua imagem mais acabada: o compartilhamento da comida.

O "saber" de que fala Maria d'Ajuda está referido ao valor do despojamento. Quando Manoel Jorge fala de suas viagens – “*Eu sou um índio, rapaz! Eu já andei muita terra!*” -- ele enfatiza também este aspecto: “*A gente anda o mundo todo sabendo andar!*”, ou ainda “*Andar não é nada, viver não é nada, agora é saber!*” Maria d'Ajuda confirma: “*Ele tendo saber, ele vai com todo mundo*”. Em deslocamento, é necessário ter/fazer amizade para obter ajuda<sup>102</sup>.

Outras histórias também versam sobre o que estou chamando do valor do despojamento<sup>103</sup>. Uma delas se tornou particularmente instrutiva em decorrência de um pequeno mal entendido. Manoel Jorge tinha uma roça em Itaporanga, vizinha à aldeia Imbiriba, de onde procede sua família. Uma de suas filhas vivia, na época, em Cumuruxatiba e lhe pediu que levasse para ela alguns fardos de farinha. O trajeto foi difícil, tendo ele seguido pela praia com o animal de carga. No caminho de volta, ele se deparou com um grupo de pescadores trabalhando com uma rede. Eram quatro, ele se uniu a eles para puxar a rede e ganhou, em troca, parte do pescado. Longe de casa, ele não tinha como tratar o peixe, a tempo. Acorreu, então, à casa de um amigo que vivia perto dali. Lá, o peixe foi tratado e seco habilmente, pois este amigo tinha três esposas. Tratava-se de um amigo ao qual

<sup>102</sup> Devemos ter em vista que os Pataxó e outros povos da região se ajudaram mutuamente ao longo de séculos de deslocamentos forçados. Barra Velha, Olivença, e o “Posto” Paraguaçu/Caramuru eram refúgios para estes povos, que acolhiam os “parentes” em perigo. Importantes lideranças Pataxó Hãhãhã tiveram guarida em Barra Velha. Famílias originárias de Olivença se estabeleceram, definitivamente, tanto em Barra Velha como na Aldeia Caramuru. Este *saber* é resultado de uma longa história de aprendizado em comum. Referir outros grupos indígenas como parentes não é uma mera extensão semântica; implica em uma disposição solidária e em uma ética própria na relação com os outros.

<sup>103</sup> O ambiente do “mato” é também um lugar privilegiado para mostrar, com orgulho, o *saber* e o despojamento esperados de um índio. Isto é particularmente interessante se lembrarmos que é, justamente, no “mato”, ambiente hostil, que a inobservância dos padrões *humanos* de comestibilidade pode levar à transformação em *bicho*. Manoel Jorge me pergunta se eu conheço o peixe assado na folha da patioba, prato sempre referido pelos Pataxó como iguaria indígena de sabor apreciado, parte da *cultura*. Ele me conta que sabe, também, preparar o peixe na patioba de outra forma, cozido, e espera que eu duvide, para me contar uma história. É comum que estes “casos”, em que ele é muito versado, consistam em histórias ocorridas entre parceiros de caça ou de pesca. Desta vez ele foi com um companheiro pescar. Quando conseguem um bom peixe, robalo, o companheiro lamenta que não tenham levado panela para cozinhá-lo, a maneira ideal de se preparar um peixe dessa qualidade, o que equivale a “desperdiçar esse peixe”, preparando-o no espeto, de maneira improvisada. Mas Manoel Jorge logo retruca: “o índio, no mato, não precisa de panela”. Ele sai à procura da patioba, recolhe sua folha, muito resistente ao calor, e prepara um fogo sobre o qual ela poderá servir de panela para cozinhar o peixe. Grato, o companheiro guarda o ensinamento e, nessa mesma aventura, os dois terão ainda a oportunidade de cozinhar um quarto de paca, carne boa e farta, na folha da patioba.

