

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Colegiado de Ciências Sociais

O Patrimônio dos Índios:

pré-emergência étnica entre os caboclos de Vale Verde.

Monografia de final de curso
apresentada como requisito ao
bacharelado em Ciências Sociais,
concentração em antropologia.

Orientadora: Maria Rosário Carvalho
Co-orientador: Pedro Agostinho

Márcio Fróes da Motta Mascarenhas

Salvador, Bahia.

Março de 1998

Agradecimentos

São muitas as pessoas às quais devo agradecer, certamente vou esquecer de algumas delas. Agradeço ao professor Carlos Etchevarne (UFBA) pela sugestão de trabalho, que, por fim, culminou nessa monografia. Sem o primeiro apoio logístico de Letícia, em Porto Seguro, quando por lá cheguei para uma inspeção, o contato com o campo poderia ter sido mais difícil. Ela e Luís, arqueólogos da equipe de Carlos, foram companhias agradáveis, e me proporcionaram

conversas e informações estimulantes: sucesso para vocês ! Cássia, a competente diretora do IPHAN, em Porto, foi igualmente de uma ajuda inestimável, assim como o foram os funcionários do citado Instituto.

Aos colegas do FUNDOCIN/PINEB agradeço pelos manuscritos que me foram cedidos, em especial a Urânia Santa Rosa, que leu, transcreveu e sugeriu a maioria da documentação que utilizei: seu rigor e precisão nesse trabalho merecem destaque, e sua companhia foi decisiva, go ahead baby! Ao amigo Osny Telles, por ter quase administrado, quando estive ausente, meu apartamento: valeu. À professora Cecília Sardenberg pelo incentivo e pelas licenças que me deu. À coordenação do PINEB/FUNDOCIN por permitir minha ausência e conceder-me um horário especial durante certo tempo.

A Guga Sampaio gostaria de externar meu apreço; suas boas idéias acerca da etnicidade/pré-emergência étnica foram de importância capital para minha monografia, bem como para o desenvolvimento de minha trajetória intelectual. Ao professor Edwin Reesink agradeço pelas suas sínteses e observações, quase sussurradas por ocasião do Seminário de Formação Teórica. O mesmo vale para o professor Marco Tromboni, no que se refere à escolha dos textos para o citado Seminário. Abraços e agradecimentos a Celina David, pelas conversas inteligentes - em Porto, Coroa Vermelha, Vale Verde e em Salvador -, pelas informações quando da minha saída do campo, e pela atual companhia, que, cada vez, se afigura mais carinhosa, rica e proveitosa.

Aos pataxó, que me acolheram tão calorosamente na minha breve estada em Barra Velha, e à ANAI-BA, por ter-me facultado a viagem à essa aldeia. Agradeço, também, aos demais índios presentes, não-pataxó, por terem me suportado falar por mais de meia hora, além de fornecerem pistas para minha etnografia. Agradecimentos aos habitantes de Vale Verde pela acolhida em sua "comunidade", em suas casas, em seu cotidiano - espero não ter perturbado demais. É difícil lembrar de tantos nomes, mas, corro o risco: agradecimentos especiais a Romenil, Gato, Tatiana, Edicássia, Loló, Maria (de Zé Oliveira), Jobim, Metódio, João da Palma, Djalma e Vade, Bibito e Raimunda, Queinho, Cosme e Damião (todos), Benedita, João e Juquinha, Zé Nilson e Fecundo, D'Ajuda e Conceição. Especialíssimos a Olívio e Maria José (grande mulher), Elvira, Gesu Patativa, Zé Oliveira, Rominho, Zurmira e ao amigo Maurício.

Agradecimentos especiais, também, ao professor, tutor e mestre Roberto Albergaria: seu empenho em me orientar, sua severidade nas leituras de meus papers, suas críticas, ácidas, mas

às vezes pertinentes, sua alegria e inteligência me conduziram à antropologia - e ainda estou vivo !

Ao professor Pedro Agostinho, pela orientação estimulante e inteligente, bem como pelo exemplo de profissional e pessoa. Tive sorte em ser seu orientando e seu bolsista de IC.

À professora Maria Rosário Carvalho: sem palavras !

Ao meu avô Wagner
e aos meus pais, José e Lili:
exemplos de família e amor !

À Carleci e aos Deuses:
meu norte, meu porto seguro.

SUMÁRIO

Introdução

1

1. A inserção da pesquisa e o campo teórico

4

1.2. O PINEB: origens e desdobramentos

5

1.3. Etnicidade, grupo étnico e identidade étnica: uma apreensão introdutória

11

1.4. Comunidade, fronteiras, territorialidade e campesinato

19

1.5.	De caboclo a índio ou de índio misturado a índio regimado	29
1.5.	Caboclos de Vale Verde: o objeto de estudo	32
2.	O campo metodológico	39
2.3.	Para uma lógica reconstruída: técnicas e ferramentas	41
2.4.	Pesquisador e pesquisado: a objetivação do sujeito objetivante e o papel do etnógrafo	45
2.3.	Etnografia, pesquisadores e trabalho de campo: inquietações e avaliações	48
3.	Rumo à etnografia	56
3.4.	Salvador, Coroa Vermelha, Porto Seguro, Trancoso e Vale Verde: chegando lá	58
3.5.	Considerações geo-ambientais	69
3.2.6.	Meio físico	69
3.2.7.	Meio biótico	72
3.8.	Conhecendo Vale Verde: as primeiras especulações	75
3.3.9.	Notícias históricas	79
3.3.10.	O convívio diário: fazendo o campo	92
3.3.2.11.	Serviços básicos e infra-estrutura: apontamentos	102
3.3.2.12.	Caboclos e índios: da operacionalidade e da comunidade dos mesmos	112
4.	O Patrimônio dos Índios: pré-emergência étnica entre os caboclos de Vale Verde	126
4.5.	De antigamente, dos problemas, dos parentes, dos pataxó e do futuro	128
4.6.	A terra: para uma pré-emergência étnica	138
5.	À guisa de conclusão	146
	Post Scriptum	149
	Referências bibliográficas	150
	Fontes Manuscritas	156

Anexos

Introdução

A presente monografia tem dois objetivos básicos e interdependentes. De um lado, busca apontar etnograficamente os elementos de organização social que conformam um agrupamento humano específico. Por outro lado, visa circunscrever as linhas gerais de um processo político a que se pode chamar de pré-emergência étnica. O objeto em questão, para tanto, é a "comunidade dos caboclos de Vale Verde". Situa-se na porção nor-noroeste do interior do município de Porto Seguro, baixo extremo-sul baiano. Foi um antigo aldeamento missionário jesuítico, logo depois, elevada à categoria de vila e, atualmente, é um distrito daquele município citado. A povoação que se auto-denomina e é denominada "caboclos de Vale Verde" considera-se descendente dos índios que tradicional e historicamente ocuparam a Aldeia do Espírito Santo dos Índios ou Aldeia Patativa e, posteriormente, Vila Verde.

Coube-me investigar, como disse, quais os principais aspectos sociais, políticos, econômicos, lúdico-rituais, tecnológicos e de infra-estrutura básica que vigoram na e entre a dita "comunidade". Esses aspectos, a meu ver, não apenas permitem melhor compreender etnograficamente a caracterização sincrônica geral do grupo em foco, mas permitem, também, descrever com certa precisão o início de organização política interna em prol da possível reivindicação de uma condição étnica diferenciada: a de 'índios'.

Não obstante a perspectiva ser eminentemente sincrônica, e o objeto claramente político, a realidade empírica exigiu que outros apontamentos de caráter etnohistórico fossem suscitados. Assim, se a monografia repousa no campo da antropologia social e política, é, também, devedora daquele conhecido por antropologia histórica. Ao valer-me dessa interface, suponho ter melhor aproveitado os dados que erigi, no sentido de alinhar a dita formação social no que toca à sua organização sócio-política interna.

Essa organização interna, por sua vez, é um princípio de diálogo com outros atores, como, por exemplo, órgãos e instituições oficiais, organizações não-governamentais e mesmo outros índios, notadamente os pataxó (grupo étnico localizado no entorno regional). Implica, no entanto, para sua concretude, uma série de arranjos intestinos e domésticos,

nem sempre facilmente perceptíveis, posto que se desenvolvem de formas as mais nuançadas, tênues, móveis e imprecisas possíveis. Desse modo, somente um trabalho de campo lhe caracterizaria minimamente: essa monografia é o seu resultado.

No primeiro capítulo, "A inserção da pesquisa e o campo teórico", aponto duas questões básicas. Procuo demonstrar ao leitor como surgiu a idéia dessa monografia e como se constituiu historicamente uma linha de trabalhos do qual o meu descende diretamente. Através dos trabalhos do PINEB (Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro), grupo de pesquisa ligado ao departamento de antropologia e mestrado em sociologia da UFBA, do qual faço parte, essa possibilidade torna-se concreta, e eu diria, necessária.

Parece-me que, de algum modo, o fenômeno da emergência étnica e da etnicidade podem ser investigados em seus primórdios - o que chamei de pré-emergência étnica ou etnicidade potencial. Esse fenômeno é representativo da situação social e política pela qual passam e viveram os mais de trinta grupos indígenas do Nordeste brasileiro, muitos deles, inicialmente considerados "caboclos". Portanto, meu estudo se insere nessa problemática maior.

Problemática que, por sua vez, envolve uma enorme quantidade de categorias e noções, como grupo étnico, comunidade, campesinato, territorialidade, etc., que estão aqui resenhados, e dos quais me valho para inteligir meu objeto. Assinalo, também, o momento de transição da condição de "caboclos a índios" e de "índios misturados a índios regimados". A partir daí insiro os "caboclos de Vale Verde" como objeto de estudo.

O segundo capítulo, intitulado "O campo metodológico", remete, como não poderia deixar de ser, à metodologia e às ferramentas metodológicas. Procuo apontar a lógica e coerência internas do arranjo epistemológico que espero ter construído para me cercar da problemática teórica e empírica que se me apresentou. Chamo atenção para o papel do etnógrafo juntamente com a necessidade de 'objetivação do sujeito objetivante', ao tempo em que considero em linhas de conta as minhas inquietações e avaliações quanto à etnografia (moderna e pós-moderna), aos pesquisadores e ao trabalho de campo. Os dois primeiros capítulos são, digamos assim, mais teóricos.

No terceiro capítulo, "Rumo à etnografia", começo a apresentar o desenvolvimento do trabalho de campo, desde o momento em que optei por essa linha de pesquisa e temática indígena, até às considerações mais propriamente etnográficas. E por

considerações etnográficas entenda-se aquelas de ordem geo-ambientais (morfologia, pedologia, clima, geomorfologia, vegetação e uso do solo), em que procuro caracterizar ecologicamente a área em questão; e aquelas mais sociais e prosaicas, que passam pelo tamanho das casas e quintais, suas instalações e infra-estrutura, sua organização do trabalho, sua economia, sua tradição oral, dentre outras. Nesse capítulo, em determinado momento, insiro algumas notas de caráter histórico e etnohistórico, especialmente referidas ao século XIX. Aos poucos, procuro traçar o ambiente sócio-moral da localidade a que estão reportados os "caboclos", para, assim, melhor compreender e acessar suas representações coletivas e classificações sociais, melhor entendidas como seu habitus. No capítulo quarto, "O Patrimônio dos Índios: pré-emergência étnica entre os caboclos de Vale Verde", concentra-se o cerne da monografia. Aqui, circunscrevo os elementos centrais do fenômeno da pré-emergência étnica, na medida em que o mesmo se torna melhor compreensível. Atento para o jogo micropolítico entre os protagonistas do processo, buscando apontar a malha de negociações, conversações e articulações em que estão envolvidos, à exata medida em que o processo avança e fica menos obscuro.

Destaco, nesse processo de pré-emergência étnica, os principais motivos e problemas suscitados pelos seus atores - especialmente a 'questão da terra' -, bem como os prováveis aliados, as relações com os pataxó e as possíveis lideranças.

No último, "À guisa de conclusão", pretendi retomar brevemente algumas questões suscitadas ao longo do texto, estabelecer algumas comparações e sugerir hipóteses. Desse modo, sem querer apressar as generalizações, arrisco-me a esboçar a relação desse fenômeno por mim estudado com outros que vêm acontecendo, situando-me, sempre, no campo da etnicidade e/ou da emergência étnica entre os índios dos Nordeste.

Suponho que da maneira como está organizada em capítulos, itens e sub-itens, a presente monografia fornece ao leitor uma boa idéia da realidade empírica por mim observada, assim como das primeiras ilações a que me propus. Espero ter apontado, quanto ao objeto e aos objetivos, aquilo que se pode chamar, com muita propriedade, o sentido do jogo.

1. A inserção da pesquisa e o campo teórico

Este capítulo visa basicamente circunscrever o campo teórico em que está compreendida a monografia. Antes disso, entretanto, convém reportar-me à tradição de estudos da qual ela descende diretamente, isto é, reportar-me a um momento primevo que é, a meu ver, o marco conceitual (epistemológico e prático) e fundante de uma série de trabalhos desenvolvidos a partir de então. O que não quer dizer, fique entendido, uma sucessão linear e/ou um desdobramento cuja seqüência enseje uma repetição trivial; na verdade, essa descendência, sofre, como não poderia deixar de ser, rupturas teóricas e metodológicas, acréscimos, reelaborações, enfim, toda sorte de mudanças. Todavia, de uma forma ou de outra, há que se manter, e efetivamente tem-se mantido, uma temática geral: a indígena.

Essa tradição, esse momento primevo e esse marco conceitual e fundante são condensados, de uma só vez, no PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro. Gostaria rapidamente de apresentar as circunstâncias do seu surgimento, bem como seus desdobramentos. Para tanto, espero elaborar, um tanto esquematicamente, uma espécie de narrativa histórica - afinal, procedo a uma reconstrução informada menos pela sucessão real de fatos encadeados, e mais pelos objetivos que o presente (e porque não dizer, no meu caso, um "presente etnográfico") enseja. Posteriormente, procuro alinhavar os conceitos e noções que fazem parte da problemática em que procuro mover-me, desenhando, por isso mesmo, um campo conceitual e teórico que possibilitará - espero eu - a inteligibilidade de meus argumentos e, enfim, e por sua vez, de toda a monografia.

Antes de passar ao tópico seguinte, julgo necessário fazer uma ressalva. À primeira vista, parecerá ao leitor que os capítulos estejam desconexos internamente, algo como átomos dispersos num caos, que não guardariam, justamente por isso, nenhuma ligação. Não é assim que penso. Acredito que, ao fim da leitura, compreender-se-á alguns artifícios deliberados, dos quais me valho. Portanto, repetindo para reforçar, esse capítulo é bastante específico por suas próprias singularidades e pertinência no âmbito mais amplo da pesquisa, sem contar que é o guia de toda a argumentação que se lha segue, e o suporte,

muitas vezes implícito, quer para o momento em que foram coligidos os dados, quer para o momento em que estes se tornaram informações. Por isso tem uma autonomia relativa. Agora, passemos ao que interessa.

1.1. O PINEB: origens e desdobramentos

Para este tópico, compilei os principais pontos de um artigo de Pedro Agostinho (1993) apresentado na reunião de Barbados III, realizada no Rio de Janeiro, aliando-os às informações que obtive oralmente, do mesmo, e de outros membros do PINEB, ao longo de pouco mais de dois anos de contato.

A primeira reunião de Barbados (Barbados I) aconteceu em 1971, e Agostinho dela participou. Coincidiu com o ano de seu ingresso na Universidade Federal da Bahia (UFBA), o que significa que sua preocupação com política e ação indigenistas é anterior às suas atividades acadêmico-curriculares. É justamente essa preocupação que o faz interessar-se pelos povos indígenas na Bahia - interesse que, segundo o próprio, esbarra no conservadorismo de certos scholars do departamento de antropologia, decorrendo daí a falta de apoio às suas idéias e iniciativas e, conseqüentemente, o argumento que "fazê-lo [a pesquisa com povos indígenas] era perda de tempo com 'coisas mortas' (os índios) e que à antropologia cabia ocupar-se com 'coisas vivas'" (id.: 02).

Depois do resultado algo negativo dessa primeira invectiva, restou-lhe, ao professor Agostinho, buscar apoio entre os estudantes. E é assim que, encontrando apoio em seus alunos, iniciou um grupo com cerca de catorze membros, somando-se outros indivíduos da pós-graduação, além de alguns doutores. Vale notar que, no grupo, foram sugeridos e discutidos alguns princípios gerais, pedagógicos, científicos e políticos. Esses princípios, em suma, convergem (e convergiram) para a liberdade na escolha de temas e de orientação teórica; para o exercício de uma ciência que não se pretendia aplicada, do tipo que envolve um pragmatismo científico estrito; e para, posteriormente, a formulação de políticas indigenistas "adequadas às realidades concretas existentes nos planos local, regional e nacional" em estreita colaboração com "os povos indígenas envolvidos" (id. ib.: 03) . Esse foi, digamos assim, o clima teórico, prático e político em que germinou o que viria a ser o PINEB.

Quando teve seu início efetivo, por volta de 1971, o PINEB - à época, Projeto de

Pesquisas sobre as Populações Indígenas na Bahia -, contava, e isso é natural e óbvio, com poucos quadros e imensas dificuldades de atuação, daí porque seu horizonte restringia-se aos índios na Bahia; embora, em termos teóricos, o circuito de reflexão fosse igualmente constrangido pelo pouco conhecimento acerca dos índios de um modo geral, e daqueles habitantes da Bahia em especial. Faltavam estudos monográficos sobre os povos e temas específicos. É bem verdade que, para a Bahia, havia uma exceção: a monografia de Maria de Lourdes Bandeira sobre os Kariri de Mirandela.