ele já havia ajudado: "antes de eu ocupar ele, ele me ocupou". Passou ali um dia, enquanto o peixe secava, e deixou para o amigo e sua família parte dos peixes tratados. A história veiculava, claramente, o valor da solidariedade, através da reciprocidade, na forma apreciada pelos pataxó: um "caso de pesca", também uma história sobre alguém em viagem que mostra confiança e disponibilidade em ajudar, sendo por isso recompensado -- tema muito recorrente, inclusive em narrativas bastante atuais, como aquelas sobre viagens recentes para venda de artesanato. Pedi, num outro dia, que Manoel Jorge narrasse, outra vez, aquela história, para que eu pudesse gravar e registrar melhor a sua formulação destes valores. A conversa desvirtuou um pouco o propósito de registrar a narrativa, mas houve outro ganho. Sem me dar conta, eu interrogava, insistentemente, meu interlocutor a respeito da identidade dos personagens da sua narrativa. Isso não passou despercebido para ele. Eu sempre perguntava se eram "parentes", para saber se eram índios, até que ele me repreendeu: "*Não foi isso que você perguntou ontem? É índio, esse povo? Eu digo: não. Mas o índio, igual a qualquer um de nós vive em qualquer lugar. A questão é saber entrar e sair. Não é?*", e por fim: "*Negócio de parentesa acabou! Parentesa é saber viver!*" i.e: "saber andar", "ter amizade" e mostrar despojamento, confiança. A fórmula enunciada é muito instrutiva: ele separa dois valores caros aos Pataxó para, em seguida, equacioná-los: o parentesco (ou a *solidariedade entre parentes*) e o despojamento (a expressão ideal desta solidariedade).

Desse modo, pode-se depreender que o parentesco pataxó não é um esquema abstrato, mas, ao contrário, é construído no cotidiano, estendido sobre o território. Em certo sentido, é a garantia para quem anda, "*Quem não tem parente, se estrepa!*"<sup>104</sup>. Mas quem sabe andar pode ir tranquilo aonde quiser, porque o "*saber*" também garante o parentesco. Eles se relacionam, e definem, mutuamente. Para quem sabe andar, "*todo mundo é parente*"; "*Se você tratar todo mundo bem, em todo lugar você tem pai, você tem mãe, você tem parente*".

O ideal do despojamento, em seus múltiplos sentidos – alimentício, moral, social e (enfim) territorial – parece ser uma transformação e uma positivação da antiga condição nômade, tão enfatizada e comumente associada à perda de direitos territoriais. Os índios, hoje, assemelham-se aos seus "antigos", mas transformados. Ostentado pelos índios como um traço diacrítico persistente, "*gostar de andar*" deve se converter em "*saber andar*" e "*saber viver*", tornando a mobilidade parte de uma experiência de sociabilidade e, por fim, uma força a ser convertida em favor da reconstituição do território e não contra ela: o índio, agora, "*anda muito*", porque "*ninguém vai impedir, é tudo dele mesmo*"<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Frase recolhida entre os Pataxó por Maria Rosário de Carvalho. Comunicação pessoal.

<sup>105</sup> Declaração do índio Abdias (ou "Dioca", genro de João Graciano), morador de Coroa Vermelha em visita a parentes em Barra Velha por ocasião da festa de Nossa Senhora da Conceição, em dezembro de 2011.

### *Considerações finais*

Em um trabalho de conclusão de curso, um dos maiores desafios é se desvencilhar do que ele, de fato, é: um *rito de instituição*, tendente a consagrar, tornar lícita, a passagem de status, no sentido que lhe confere Bourdieu<sup>106</sup> (1996). O iniciando, neste caso, é quem escreve. Queremos envolver neste exercício *toda* a nossa experiência de formação. A *instituição* quer, legitimamente, uma monografia com objeto bem delimitado. Como tornar a escrita menos porosa ao entusiasmo iniciático? Espero ter chegado a um bom termo. Apresento, nestas considerações finais, um apanhado geral desta monografia.

Iniciei o primeiro capítulo dando continuidade ao panorama histórico esboçado na introdução. Meu objetivo, na primeira seção, foi contextualizar a *retomada* da Aldeia Velha no cenário recente de conquistas territoriais Pataxó. Em seguida, apresentei os principais personagens da retomada: os "índios desaldeados" e Ipê, líder da retomada e primeiro cacique da aldeia. A partir de relatos colhidos em campo, tratei da antiga rua da lapinha, onde algumas famílias indígenas viviam quando "*o Arraial não tinha valor*". Argumentei que a retomada consagra um compromisso entre líder e liderados e que esta é uma imagem expressiva de como os Pataxó concebem o que *deve ser* a aldeia. Na última seção daquele capítulo tratei dos limites deste compromisso no caso de Aldeia Velha, explicando a saída de Ipê do cargo de cacique e a introdução do atual.

No segundo capítulo apresentei o cenário atual da Aldeia Velha. Tratei de algumas das principais questões que envolvem a gestão do território na aldeia, a partir do que pude destacar das falas das lideranças e outras pessoas da comunidade, bem como de algumas situações de campo. Atualmente, o crescimento da aldeia é objeto constante da atenção nativa, e a mediação do cacique para o estabelecimento de novos moradores vem sendo menos requisitada, fragilizando o caráter de adesão política implicada na inserção de um novo morador ou de uma nova família. Por um lado, esta situação se confronta com a imagem ideal da aldeia pataxó, por outro, responde a uma característica assumida por este povo como uma disposição propriamente indígena e, portanto, como parte de sua identidade: "*gostar de andar*", disposição que expressa uma experiência do território vivida através das relações de parentesco e da perspectiva de mobilidade interna. Argumento, neste capítulo, como os Pataxó estão refazendo o seu território entre esses dois princípios discordantes.

Iniciei o terceiro capítulo com um retorno ao meu primeiro dia em Aldeia Velha, reconstituindo o depoimento de Adinólia como um modo de apresentar o ponto de partida para

---

<sup>106</sup> Para Bourdieu, os ritos de passagem são ritos de instituição em dois sentidos: porque *instituem*, consagram, legitimam uma categoria social; e, também, como "ato garantido por todo o grupo ou por uma instituição reconhecida" (p.105). A aquisição do nível de graduação em Antropologia atende a esses dois critérios.

algumas questões desta pesquisa. A partir do seu breve relato, complementado com outras informações sobre sua trajetória de vida e a necessária contextualização, explorei o uso que ela fez de uma *metáfora gustativa* para o que chamei de seu *deslocamento identitário*. Esta metáfora, centrada no *sal*, foi o primeiro sinal, no decorrer da pesquisa de campo, de que o universo culinário oferece para os Pataxó um campo profícuo de reflexões sobre a sua história e os seus valores. Persegui esta pista em outras situações no campo, na literatura sobre os Pataxó e em contextos etnográficos próximos, como os dos Tupinambá da Serra do Padeiro e dos Pataxó Hãhãhã. Argumentei que o sal concorre com uma série de outros elementos que distinguem diferentes padrões de comestibilidade associados a dois momentos históricos claramente distintos na perspectiva dos índios: antes e depois do contato com o denominado branco haver transformado a ordem indígena; o que nos conduz a um universo simbólico que se organiza estabelecendo relações significativas entre comestibilidade, comensalidade e sociabilidade. A interpretação desses dados buscou dar conta de algumas características que os Pataxó atribuem aos "antigos" e a si mesmos, entre as quais a valorizada prerrogativa de "*saber andar*" e o que descrevi como valor do *despojamento*, que completam a minha análise a respeito da experiência dos Pataxó com o seu território.

Espero ter conseguido dar aos leitores uma visão sobre esta experiência pataxó em plena reconstituição do território; uma aproximação aos sentidos implicados em suas vidas. Aos leitores pataxó, particularmente, espero ter conseguido conectá-los às suas próprias questões neste momento, questões que se encontram em constante reformulação.