Entretanto, o quadro restringia-se basicamente ao seguinte : sabia-se algo sobre a existência dos Tuxá, Pankararé e Kaimbé, povos que habitam a região norte-nordeste do estado; sobre os Truká, que vivem em uma ilha do rio São Francisco e que estão, portanto, geográfica e ecologicamente próximos aos Tuxá, embora aqueles estejam em Pernambuco e estes na Bahia; pouco ou quase nada sobre os Pataxó meridionais, os Pataxó Hãhãhã, no município de Pau-Brasil, e os chamados "índios de Olivença", uma miscelânea de Tupiniquim, Botocudo-Guerém e Kamakan; e obtiveram-se algumas poucas informações sobre os Arikobé, na região ocidental da Bahia (os mesmos que Nimuendajú julgou extintos, cf. seu mapa, IBGE, 1981). Urgia investigar esses povos, prévia e impressionisticamente identificados, e, mais tarde, reconhecer, isto é, contribuir para o seu reconhecimento frente à sociedade nacional, de tantos outros, como os Kantaruré, os Atikum e os Xukuru-Kariri, dentre outros (esse processo de reconhecimento merecerá, noutra oportunidade, uma atenção mais detida) - e essa foi, por muito tempo, a principal linha de ação, teórica e política, do PINEB. O primeiro grupo indígena mais sistematicamente estudado pelo PINEB foi o dos Pataxó meridionais localizados na aldeia de Barra Velha, Extremo-Sul da Bahia, município de Porto Seguro, escolhido, dentre outras coisas, por ter sua existência mais assegurada. Após um reconhecimento preliminar, que teve lugar a 8 de dezembro de 1971 (data que é tida como a fundação oficial do PINEB), sucedeu-se uma dissertação de Mestrado, elaborada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, a cargo de Maria Rosário G. de Carvalho (1977). A partir de "Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico", revelaram-se certas características recorrentes - porque estruturais - que permitiram, face aos demais índios da Bahia e mesmo do Nordeste, uma relativa e

cuidadosa generalização, com as devidas ressalvas e guardadas as peculiaridades, resultando daí, como é possível depreender, um impulso para os estudos em etnologia indígena, particularmente - mas não de forma exclusiva - daqueles realizados por membros do PINEB.

A partir de então os estudos refinam-se ainda mais, incluindo a dedicação a certos elementos não apenas da organização social e econômica - que é a tônica central do trabalho de Carvalho (op. cit.: passim) - mas outros que, sem prejuízo desses aspectos e considerando-os em larga medida, apontam certas regularidades no plano do religioso e do ritual, bem como no das práticas de trabalho e lida com a terra, que podem ser tipologicamente agregadas, sem grandes perdas, e respectivamente, no que se poderia chamar área do Toré e campesinato indígena. Desse modo, algumas unidades de análise são erigidas, permitindo uma comparação estrutural entre a diversidade dos povos indígenas enfocados.

Entretanto, vale dizer, que antes disso, boa parte dos estudos estava informada por considerações de ordem ecológica e culturalista, num certo sentido, abordagens que muito contribuíram (e contribuem) para o aprofundamento de um sem número de questões, sobretudo via elaboração, realizada por Agostinho, das áreas culturais e ambientais da Bahia, distribuindo e classificando os povos indígenas consoante esse mecanismo analítico, estudo que é, a par de sua qualidade, um desdobramento dos argumentos centrais de Eduardo Galvão e, naturalmente, de Julian Steward.

E é ainda com base numa abordagem ecológica e culturalista - e voltando ao marco representado pelos estudos oriundos dos Pataxó - que Agostinho (1988) publica um artigo versando sobre a "localização dos pataxó de Barra Velha" com base em "condicionamentos ecológicos e interétnicos"; nesse mesmo ano, por sua vez, é publicada uma Revista de Cultura exclusivamente sobre a temática indígena, o que permite verificar a evolução e a sofisticação dos estudos, bem como das abordagens, agora em larga medida devedoras das mais diversas disciplinas, sobretudo a história, e de certas contribuições teóricas, a exemplo da estruturalista e marxista, preponderantemente.

Cada vez mais as etnias indígenas eram consideradas como subsistemas de um sistema interétnico englobante e dominado pela maioria não-índia (Agostinho, 1993: 05).

Com base nessas razões de ordem teórica, e considerando o estudo de Carvalho (1977), o

PINEB elege a dimensão do econômico como estratégia de compreensão da realidade indígena na Bahia, particularmente, e no Nordeste, de forma mais geral - privilegiando, conseqüentemente, a antropologia econômica (e eu acrescentaria, a antropologia política) em seus estudos iniciais. E é assim que surgem estudos sobre a "economia Tuxá" e outros sobre os Pankararé (em que a "economia" é também perspectivada, embora com menos ênfase). Progressivamente a investigação se ampliou e, como disse acima, estendeu-se à organização política e social, ao contato interétnico, aos problemas de identidade étnica (especialmente Tuxá, Kaimbé e Kambiwá), à etno-história (sobretudo Kariri-Sapuyá, Karapotó e Pataxó), à antropologia política (Tremembé e Kiriri) e aos problemas do ritual e simbolismo (com o "Toré" nordestino), dentre outros (cf. Agostinho, 1993). É dessa época, também, a iniciativa do PINEB em constituir um Fundo de Documentação Histórica e Manuscrita sobre Índios da Bahia (o que só viria a se realizar, concretamente, em meados de 1995).

Outro importante trabalho de colaboração, incentivado e iniciado pelo PINEB, deu-se com a arqueologia, em meados de 1986. Visava-se, de uma só vez, ampliar o arco de atuação que tinha os índios como objeto fundamental, através da assistência de disciplinas-irmãs, por um lado, e, por outro, aprofundar a dimensão diacrônica dos estudos antropológicos e, portanto, do conhecimento de um modo geral. Este último ponto antecipa uma das linhas de pesquisa que é, hoje, das mais atuantes e promissoras, envolvendo o maior número de pesquisadores do PINEB, e antecipa, também, no Brasil, e na Bahia, os últimos acontecimentos que se desenrolavam na Europa, sobretudo: estudos de etno-história, de antropologia histórica e/ou de história cultural. Essa nova atitude, como era de se esperar, abriu, ainda mais, o PINEB para outros pesquisadores, sejam arqueólogos, museólogos, historiadores, em sua maioria, mas, também, lingüistas, musicólogos, biólogos, dentre outros. A interdisciplinariedade, juntamente com aqueles princípios ético-pedagógicos iniciais, e acima esboçados, constituem, ainda hoje, o leitmotiv do PINEB.

Outro ponto que merece destaque diz respeito à atuação política dos membros do PINEB. Atuação que leva à criação da ANAI e à elaboração de pareceres técnicos,

antropológicos e jurídico-antropológicos, especialmente com vistas à demarcação e defesa de terras indígenas e dos direitos dos índios ante o Estado e a sociedade envolvente.

Objetiva, também, o apoio prático e científico aos povos que reivindicam, oficialmente, sua "indianidade" frente às instâncias e instituições governamentais brasileiras, além de outras intervenções e consultorias, sempre objetivando, simultaneamente, a compreensibilidade e inteligibilidade científicas dos povos indígenas, e o apoio aos mesmos, em termos outros, sobretudo práticos e políticos. Ainda acerca da atuação política do PINEB, é possível dividi-la em dois momentos (cf. Agostinho, op. cit.: 5-6). O primeiro vai de 1971 a 1980, e o segundo de 1980 ao momento atual.

É justamente nesse íterim que surge a ANAI-Ba e a relação com o Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE). Desse modo, a ANAI passa a dedicar-se às questões mais diretas, de ordem prática e política, ao tempo em que o PINEB e a própria ANAI deixam de lado as tentativas de influenciar a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), "para dedicar-se a prestar, diretamente aos índios, assessoria científica, jurídica, administrativa e política" (Agostinho, 1993: 06). Quanto ao MAE, houve, com o PINEB, uma aliança que envolvia orientação científica e toda sorte de colaboração e apoio, especialmente na "tarefa de combater o prejuízo interétnico disseminado e explicando à sociedade urbana a diversidade cultural e étnica, com seus contrastes, conseqüências e repercussões" (id.: 07).

De alguma forma, fica aqui resenhada parte da história do PINEB: aquela que me interessa mais imediata e especificamente pelo menos. Resta dizer, antes de concluir, que uma das mais frutíferas linhas de pesquisa do PINEB começou a surgir em fins da década de setenta e início da de oitenta, ganhando impulso cada vez maior, a partir dos anos noventa. Impulso esse que, por sua vez, deve ser creditado aos diversos pesquisadores que têm colaborado, direta ou indiretamente, com o PINEB, sejam eles nacionais ou estrangeiros, e, naturalmente, aos professores e pesquisadores vinculados mais estreitamente ao Programa, quer da UFBA, quer da UNEB. Deixe-me ser mais objetivo: em meio ao esboço que tentei acima apresentar, uma questão foi propositadamente relegada, ou melhor, postergada; é justamente aquela que permite compreender os movimentos sociais indígenas atuais, sobretudo aqueles que reivindicam uma alteridade específica, negando, pois, uma condição anterior. Essa questão é a da etnicidade.

Independente do viés do pesquisador, ou do grupo étnico
enfocado e da região
geográfica a que está reportado, o estudo da etnicidade vem gerando
vários trabalhos,
culminando na produção de uma considerável quantidade de Dissertações e
Teses, além de
umas poucas, mas significativas, Monografias de graduação. Em que pese as
diferenças de
abordagem, teóricas e metodológicas principalmente, é possível alinhar
algumas noções-
chave que têm informado a maioria desses estudos.
Essas noções, por seu turno, em sua maior parte, são aquelas das quais me
valho
para a construção de minha monografia, o que quer dizer, por conseguinte,
que minha
pesquisa descende desse quadro mais amplo de estudos em torno da
eticidade, embora
com características próprias e singulares. Daí porque, para chegar à
minha problemática,
sociologicamente falando, é imperioso que eu proceda não apenas a uma
revisão da
literatura ou da bibliografia sobre o tema, mas, igualmente, passe em
revista os conceitos
que orientam meu campo de produção (nos termos de Bourdieu, 1977 e 1990).

Quanto à bibliografia, ou revisão da literatura, devo dizer que
serei pouco enfático e
a deixarei para um outro momento (próximos pontos desse capítulo),
basicamente por dois
motivos: i) quase nada há de escrito sobre a questão, em termos
comparativos; há, é bem
verdade, aqui e ali, apontamentos que iluminam meus objetivos, mas que
são insuficientes
para uma resenha, e ii) como consequência do que acabo de informar, e
sendo minha
tentativa de pesquisa um possível desdobramento de um conjunto de
questões anteriores,
estarei procedendo à construção propriamente dita do fenômeno em termos
mais
estritamente epistemológicos e metodológicos. Assim sendo, em grande
parte do trabalho,
tentarei manter um diálogo com a literatura disponível, interrogando-a, e
tentando dela
retirar aqueles tópicos e noções que julgo necessários aos meus
propósitos, até que eu
possa, de uma vez por todas, deixar de lado essa extensa compilação (mas
também uma
revisão crítica) teórica, partindo para os fatos mais concretos e
empíricos.

Portanto, ainda com vistas ao making de meu objeto, e
circunscrevendo-lhe o
campo teórico - já que a tradição parece-me, em parte, minimamente
rascunhada -,
apresento abaixo os pontos mais pertinentes à completude desses
objetivos.

1.2. Etnicidade, grupo étnico e identidade étnica: uma apreensão
introdutória

À exceção da arqueologia histórica, interessa às demais (sub-)disciplinas das ciências sociais os povos contemporâneos. Esse é o nosso caso. Na Bahia e no Nordeste brasileiro têm surgido cada vez mais, em meio à população rural ou camponesa, a reivindicação de grupos sociais a uma condição étnica diferenciada: uma condição indígena. A esses movimentos sociais a ciência tem chamado de "emergência étnica", "ressurgência étnica" ou "etnogênese". É interessante observar que essas reivindicações surgem num momento característico do capitalismo mundial, ou da nova ordem internacional, como preferem alguns: o da tão propalada globalização. Em tempos de integração social, econômica e cultural - que é o mote central, e a síntese, das idéias e teses preconizadas pelos arautos da globalização - como entender movimentos sociais que representam uma certa segmentação? Afinal, guardadas as devidas ressalvas, não é o que tem acontecido com os Kaimbé de Massacará-Ba, com os Tremembé - CE, com os Truká e os Atikum de Pernambuco, ou com os Xakriabá - MG, dentre outros grupos do Nordeste-Leste? Eu diria que sim.

Sob uma ótica mais minudente e atenta, pode-se verificar que esses trabalhos acima, bastante recentes (não mais que cinco ou seis anos recuando a partir de hoje), guardam uma semelhança que é crucial: atêm-se à problemática da etnicidade. E é sobre essa noção que eu gostaria de ensaiar algumas palavras.

*

A etnicidade, seguindo os passos de Bourdieu (1989) - para além de sua conceituação mais precisa, que advirá conforme avancem os argumentos - é, também, uma luta local pela definição legítima das identidades sociais negociadas; uma correlação de forças sociais com vistas à divisão do mundo social. A meu ver é, ademais, uma luta pela participação mais ampla, ainda que regional em alguns casos, no mercado simbólico (que é econômico também), em que se utilizam, para se alcançar esse objetivo, e fazer valer a eficácia das ações empreendidas, bem como para o retorno desse investimento político-identitário, mecanismos igualmente simbólicos - que, por assim o serem, dada sua objetividade intrínseca, permitem, aos seus detentores, um nível de engendramento, de manipulação e de plasticidade de largo alcance.

Não estou com isso sugerindo que essas lutas em torno da etnicidade sejam meramente pragmáticas, de um pragmatismo estrito, mais propriamente utilitário. Ao

contrário, há inúmeros outros conteúdos envolvidos - embora o terreno da prática esteja presente e seja fértil -, desde um pertencimento identitário, uma memória coletiva (substancializada pela territorialidade), uma noção de descendência (ainda que sem pretensões a uma "primordialismo" vulgar), etc.. Portanto, em que pese o teor de praticidade observado nesses movimentos, há que se considerar, em linhas de conta, elementos outros mais propriamente simbólicos que terminam por, juntamente com aqueles que acima esbocei, conformar a etnicidade. Mas afinal, como vem sendo tratada a etnicidade pela literatura especializada e pelos autores que acerca dela se debruçam ?

Mais do que proceder a uma longa e exaustiva exposição, ou retrospectiva teórica, dessa discussão, o que para mim seria impossível, optei por iniciar com o que eu mesmo entendo, mais amplamente, por etnicidade, e resenhar o que tem sido dito por outros: os especialistas.

É fato notório que o ponto de partida para qualquer investigação tendo como objetivo a etnicidade, inicia-se sob os auspícios das formulações de Barth (1969 e 1989) sobre grupo étnico. A principal contribuição desse autor foi retirar da antiga concepção de grupo étnico, a cultura como algo substancial; conforme Barth, a cultura é tão-somente o corolário, a conseqüência das ações mediatizadas por esses grupos. Concentra-se, portanto, nos aspectos organizacionais da luta como chave para o entendimento da etnicidade, assim, essa noção, tal como se lha circunscreve Barth, passa a ser cada vez mais relacional (o que é, por definição, quase um truísmo), e só no jogo das correlações de força é que ela pode ser entendida, ou melhor, construída .

O que o autor nos demonstra é que subjaz ao grupo étnico enquanto tal um sentimento mais pleno de identidade; esse conceito incide, pois, nos aspectos mais propriamente subjetivos do fenômeno, ainda que sem reificá-los; o que nos leva à conclusão de que nem todo agrupamento político pode vir a ser um grupo étnico. À luz dessa premissa, retira-se boa parte da carga de grupo político pragmático, como geralmente é visto, quase sempre de fora, que recai sobre tal e tal agrupamento étnico, como é o exemplo do que comum e precipitadamente se diz acerca dos grupos indígenas do Nordeste.

Uma outra importante concepção, e contribuição ao campo teórico que venho

ilustrando, é apresentada por Cohen (1974). Para ele, divergindo de Barth, o que está na base de um grupo étnico não é estritamente um "sentimento de identidade", mas grupos de interesse formados na concorrência, entre povos em interação, por recursos escassos. Essa noção de etnicidade, bastante ampliada por sinal - e me indago da sua operacionalidade concreta -, pode levar a confundir qualquer "associação formal com vistas a um fim como um grupo étnico", como chama a atenção Souza (1996: 27). No que toca à realidade dos grupos indígenas do Nordeste, perspectivados sob a égide da etnicidade, o conceito parece pouco operacional, podendo levar a um esvaziamento político da luta dos índios - em especial daqueles, como os "caboclos" ou "regionais", que se mobilizam com vistas ao reconhecimento da sua "indianidade", já que a sociedade envolvente os considera não-índios.

Esse conceito, por conseguinte, tomado em sentido estrito, tal como o é apresentado por Cohen, igualmente tornaria qualquer elaboração mais pretensamente teórico-analítica acerca dos "caboclos" ainda mais empobrecida, como disse acima, já que eles estão, quando muito, a meio caminho entre camponeses e índios e, para a sociedade hodierna não-índia, mais para o primeiro que para o segundo. Nesse sentido, tomar uma "comunidade cabocla" como um grupo político, com base nesses termos, seria pouco produtivo, muito mais o seria se desse conceito retivéssemos o seguinte: há, ao menos é o que percebo entre os "caboclos de Vale Verde", uma concorrência por recursos, não numa perspectiva estrita da "economia econômica" (cf. Sahlins, 1978), mas numa perspectiva que considere como recursos, dispositivos como status e outros mais especificamente simbólicos, como a recuperação da auto-estima, o que não impede a luta pela obtenção e ampliação dos meios de reprodução social e biológica - que na maioria dos casos do Nordeste define-se pela posse e garantia da terra.

Uma outra contribuição a esse debate é fornecida por Keyes (1976). Para ele, os grupos étnicos estão baseados numa "idéia de descendência partilhada", ensejada pelos "fatos do nascimento", o que não quer dizer que o fator dominante seja de ordem biológica, pois, se assim o fosse, tal situação ensejaria um recuo às teses substancialistas. Sem querer tornar a descendência como um "sinônimo de etnicidade", Keyes considera esse elemento como um ponto de partida que, por seu turno, permite a elucidação da questão de como se

dá a conformação de um grupo étnico, ou melhor dizendo, em que bases ele se assenta. Eu tenderia a acrescentar que essa postura nos fornece um argumento interessante para problematizar questões como o surgimento da luta pela etnicidade, no sentido de que, talvez, responda à pergunta: a partir de que elemento tal grupo resolve se organizar? Com isso não quero dizer que a "descendência partilhada" é o fator determinante, mas que joga com enorme força na composição do kit etnicidade.

Essa noção, vale a pena salientar, desloca a anterior, exposta por Cohen, esvaziando seu conteúdo enormemente pragmático, e, ao mesmo tempo, redimensiona a proposta inicial de Barth, fundada em bases muito subjetivas. A posição de Keyes, que se me afigura compatível com certos elementos das posições anteriores, encerra, a meu ver, uma maior objetividade, notadamente no estudo de grupos ainda não mobilizados, portanto, sem uma etnicidade sequer em vias de elaboração, mas que detêm os instrumentos práticos e simbólicos, e as necessidades motivacionais, que podem levá-los a instaurar uma luta política, como é o caso dos "caboclos de Vale Verde". Resta dizer que tenho plena consciência de que, em muitos casos, é a própria descendência construída na mobilização política, compatível que é com a idéia de uma etnicidade enquanto instrumento organizador de grupos sociais. Mas reforço: nalgumas situações, como parece é a que se me apresenta, o partilhar de uma descendência comum, ou de um parentesco quase fechado (pensado como tal) imputável a uma tradição indígena, é crucial para o que chamo de uma pré-emergência étnica, uma etnicidade potencial ou pré-etnicidade.