Resta muito a dizer sobre os Pataxó da Aldeia Velha e até mesmo sobre a minha breve estadia entre eles. Parte da dificuldade em organizar tudo o que foi registrado nos diários de campo – além da desordem da qual não devo me eximir – está na riqueza dos encontros estabelecidos. Os Pataxó se encontram em um momento rico em significados, dispostos a pensar a sua própria cultura e a sua própria história, e em refazê-las junto com o território. Minha expectativa é que este trabalho possa fazer parte disso.

## Referências bibliográficas

ANAI-BA. *Visita aos Índios Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Boletim Anai n.10 e 11, Janeiro a Junho de 1993. p.14

\_\_\_\_\_. *Notícias*. Boletim Anai n.10 e 11, Janeiro a Junho de 1993. p.17

\_\_\_\_\_. *Santo Amaro-Aldeia Velha*. Boletim Anai n.19 Agosto a Dezembro de 1998. p.11

ATXOHÃ (Grupo de Pesquisa da Língua e História Pataxó). *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Bahia: Atxohã e Instituto Tribos Jovens, 2011.

BIERBAUM, Bernhard. *O Antigamente e o Hoje em Dia* (Nota Inéditas de 1988-1989). In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. et alli. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: Subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. Vitória da Conquista: Neccsos-Edições UESB, 2008. pp.367-374 (disponível em CD)

\_\_\_\_\_. *Fazer a Flecha chegar ao céu novamente: Os Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. et alli. *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: Subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. Vitória da Conquista: Neccsos-Edições UESB, 2008. pp.454-463 (disponível em CD)

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo, SP: Edusp, 1996

CABRAL, João de Pina e LIMA, Antónia Pedroso de. *Como Fazer uma História de Família: Um exercício de Contextualização Social*. Revista Etnográfica, Vol. IX (2), 2005, pp. 355-388

CANCELA, Francisco. *Notas sobre a História dos Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. In: ATXOHÃ (Grupo de Pesquisa da Língua e História Pataxó). *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Bahia: Atxohã e Instituto Tribos Jovens, 2011.

CARVALHO, Ana Magda. *A Outra Margem do Rio: um estudo de fronteiras e etnicidade nos Gerais, Oeste da Bahia*. Monografia de Conclusão de Curso do Bacharelado em Ciências Sociais (Concentração em Antropologia) da Universidade Federal da Bahia, 1999

\_\_\_\_\_. *Ensaio Fotográfico II: Entre as Duas Margens do Rio Arrojado*. In: CARVALHO, Ana Magda e CARVALHO, Maria Rosário (organizadoras). *Índios e Caboclos: a história recontada*.

Salvador: Edufba, 2011

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia Salvador, 1977.

\_\_\_\_\_. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*, Fundação Casa de Jorge Amado, 2002.

\_\_\_\_\_. *Relatório Circunstanciado de Identificação da TI Pataxó do Monte Pascoal*. Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia / Associação Nacional de Ação Indigenista – Anaí. Salvador, Bahia, 2008.

\_\_\_\_\_. Índios do sul e extremo sul baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. pp: 347-388

CARVALHO, Maria Rosário. e MIRANDA, Sarah. *Pataxó*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Fonte: Instituto Socioambiental, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo/print>, Acessado em: 04/04/2013.

CARVALHO, Maria Rosário. SOUZA, Jurema. SOUZA, Ana Cláudia. e PEDREIRA, Hugo. (organizadores) *Mapeando Parentes: identidade, memória, território e parentesco na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu*. Salvador: Edufba, 2012.

CESAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Salvador: Edufba, 2011.

COHN, Gabriel. O Sentido da Ciência (Apresentação). In: WEBER, Max. *A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2006. pp. 7-12

CONCEIÇÃO, Maria Aparecida Alves (Paru). *História da Aldeia Velha*. Monografia de Conclusão do Curso de Formação para Professores Indígenas da Bahia, 2003

COUTO, Patrícia Navarro. *A morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os*

Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Escatologia entre os Krahô: Reflexão, Fabulação. In: \_\_\_\_\_ . *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp.59-76

\_\_\_\_\_. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 235-244.