Não obstante verificar na conceituação elaborada por Barth, acerca de grupo étnico, um teor de subjetividade, e, naquela elaborada por Keyes, uma objetividade mais acentuada, devo reconhecer que essa dicotomia é perigosa. Preocupa-me imensamente o fato de as Ciências Sociais constantemente estarem, ainda, privilegiando esse ou aquele aspecto da realidade social, como se, empiricamente, os fatos já viessem filtrados e compartimentalizados. A meu ver, há que se superar essa tradição, ou, pelo menos, se lhe imputar, com maior radicalidade e rigor analítico, a peja de um mero construto. Devido a essa minha preocupação - que radica no fato de minhas posições teóricas estarem sempre atentas às ambigüidades e às fronteiras, para não dizer às bricolagens -, procuro, aqui, e

para os efeitos que espero gerar, relativizar essa aparente dicotomização.

É possível, creio eu, absorver das propostas de análise empreendidas por Keyes e Barth um resultado mais prático e eficiente. Recorrendo à noção de habitus, tal como elaborada por Bourdieu (1988: 478 e 1977), percebo que entre os planos do subjetivo e do objetivo é possível uma mediação. Mediação que se daria, nesse caso concreto, entre a organização política pragmática (poder-se-ia, aqui, acrescentar meus comentários acerca dos arrazoados de Cohen, alguns dos quais concordo, como disse acima) e uma outra ordem de eventos e fatores mais propriamente subjetivos - o sentimento de pertença ou de identidade coletiva - que, por sua vez, marcam e definem os limites de um grupo étnico, tal como venho observando. Com o recurso à noção de habitus, portanto, ainda que não se pretenda abolir esferas distintas de organização do cotidiano e/ou da política (policy), analiticamente falando, é possível observar certas estruturas que conduzem e arrebatam as ações concretas, assim como as disposições que orientam outros aspectos da vida social e individual - o que se opera mediante um esquema de socialização que é próprio de tal e tal configuração social.

Como diz Bentley (1987):

"os membros de um grupo étnico embora sejam parte constituinte do mesmo, agem de acordo às condições materiais de sua existência e também segundo um esquema de percepção do mundo social que lhes é inculcado em um processo de socialização, no qual o atualizam através de suas experiências práticas e de suas idiossincrasias" - o que termina por tornar compatível a liberdade de conduta, e de crença, mais propriamente individualizada, com um projeto político mais amplo, e coletivo, que, por sua vez, para se realizar efetivamente, deve estar embasado em estruturas de percepção que sejam minimamente comuns aos envolvidos. Na verdade, são justamente essas estruturas que providenciam o diálogo político, o que não quer dizer - como pensaria um fenomenólogo ingênuo de plantão, ou um observador pronto a desconstruir o projeto político, sob a alegação de ser uma "armação ou engodo" - subsumir diferenças ou escolhas pessoais: todo grupo étnico é heterogêneo por definição, e seu projeto político é coletivo, e sendo assim tem de, necessariamente, ser socializado.

Essa discussão chega ao Brasil, inicialmente com Cardoso de Oliveira (1976), que

incorpora as formulações de Barth, e as dirige sobretudo ao fenômeno da identidade étnica. Entretanto, num trabalho anterior a essa época, cuja preocupação remonta ao que o autor denominou "caboclisto", isto é, "às representações que os indígenas fazem de si mesmos e dos outros à medida que incorporam concepções, sobretudo a seu respeito, produzidas pela sociedade envolvente na situação de fricção interétnica" (cf. Sampaio, 1986: 37). A

condição que contribui para uma melhor compreensão dessa categoria, é o concurso de uma outra, como a de representações coletivas (Durkheim e Mauss, 1981). Desse modo, o chamado "caboclisto" é próprio do sistema de relações sociais (sistema interétnico) que lhe deu origem, e é com referência ao sistema que pode ser entendido.

Outra importante elaboração, empreendida no Brasil, e que faz parte desse campo que venho esboçando, é devida aos estudos de Carneiro da Cunha (1979 e 1985). Nesse primeiro trabalho a etnicidade é discutida enquanto modalidade de discurso político-social; no segundo, é a própria noção de cultura que é reavaliada, consoante que está, na composição desse framework, com a noção de etnicidade; surge, então, o que a autora denomina uma "cultura da diáspora":

"Seleção elaborada de traços culturais tidos como autênticos, tradicionais, imemoriais, poderia até, no limite, ser composta de 'todos' os traços de uma eventual cultura de origem: no entanto, mesmo neste improvável caso, sua condição de parâmetro, de pedra de toque da identidade, altera-lhe essencialmente a natureza" (Cunha, 1985: 207).

A identidade é, pois, construída de forma "situacional e contrastiva". Essa perspectiva está comprometida, ao menos num certo sentido, com uma tradição do pensamento sociológico e antropológico francês sobretudo (a que bem se poderia chamar uma "linhagem", a qual, diga-se de passagem, me seduz bastante). Esses estudos radicam em outros que, grosso modo, se referem aos "processos e lógicas sociais de classificação", como assinala Sampaio (1986: 41), e aos mecanismos de distinção (nos termos de Bourdieu, 1988), acrescentaria eu mesmo (sendo que esses mecanismos se baseiam largamente naquelas inferências anteriores, e são, na verdade, o desdobramento lógico de uma tradição de pensamento largamente preocupada com a "classificação e as representações coletivas"). Talvez seja desnecessário, mas convém salientar que

classificação é aqui entendida como uma noção, já clássica, que remonta aos trabalhos de Durkheim e Mauss (1981) e de Mauss (1974), atingindo, conforme Sampaio (op. cit.: 41), sua "dimensão cognoscitiva máxima na obra de Lévi-Strauss (1962) e de Dumont (1992)", além da brilhante apropriação por parte de Bourdieu (1988).

Isto posto, convém tentar precisar a diferença básica entre identidade étnica e etnicidade. A meu ver, a etnicidade marca uma natureza mais essencialmente política dos fenômenos que a sustentam e aos quais se refere. Já o conceito de identidade étnica, bem como o de outras identidades sociais, não necessariamente encerra um alto grau de teor político. O que quer dizer, mais concretamente, que a etnicidade é muito mais um diálogo político continuado, um processo de construção de fronteiras sócio-simbólicas com vistas à construção/recuperação étnica de um passado imaginado e reelaborado, que, por sua vez, possibilita ao grupo uma mudança de posição no sistema social e interétnico ao qual está reportado. Mudança essa que, especialmente no caso dos índios do Nordeste, representa sobretudo a garantia de acesso à e posse da terra. Ou seja, a etnicidade, pelo que acabo de formular, é uma ação política que tem por base um futuro desejado, um presente concreto (mas numa certa medida, construído) e um passado reinventado. Entretanto, a etnicidade é, bem como a identidade étnica, fruto do contato e da mudança cultural, que se opera numa sociedade que é marcadamente assimétrica e ideologicamente se auto-apreende e imagina homogênea.

Assim, agora é possível entender melhor noções como "emergência étnica", "ressurgência étnica" ou "etnogênese". Sem querer entrar nas diferenças mais propriamente idiossincráticas, pode-se dizer que o surgimento de identidades indígenas no Nordeste é favorecido basicamente por dois fatores, conforme bem resume Oliveira Filho (1993: vii):

"De um lado, os processos econômicos e políticos que propiciaram um aumento da pressão sobre a terra, com iniciativas dos proprietários no sentido da expulsão de 'moradores' e a ruptura de aliança com outros grupos e famílias isoladas. De outro, o aparecimento na região de uma alternativa étnica para alguns setores ameaçados do campesinato, fato que decorre da implantação do SPI na região (especialmente da 3a. Inspeção Regional em Recife, na década de 40) e do novo campo de ação indigenista constituído a partir do final dos anos 80, com a atuação da FUNAI, CIMI [Conselho

Indigenista Missionário] e entidades não-governamentais [como a ANAI, por exemplo]”.

Todo esse processo de reivindicação étnica, para além de seus pormenores e nomeações, “pode ser assinalado através da promulgação do Estatuto do Índio [Lei 6001 de dezembro de 1973], da criação do Conselho Indigenista Missionário em 1972 e de várias associações de apoio em diversos estados, a partir de 1978. Por sua vez, os próprios povos indígenas constituíram em 1980 a União das Nações Indígenas (UNI) (...)” (Sampaio, 1986: 01). Portanto, há todo um conjunto de fatores que compõe a problemática mais ampla na qual a “emergência étnica” é tornada possível e faz sentido, isto é, apenas com relação ao universo de significados total é que a questão pode ser averiguada com maior poder de compreensão; há toda sorte de trocas simbólicas e políticas, de informações e de comunicações (e de interpretações) que englobam e definem o circuito de inteligibilidade que limita a problemática. Daí porque se fazem necessários alguns recortes.