\_\_\_\_\_. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 311-373

GRUNEWALD, Rodrigo. *'Os Índios do Descobrimento': Tradição e Turismo*. Tese. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 1999.

GROSSI, Gabriele. *Ici nous sommes tous parents: Les Pataxó de Barra Velha, Bahia, Bresil*. Tese. EHESS, 2004

KOHLER, Florent. *Uma Gênese dos Pataxó: O Massacre de 51*.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. Série Mitológicas. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

MARTINS, Edilson. *Nossos Índios, Nossos Mortos*. Série Edições do Pasquim, n.28. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

MASCARENHAS, Márcio. *O Patrimônio dos Índios*. Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da FFCH/UFBA. Salvador, 1998.

MIRANDA, Sarah. *Aprendendo a Ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

PROFESSORES PATAXÓ DO EXTREMO SUL DA BAHIA. *Uma História de Resistência Pataxó*. Salvador: ANAI-BA; CESE, 2007

REGO, André. *Usos do direito, sentidos da justiça: Uma etnografia da administração de conflitos na aldeia pataxó Coroa Vermelha*. Tese. Brasília: PPGS/UNB, 2012.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *“Sob o Signo da Cruz” ou Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha*. Brasília: FUNAI, 1996.

\_\_\_\_\_. Pataxó: Retomadas na rota do quinto centenário. 2000. In: RICARDO, Carlos Alberto. *Povos Indígenas do Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. pp.715-721

SIGAUD, Lygia. *Direito e Coerção Moral no Mundo dos Engenhos*. Revista Estudos Históricos n.18, pp.361-388. 1996.

SOUZA, Ana Cláudia Gomes de. *Escola e Reafirmação Étnica: O Caso dos Pataxó de Barra Velha*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia Salvador, 2001

SOUZA, Marcela Coelho. *Nós, os Vivos: Construção da Pessoa e Construção do Parentesco entre alguns grupos Jê*. RBCS Vol. 16 n.46 junho/2001. pp. 69-96

SOTTO-MAIOR, Leila Silvia e PAULA, Jorge Luiz de. *Resumo do Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Aldeia Velha*. FUNAI, 2008.

VELDEN, Felipe. *O Gosto dos Outros: O Sal e a Transformação dos Corpos entre os Karitiana no Sudoeste da Amazônia*. Revista *Temáticas*, Campinas, 16(31/32): pp.13-49, jan./jun. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1992), "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, 35: 21-74.

WEBER, Max. A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais. Tradução: Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006

## ANEXOS



Duas imagens da entrada da Aldeia Velha. O aviso e as placas fazem parte de um conjunto de sinais que demarca a fronteira entre a aldeia e os bairros. Esta é a entrada principal, as outras são caminhos estreitos que atravessam o trecho de mata e burlam as cercas de proteção, cujo uso é desestimulado pelas lideranças. Seu Áureo enfatiza: “A gente depende aqui é da união. Aqui é como uma casa de abelha, só tem uma porta”.



À frente casa de taipa e ao fundo casa de tijolos construída através de projeto habitacional, de modelo único. Os Pataxó costumam dizer que casa de taipa não demora a ruir quando alguém decide se mudar para outro ponto da aldeia. Já a casa-modelo do projeto habitacional “tem documento” e aponta para uma relação diferente com o território.



Dona Antônia veio da região do rio Caraíva ainda jovem e mora na mesma casa no Arraial d'Ajuda há muitos anos, desde o tempo em que a antiga "rua da Lapinha" reunia várias famílias indígenas. Ainda assim, ela diz que *“quem tem casa é gente rica, aqui é o meu passa chuva”*.



Na página anterior, a primeira foto mostra Mário, Júlio, Damião, Ivanilda, Leandro, “Sote” e Rogéria: filho (Damião) e netos de Dió, no local da casa desta senhora à beira do Buranhém, no Santo Amaro, em 1992. Segundo Ivanilda, que tinha 13 anos na época, a foto foi tirada “por um rapaz da Funai” que visitou sua avó junto com Ipê.