O estudo que empreendi no âmbito da “comunidade cabocla de Vale Verde” é, a meu ver, um aspecto dessa imensa problemática, que, ainda não privilegiado, parece-me ser complementar ao entendimento da situação como um todo. Muito se tem estudado acerca das populações indígenas já “constituídas”, “tuteladas”, “reconhecidas” e até em vias “de reconhecimento”; já se começa a estudar processos de transição étnica de “caboclo a índio”, que são tentativas de examinar a construção desse povos enquanto povos étnicos distintos. Mas o que dizer acerca de grupos “caboclos” que, a bem da verdade, representam a situação que os grupos anteriores em sua maioria, senão totalidade, encontravam-se há pouco tempo? Voltarei a essa questão adiante. Visto desse modo, e voltando ao cerne da questão, o processo de elaboração identitária e de etnicidade, um implicando no outro, que vem ocorrendo no Nordeste é, já, considerado um fenômeno de largas dimensões, que tem mobilizado diversos atores, quer cientistas sociais e historiadores, quer políticos e instâncias governamentais, quer imprensa regional e nacional e, como não poderia deixar de ser, tem mobilizado, também, populações, grupos ou comunidades “caboclas”, seja dando início a processos de (re)organização política e étnica, seja começando a manter um diálogo com interlocutores que lhes pareçam estratégicos, este último caso, independentemente de ser ou não com vistas a esse processo, aqui entendido como “emergência étnica”.

Essa me parece ser a situação dos chamados "caboclos de Vale Verde"; uma situação marcadamente ambígua e por vezes reticente, mas que enseja aos protagonistas uma identidade diferenciada, étnica pois, e uma condição a que chamo, preliminarmente, de pré-etnicidade ou de etnicidade potencial. É claro que não espero provar essa hipótese com base apenas nessas toscas linhas: pretendi apenas começar a chamar a atenção para meus objetivos, os quais pretendo apresentar, mais rigorosamente, em breve. No momento, convém ainda deixar em suspenso, e em aberto, a discussão, até mesmo porque ainda se faz urgente precisar outras contribuições teóricas que julgo necessárias e circunscrevem meu estudo, e que, à medida em que se vão tornando mais precisas, contribuirão para torná-lo mais inteligível e justificável.

1.3. Comunidade, fronteiras, territorialidade e campesinato

Nesse tópico gostaria de colocar mais algumas das noções que julgo importantes para meu trabalho. O objetivo, aqui, como alhures é, tão-somente, delimitar cada vez mais o quadro de referência a que estou reportado, e frente ao qual os dados e informações que recolhi e construí fazem sentido. Como disse anteriormente, essa revisão da literatura ou resenha teórica, destacada que está do restante do corpo monográfico visa, sem dúvida, suportar os argumentos mais especialmente empíricos que se lhe seguirão.

Pretendo, pois, esboçar o que entendo por noções e categorias como "comunidade", "fronteiras", "territorialidade" e "campesinato" ; o que não significa uma empresa exaustiva. Acredito que, ao menos no caso que trato aqui, os limites conceptuais de uma ou outra noção só têm valor heurístico se contemplados em conjunto e de forma relacional.

*

O conceito de comunidade já sofreu, ao longo da história da sociologia, da antropologia e da história, profundas revisões, reavaliações e críticas, face às quais não posso dar aqui um significativo testemunho, porquanto, inclusive, não é esse meu objetivo. Convém, no mais das vezes, dizer que procurei incorporar a noção de comunidade porque os atores-informantes com os quais me defronto assim se referem a si próprios, ao seu local, à sua gente. Portanto, na parte mais propriamente etnográfica (capítulos 3 e 4), a todo momento esse termo irá aparecer, quer nas falas nativas, quer nas minhas próprias.

Entretanto, conforme os procedimentos sociológicos (e científicos mais amplos) devo operar aquilo que se tem chamado "ruptura epistemológica" (Bourdieu et alii, 1991); e é isso que passo a tentar realizar agora; mas insisto na ressalva: os habitantes do distrito de Vale Verde (e os regionais das cidades ao redor) classificam-se dessa forma, evocando um estilo de vida, uma tradição e um pertencimento diferenciado de outros locais, como arraiais, distritos e cidades (voltarei a isso no capítulo 3).

Quando se fala em comunidade, geralmente forma-se uma imagem de grupos relativamente homogêneos em vários aspectos, como (sub-)cultura, costumes, às vezes, renda, credo ou raça, etc.. O certo é que o termo é demasiado polissêmico, e, por sê-lo, tornou-se pouco operacional. Subjaz a esse discurso a idéia de uma unidade, e pior ainda, de uma unidade redutora, homogênea e homogeneizante.

Na dissertação de Santos (1997) esse aspecto apresentou-se com certa urgência, que lhe coube contornar sob vários ângulos. Inicialmente ela parte do pressuposto que se deve pensar em uma unidade, uma unidade que, por sua vez, englobe e contemple a heterogeneidade: "há uma recusa à idéia de que uma unidade social constitui-se e se reproduz enquanto tal apenas e tão somente na medida em que encerra valores comuns, igualmente compartilhados por seus membros" (: 162); a noção de comunidade não implica, pois, que todos a apreendam da mesma forma, nesse sentido, o que há de mais recorrente é o pertencimento ao território e ao lugar comum que são reforçados e atualizados no curso da interação social dos membros que a compõem, seja entre si mesmos, seja destes com indivíduos ou grupos exteriores.

E no curso dessa interação entram outros fatores que terminam por estabelecer os limites da comunidade, suas fronteiras e seu território; há uma imbricação nesse jogo de composição. Como afirma Barth (1984: 80), não se trata pura e simplesmente de opor uma homogeneidade unidimensional à variabilidade das ações individuais, afinal, na realidade concreta e chã, esses aspectos estão pulverizados e internalizados nos esquemas de classificação daqueles que experienciam tal situação. A meu ver, trata-se de perceber como, numa dada configuração social, pode-se precisar os limites dessa noção. Leach (1996), no seu clássico estudo realizado na Alta Birmânia, opõe-se à equação uma língua = uma cultura = uma sociedade. Com efeito, ele afirma não existir uma "razão intrínseca pela qual as fronteiras significativas dos sistemas

sociais devam sempre coincidir com as fronteiras culturais, mesmo quando as diferenças de cultura forem 'estruturalmente significativas'" (: 79). Wolf (1988), de forma ainda mais radical, e baseado em vários exemplos etnográficos e históricos, propõe pensar grupos sociais em termos mais flexíveis: "em termos de relações engendradas, construídas, expandidas; em termos de interseções e sobreposições, e não em termos de solidez, limites e entidades homogêneas que perduram sem questionamentos" (: 759).

Todo e qualquer membro sabe definir sua comunidade. Muitas vezes o faz circunscrevendo limites geográficos ou limites sócio-culturais ("roça ou terreiro", "mesma subcultura", "nascido e criado aqui", etc.), dentre outros. O certo é que comunidade é o nome que se dá, num rasgo de esforço objetivando uma apreensão cognitiva e prático-operacional, a um conjunto de relações sociais próprias da interação de (sub-)grupos ou indivíduos que compartilham um sentimento comum de pertencimento a uma malha de fatores psicológicos, culturais e sociais que lhe são comuns e inteligíveis, forjados e atualizados que são pelo processo de socialização que se opera entre os membros contidos nas fronteiras simbólicas (ou territoriais) que circunscrevem toda essa operação. Ao nomear uma comunidade - ou definir-se como parte integrante de uma qualquer que seja, o que dá no mesmo -, pelo próprio poder de nomeação (Bourdieu, 1988), objetiva-se (chegando a tornar visível), no plano coloquial-real e das comunicações, aquilo que efetivamente é uma imagem simbólica, formada via representações ambientes, quer coletivas, quer individuais, mas sempre compartilhadas, porque presentes nas estruturas de pensamento e de ação dos membros.

Uma comunidade, para existir (concreta e simbolicamente), deve possuir um território; esse território podendo ser, inclusive, fruto de crenças mítico-religiosas, como a "terra sem mal" buscada pelos Tupi; quando Leach (1996), conforme aponte logo acima, afirma que "não há razão intrínseca para que as fronteiras significativas dos sistemas sociais devam sempre coincidir com as fronteiras culturais" (: 79, grifo meu), ele não quer dizer que elas, as fronteiras sociais, não possam coincidir com as fronteiras culturais, e mais: que essa coincidência, ou melhor, correspondência, não possa se dar, também, com uma língua. O que Leach procura afastar é uma exclusiva relação de determinação. Em alguns casos, como parece ser o exemplo dos Tupi acima citados, essa equação encontra

um significância mais do que válida: é funcional e heurística.

Retornemos à discussão acerca de território. Reproduzo as palavras de Santos

(1997), que, afinal, bem se aplicam aos meus propósitos:

"O sentimento de pertença a um território indiviso, cuja história se confunde com a história de seus moradores (...) fornece a medida da elaboração de uma fronteira que não qualifica o espaço geográfico, mas uma coletividade, que se diferencia de outras pela asserção do vínculo com a terra, ou melhor, com esta terra: ser 'do lugar' ou 'do local', 'nascido e criado' (...)" (: 163-4).

E com Roncayolo (1986: 274), chega-se a uma melhor percepção, pelo menos nesse início de conversa, das injunções aqui sugeridas: "os limites físicos do território assumem valor pelo fato de abrangerem espaço e sentimento de pertença pelo qual o interno e o externo se distinguem". Essas últimas colocações conduzem àquelas discussões apontadas acima por Barth (1969), que chamava a atenção para o papel que os sentimentos de pertencimento e de identidade jogam na composição e estruturação de um discurso político, que passa, e tem de passar necessariamente, pela territorialidade: são esses elementos, dentre outros, mais o grau de simbolismo que os acompanha, que compõem o jogo da etnicidade, e mesmo do entendimento e percepção da identidade étnica, além de, obviamente, fazerem parte da definição (ou identificação ou reconhecimento) de um grupo étnico. Ainda que esse grupo étnico, como talvez seja o caso dos "caboclos" aqui estudados, não tenha um etnônimo; mas certamente tem as ferramentas simbólicas (ou o capital inicial simbólico) que permite, àqueles que se disponham a estudá-los, encará-los como um problema, sociologicamente falando.