A segunda foto foi tirada por volta de 1998 quando a maior parte da família morava no “Campinho”, localidade de Porto Seguro na margem oposta do rio, em relação ao Santo Amaro. Pressionados pela COSVAR Agropecuária, eles se estabeleceram ali a partir de 1994, mas Dió permaneceu em sua casa no Santo Amaro com o filho mais novo. A mãe de Ivanilda passava os finais de semana “na roça” com Dió e costumava levar a filha. Alguns netos de Dió estão na foto em uma festa de aniversário na companhia de alguns amigos. São eles: Júnior, “Diela”, “Sote”, Mário, Alessandro, Ilane (“Caboca”), Eliane, Cinho, “Galego” e Jorge.

Abaixo, Ivanilda, ao lado de seu filho Talisson e do sobrinho Riquelme, me mostra as fotos da família.





Os irmãos Didinho, no alto, Luís Henrique e Samêhy, abaixo, diante da sua casa, em 2011, onde fiquei hospedado em Aldeia Velha.



Ipê, em Coroa Vermelha, sem data. Foto de Marco Aurélio Martins (acervo ANAÍ-BA).  
Contente por Arnã ter lhe pedido as fotos da sua antiga loja artesanato, Ipê me disse que sabia que ela viera buscar, ali, o "verdadeiro" artesanato pataxó, mais "rústico" e "tradicional".



Didinho e Rodrigo (sobrinho e tio) se preparam juntos para uma apresentação do *awê* para turistas no Arraial d'Ajuda. Portar os colares, pulseiras, o cocar e a *tupisay*, conhecer os detalhes da ornamentação e da pintura corporal, os cantos em *Patxohã* e dançar o *awê* com entusiasmo e dedicação são atitudes e prerrogativas altamente valorizadas nesta família – e também em outras --, sendo experimentadas como auto valorização e ganho moral.



“Se eu tivesse a leitura ninguém me passava!” Dona Maria d'Ajuda, a pajé Jaçanã, em sua casa com os netos Isaac e Hosana. Abaixo, Hosana representa uma peça de teatro na escola indígena.



Peça de teatro na escola indígena encenando o conto pataxó “A Mãe da Lua e o Bacurau”. Teatro, registro escrito e áudio visual entram em jogo em um novo momento da longa história de transmissão das narrativas tradicionais dos Pataxó.



Igreja da Assembleia de Deus construída ao longo de 2011. Controvérsias em torno das igrejas também fazem parte da gestão do território e da diferença na Aldeia Velha.

Na fase inicial desta obra, um grupo de índios derrubou as bases do templo. Declarando-se insatisfeitos com a licença concedida pelo cacique para o estabelecimento da igreja eles acabaram por reconhecer seus atos com arrependimento e tiveram sua iniciativa de contestação frustrada, tanto no campo religioso, como no político. Essa não foi a única manifestação de descontentamento com a presença de igrejas na aldeia, o que dá ensejo à declaração dos "crentes" de que, ao fim e ao cabo, terminaram por vencer sobre os "perseguidores do evangelho". Em 2009, o "Regime Interno" determinou que o templo evangélico deveria ser construído "em modelo indígena e não deverá conter nome da instituição em sua fachada". A proibição das "placas de igreja" é sempre referida por crentes e não crentes. Para um jovem pataxó, elas deixariam a aldeia "parecendo um bairro".



"Índio sou eu, antes era os Tapuío." Na área de mata no fundo de sua casa, Cosme se sente muito à vontade mostrando as ervas medicinais e falando de suas propriedades. "Onde tem aldeia, onde morou tapuío, eles saem e deixam as ervas [...] os encante preserva os remédios, tem em todas aldeia." Quando morava na cidade, ele não conhecia os remédios. A retomada da Aldeia Velha e a sua mudança para lá reuniram as condições necessárias para que ele desenvolvesse esse conhecimento.

23.05.93

Os índios Pataxos sem terras se reuniram junto com o cacique ipê. Discutiram um assunto muito sério, e tomaram medidas, o que poderia fazer para conquistar a terra.

Foi discutir reuniões a um ano atrás o cacique ipê, fez pesquisa e descobriu um área de terra tradicional, que já era de índios a muitos anos. No dia seguinte eles ocuparam esta área por nome Aldeia Velha, é tanta verdade que Aldeia Velha que os índios quando ocuparam estão encontrando coisas tradicionais nesta área.

Agora vemos os acontecimentos dos índios que habitavam na aldeia velha, e que foi expulso desse local, pelo senhor proprietário do Santo Amaro.

Eles expulsaram Badaró e família, Duriga e família, Vitalino e família, Valdemar e família, Edilson e família, Eliezer e família, Pedro Panta e família, Rybergue e família, Augusto e família, Antonia Bahia e família, Oswaldo e família, João e família, Bôba e família, Bigdi e família, José Maranhão e família, Josévaldo e família.

Estas famílias que foram expulsos só ficou na área Dona Dió Valdo e família.

O cacique ipê pataxo começou a trabalhar com os índios sem terras no dia: 01-03-1992 e ocuparam a área no dia: 23-05-1993.

23.05.93

Os índios Pataxos sem terras se reuniram junto com o cacique, ipê. Discutiram um assunto muito sério, e tomaram medidas. O que poderia fazer para conquistar a terra.

Foi discutir reuniões a um ano atrás o cacique ipê, fez pesquisa e descobriu um área de terra tradicional, que já era de índios a muitos anos. No dia seguinte eles ocuparam esta área por nome Aldeia Velha, é tanta verdade que Aldeia Velha que os índios quando ocuparam estão encontrando coisas tradicionais nesta área.

Agora vejamos os acontecimentos dos índios que habitavam na aldeia velha, e que foi expulso desse local, pelo senhor proprietário do Santo Amaro.

Eles expulsaram Badaró e família, Dunga e família, Vitalino e família, Valdemar e família, Edilson e família, Eliezer e família, Pedro Danta e família, Jilbergue e família, Augusto e família, Antonia Bahia e família, Oswaldo e família, João e família, Bôba e família, Bigdi e família, José Maranhão e família, Josivaldo e família.

Estas famílias que foram expulso só ficou na área Dona Dió vulgo e família.

O cacique ipê pataxo começou a trabalhar com os índios sem terras no dia: 01.03.1992 e ocuparam a área no dia 23.05.1993. **[p.1]**

Teremos em nota os planos de trabalho.

Os índios pataxos da Aldeia Velha, em 1º lugar informamos os primeiros plantios: de mandioca, de feijão, milho, banana, cacau, café, laranja, pimenta do reino, arroz, coco da Bahia, cana, abóbora, melancia, batata doce, melão, abacaxi, amendoim, abacates, mangas, hortas em geral e fumo. **[p.2]**

Planos de criatórios dos índios pataxos da Aldeia Velha.

Começamos com, gados leiteiros, porcos, galinhas, patos, ganços, perus, cabritos, e animais cargueiros, cavalos e etc...

Uma farinheira motorizada em geral, escola dentro da área, posto de saúde, ferramentas em geral, adubos para todos os tipos de plantação como feijão, milho, arroz, hortas, etc...

Queremos sementes mais rápido possível, também uma pessoa agrícola para informação correta, e materiais escolares, remédios para formigas e inseto, e também manutenção para os índios, e coberturas de piaçavas, um veículo para transporte para os índios pataxos e um barco com redes em gerais de pescas, e professores urgente de 1º e 2º grau completo para ensinar nossos índios.

A comunidade pediu a Funai com urgência a demarcação da área.

A Visão dos índios Pataxos é preservar a natureza junto dos órgãos federais

Ass: Cacique ipê Pataxo

**[p.3]**