Outro importante elemento que ajuda no entendimento das relações teóricas, e mesmo práticas, oriundas da conjunção e fricção geradas pelos conceitos acima esboçados, é a "descendência partilhada", os "fatos de nascimento" (birth facts), o que automaticamente nos remete a Keyes (1976). Na constituição de uma fronteira sócio-simbólica a estrutura das relações intergrupais permite uma vinculação com identidades, notadamente aquelas que são perpretadas historicamente. Estrutura essa que pode ser averiguada na sua melhor forma através do exame do papel do parentesco na vida social de tal comunidade ou grupo social ou étnico. Sabe-se muito bem quem é e quem não é "do lugar", "nascido e criado ali".

As comunidades indígenas do Nordeste (ou as consideradas "caboclas") têm, durante muito tempo, mantido uma estrutura de parentesco que lhes permitiu não apenas se reorganizar, quando a necessidade o exigiu, mas definir, também, os direitos de quem possuiria ou não acesso à terra e, por conseguinte, à partilha de suas ações políticas e, mais tarde, culturais. O parentesco permitiu, ainda, conceber a vinculação com os "antigos" (os "índios puros" ou os "caboclos antigos") do lugar, já que, como se sabe, a maioria dos grupos indígenas e dos "caboclos" ocupa áreas de antigos aldeamentos missionários. É essa área que costumam reivindicar; e no processo de reivindicação o papel do parentesco (e do "sangue", como aferidor simbólico, e não biológico) entra para evocar uma tradição de ocupação que vem desde os mais "antigos", os "avós", etc.. Nesse sentido, as fronteiras desse território, a territorialidade, por assim dizer, envolve muito mais elementos de invenção cultural e política, do que propriamente de espaço geográfico, sem prejuízo deste, obviamente. Diz Santos (1997: 164): "a territorialidade, antes de se exprimir pela ligação a um determinado lugar, (...) é fundamentalmente uma relação entre os homens".

Tudo isso evoca uma tradição - ainda que seja, e não poderia ser de outra forma, uma "tradição inventada" (Hobsbawn e Ranger, 1984); uma tradição entendida "não como o peso morto de um passado ossificado, mas como algo que as pessoas herdaram, empregam, transmitem, adicionam e transmitem" (Barth, 1984: 80, grifo meu); e é nesse processo que o parentesco e as famílias entram, com todo o peso, na composição do sistema social, pois, o processo de herança e transmissão se dá, primordialmente, através das gerações e dentro das famílias (cf. Thompson, 1993). E o fato de pertencerem a uma comunidade, basicamente com poucas famílias e com certo grau de endogamia, como é o caso de Vale Verde e outras comunidades indígenas e "caboclas" estruturalmente similares, só faz com que se reforcem essas idéias e premissas.

Outrossim, deve-se entender esses agrupamentos, ou comunidades étnicas, melhor entendido, enquanto "grupos virtuais, atualizados pela intervenção de fatores de natureza política [inclusive e, talvez, principalmente]" (Oliveira Filho, 1993: vii, grifo meu), afinal, esses "grupos étnicos, existentes como potencialidade, necessitam de uma mobilização política para que o discurso performativo seja legitimamente reconhecido e possa, dessa forma, trazê-lo à existência" (Bourdieu, 1989: 119-120, grifo meu).

O fato de se tratar de uma virtualidade ou potencialidade não descaracteriza a conceituação e a operacionalidade de um grupo étnico, que ainda continua a ser um mecanismo analítico de apreensão para aquelas comunidades que se conformem, dados outros n fatores, enquanto tal; o diálogo e a ação políticos ratificam a existência de um grupo étnico, conferindo-lhes maior solidez e praticidade no jogo político das diferenças e das mobilizações, ainda que o grupo assim definido, repito, esteja constituído, embora e talvez, em sua extrema virtualidade, e porque não dizer, ambigüidade. Essas comunidades são, portanto, e acima de tudo, apreendidas como "comunidades imaginadas" (Anderson, 1989: 14-15), quer pelos seus membros, quer por uma análise científica, quer pela sociedade envolvente, ensejando, por um lado, uma relativa fragilidade, e por outro, uma extrema latência - que também pode funcionar como capital simbólico inicial, uma espécie de "carta na manga".

Por isso essas considerações são muito fluidas e abertas, afinal, comunidades, fronteiras e territorialidade são conceitos que, embora objetivos, têm limites (perdoem o trocadilho) pouco precisos, móveis e complexos, que só podem ser minimamente apreendidos, com base na realidade empírica, conforme o ponto de vista ênico e de acordo com seus esquemas de classificação, suas representações sociais e mecanismos de distinção e operacionalidade, atualizados segundo a história e memória social do grupo, seus objetivos futuros e suas condições materiais de reprodução, enfim, mediante sua organização social, tal como se apresenta no momento em que é perspectivada a formação social que gerou e gera essa estrutura. A meu ver, todos esses elementos, aqui apenas rascunhados, devem se relacionar com uma base estrutural que lhes dê suporte, essa base, conforme entendo, está de acordo à divisão e organização do trabalho e às relações de produção, bem como ao modo de produção e às trocas com o entorno ecológico.

No que se refere às considerações ecológicas, há um capítulo (cap. 3) sobre o tema; no que diz respeito à organização econômica gostaria de fazer algumas breves considerações.

*

Como disse no início desse capítulo, num determinado momento de sua trajetória o PINEB elegeu a dimensão econômica da realidade como móvel de análise, muito embora, ao privilegiar esse aspecto, não tenha desconsiderado outros, notadamente aqueles que

dizem respeito à organização social e política dos povos indígenas do Nordeste. Essa atenção dada à economia, por sua vez, repousou, também, em aportes mais propriamente teóricos e metodológicos, em especial aqueles advindos das abordagens estruturalista e marxista (ou estrutural-marxista). E foi com esse arcabouço que os pesquisadores do PINEB, ou ligados ao Programa, concluíram que era mais do que necessário operar um recorte analítico na problemática maior que envolvia os índios.

Essas populações, disseminadas basicamente pelo Sertão e zona do Semi-árido baiano e nordestino, cujos recursos e possibilidades em termos de caça, pesca e coleta eram (e são) diminutos, restringiam sua dieta aos frutos provenientes do trabalho agrícola, em sua maioria e, em menor escala, do criatório de animais de pequeno porte (essa opção, no entanto, não chegava, nem de longe, a se constituir um cardápio, sendo muito mais complemento ocasional). Via de regra, portanto, essas economias indígenas eram, quando muito, de subsistência - alguns grupos chegando a passar fome. Havia, em menor escala, regimes de aprovisionamento, cujo pleno exercício vinculava-se menos a um modo de produção específico, e mais à garantia do acesso à terra, bem como da possibilidade de obtenção de insumos e instrumentos agrícolas. Atualmente, alguns desses povos começam a esboçar uma significativa melhora, que, infelizmente, não permite a generalização e a extensão a todos os índios.

Esse processo que grassa entre a maioria dos índios nordestinos, em nada difere da situação na qual jazem os chamados "sertanejos", "regionais" ou "nordestinos" de um modo geral, afinal, ambos os segmentos encontram-se sob a égide do mesmo tipo de dominação ocasionado por um sistema capitalista que só os incorpora assimetricamente, e ao fazê-lo desse modo, os exclui sistematicamente. Qualquer dos segmentos em foco tem suas relações de trabalho, e de lida com a terra, bem como de posse de pequenas glebas, caracterizadas como sendo, tipológica e sociologicamente falando, um campesinato.

Tendo em vista esse objetivo, e debruçando-se sobre a realidade estrutural e econômica dos Kiriri de Mirandela (Ba.), Carvalho (1977) conclui tratar-se o subsegmento rural indígena, mais finamente, como conformando um campesinato indígena. Redimensionando a tradição desses estudos, que encarava o campesinato como um modo de produção radicalmente distinto do modo de produção capitalista, os argumentos

desenvolvidos a partir do artigo de Carvalho, supra, e de outros, começam a pensar o campesinato indígena - uma vez que é um recorte - como fruto de um regime de subsistência e de provisão (às vezes permitindo uma "afluência", nos termos de Sahlins, 1978) que permite a integração relativa e setorializada ao mercado regional (cf. Soares, 1981). Além do mais, o campesinato indígena combina, à produção da energia necessária à reprodução familiar e do grupo social, e para isso mesmo, outras formas de obtenção de proteínas e gordura vegetal, tais como a pesca, muitas vezes sazonal, a caça, cada vez mais escassa devido à devastação de matas e dada a característica da vegetação, preponderantemente xerófila, no caso do sertão, e de forma mais rara, a coleta.

Portanto, pode-se dizer que, num certo plano, o campesinato indígena é uma forma social não capitalista, ao menos a título de relações de produção, ainda que se possa concordar que, no nível da ação sócio-cultural, a maioria dos índios já se orienta por valores capitalistas - que de modo algum alteram as relações de produção em suas bases mais concretas, de trabalho e de organização da produção, bem como da circulação e distribuição dos bens. Assim, tendo como referência a dissertação de Carvalho (1977), um estudo de antropologia econômica, poder-se-ia dizer que esse campesinato é o resultado de um modo muito singular da ação humana sobre o ambiente que, por sua vez, desencadearia "formas de organização social e ideológica" (ib.: 135-6). Na maioria dos casos observados conclui-se que a unidade social de produção é a força de trabalho do grupo doméstico, familiar, que, no caso específico do Nordeste, conta com a participação das famílias extensas, estendendo-se, pois, às alianças de compadrio e às relações de amizade (muitas vezes sob a forma de "adjutório" ou de troca de serviços, já que há uma divisão das habilidades).

É possível identificar, portanto, que os grupos familiares, quase sempre unidades relativamente autônomas, mas sempre interdependentes, jogam um importante papel na organização social e na dinâmica da infra-estrutura; como diz Souza (1996), acerca dos Kaimbé, "a característica fundamental do campesinato está, dessa forma, relacionada às relações de trabalho que faz do grupo doméstico (family household) uma unidade econômica autônoma, composta simultaneamente de produtores e consumidores" (ib.: 88).

O que não quer dizer que essas economias sejam "sistemas fechados sobre si mesmos", em que "oferta e demanda" estão sempre em equilíbrio, ou que não haja, por parte de indivíduos ou pequenos grupos, familiares ou outros que sejam, um interesse no acúmulo. É bem possível que haja, mas até mesmo pela capacidade ecológica de resposta a essas demandas, e práticas, limitadas pelas técnicas e utensílios de produção (quase sempre "coivara" combinada à força muscular), além de sanções sociais, o excedente é escasso; e, no mais das vezes, quando ocorre, geralmente é comercializado nos mercados regionais ou com a vizinhança, geralmente não-índia, quer sob a forma monetária clássica, quer por algum tipo de troca: de uma maneira ou de outra, o excedente é mais um complemento à renda e à dieta familiar, nunca permitindo o entesouramento.

Poder-se-ia acrescentar que a muitos índios, diferentemente dos "regionais", escapa uma visão de mundo e de mercado, especialmente no que toca ao comércio, em sentido lato, o que dificulta uma organização com base no acúmulo ou na produção de mercadorias competitivas, bem como na elaboração de previsões e de cálculos mais estritamente econômicos. Com isso não quero dizer que os grupos indígenas sejam economicamente ingênuos, ou que desconheçam por completo a estrutura de mercado capitalista, ou, pior ainda, que não possuam uma racionalidade. Quero simplesmente dizer que prevalece, entre os povos índios (e os "caboclos"), uma racionalidade cuja lógica não opera nos termos de um empreendedor capitalista clássico, o que requer não apenas um conhecimento do funcionamento desse mercado, em termos economicistas, mas do próprio sistema como um todo, incluindo aí razões burocrático-administrativas, mas também coligações e subterfúgios para-econômicos e para-políticos.

Poder-se-ia, para precisar com maior rigor o que foi dito acima, acerca do campesinato indígena, e para resumir a discussão, concluir com as palavras de Carvalho (1977):

"Assim, enquanto uns se dedicam diretamente ao trabalho agrícola, outros, no âmbito do grupo doméstico, têm o cargo de complementar (no caso da unidade de produção já estar em fase de colheita) ou, noutras épocas, de assegurar integralmente as necessidades alimentares, seja através da coleta, seja da pesca ou mesmo da caça (...). Observa-se desse modo a necessidade de atendimento às demandas imediatas, sem

preocupações nem possibilidade de acumular. Não se acumula comida, da mesma forma que não se tem como acumular bens materiais, regulando-se todos, parecidos, por um dispêndio e reposição sempre que possível equilibrados de energia, o que é permitido pelo sistema ecológico - pois ao lado do território agrícola, o mangue, o mar [ou o rio, quando há] e o espaço para coleta e caça podem suprir as exigências básicas alimentares [ou se lhes ser complemento]" (: 181).

Em suma: ao dar atenção à esfera do econômico, ou melhor, das relações sociais de produção, não significa que estarei procedendo a um estudo de antropologia econômica; não se trata disso, mas sim, de apontar aqueles elementos que se refiram a esse aspecto da realidade e que permitam ter uma visão de conjunto do grupo em foco, senão de sua estrutura, ao menos da organização do trabalho e da produção dos meios de provisão.

1.4. De caboclo a índio ou de índio misturado a índio regimado

Pretendo tratar, neste tópico específico, de um processo a que se tem denominado "de caboclo a índio". A partir do projeto de pesquisa de José Augusto Laranjeiras Sampaio (1986), apresentado ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), uma nova linha de trabalho estava por se abrir - e efetivamente foi o que aconteceu. Esse projeto, hoje considerado uma referência entre os estudiosos da temática voltada aos índios do Nordeste é, a bem da verdade, mais um corolário das pesquisas levadas a cabo pelo PINEB, ou por pesquisadores ligados ao Programa, como é o caso de Sampaio. Meu próprio trabalho de pesquisa em grande parte nele se inspirou, e esse é mais um argumento para que eu remeta essa monografia à tradição de estudos que tentei resenhar no início deste capítulo. Daí porque considero este meu trabalho como um descendente. Mas deixando de lado questões de linhagem, parentesco e descendência, gostaria de assinalar alguns aspectos do que eu chamo linha de pesquisa, a saber, "de caboclo a índio".

A preocupação central de Sampaio (op. cit.: 06) é "a investigação da produção e reprodução de uma consciência étnica, social e politicamente orientada - uma etnicidade entre os povos indígenas". A diferença desse face aos estudos anteriores, realizados ou não por membros do PINEB, radica no fato da tentativa de reconstrução do movimento de

reivindicação étnica, a partir de um estudo de caso que possa, de alguma forma, ser generalizado para os demais grupos do Nordeste. Visa-se, portanto, um grupo indígena em vias de reconhecimento de sua "indianidade": os Kapinawá (PE), ou, mais precisamente, seu processo sócio-histórico de construção de uma etnicidade particular, que permita "compreender a gênese da sua situação atual, quanto à avaliação da sua posição estrutural perante contextos sociais significativos mais abrangentes, tais como as determinações dos campos sócio-econômico regional ou local" (id.: 07). O que necessariamente passa pelo exame da organização social e política desse povo.

Em termos mais finos, poder-se-ia dizer que o projeto assinala menos uma ruptura com os trabalhos anteriores - e efetivamente não se trata disso, mas de um redimensionar, reavaliar e aprofundar noutros termos - e mais a abertura de um campo de análise que termina gerando outros estudos que se lhe seguem diretamente. Esses estudos, ainda bastante recentes no cenário da antropologia, consideram a "formação de novas etnias, de novos povos indígenas". E de forma alguma abandonam as ferramentas, categorias e abordagens teóricas, ao menos em sua essência, até então operacionalizadas (as quais estão acima rascunhadas), com sucesso. O que há de novo então ?

Basicamente o fato de os pesquisadores estarem, agora, preocupados, também, com grupos em fase de transição para um novo estatuto, o de índio "tutelado" ou "regimado", ou grupos que já na condição de índios têm seu processo de etnicidade ainda muito recentes, permitindo uma reconstituição, na medida do possível, de seus principais elementos, ou, ainda, e às vezes, do acompanhamento, por parte do antropólogo, dessa trajetória. Nesse sentido, duas dissertações - como disse, recentíssimas -, são ilustrativas do que acabo de afirmar.

A dissertação de Batista (1992) refere-se aos atuais índios Truká ou Turká, outrora considerados como "caboclos da Assunção" ou "aldeados da Assunção", aqui reputando-se sua identificação social ou étnica pela referência geográfica (como é o caso dos "caboclos de Vale Verde"), já que Assunção nada mais é do que uma ilha em Pernambuco. Esse grupo era assim percebido até final da década de 50, ainda que tivesse iniciado seu processo de reivindicação à terra, junto ao SPI (Serviço de Proteção ao Índio), desde meados dos anos 40. O grupo só passa a ser mais reconhecido como Truká a partir dos anos 60, após um

estudo de Hohenthal (1960 apud Batista, 1992: 08). O objetivo da autora é retratar a história desse movimento, a que se pode chamar de etnicidade ou etnogênese, ao tempo em que assinala os diversos elementos constitutivos de sua organização social e ritual ("Toré" e "particular"), mediante uma etnografia situacional.

Dessa forma, está em foco o processo de mudança de uma condição identitária, no caso étnica, a de "caboclo", para uma outra que se lhe decorre e deriva, com um teor mais positivo e com maiores possibilidades de trocas e negociações no mercado político e governamental, a de "índios Truká".

O que há de diferente nessa dissertação, face ao estudo de Sampaio (1986), já citado, e ao de Santos (1997), é a ênfase dada a certas trajetórias individuais, a de lideranças "caboclas" e indígenas, que, segundo a autora, transformaram "suas ações e suas crenças em um fato social (a etnicidade Truká)", sendo, assim, "capaz de congregar um conjunto disperso de pessoas" (: 20). Esses fatores, no tocante à realidade de Vale Verde, em especial a do papel e construção de certas lideranças, serão relevantes como primeiros aportes comparativos, na medida em que iluminam uma série de problemas que espero, pelo menos, apontar na minha etnografia.

A dissertação de Ana Flávia Santos (1997), direcionada aos Xakriabá, grupo localizado no atual e recém-criado município de São João das Missões (MG), busca, como ela mesma diz,

"retratar, analiticamente, o processo de formação do 'povo indígena Xakriabá', desencadeado a partir do momento em que, concretamente ameaçados por uma regularização fundiária extremamente expropriativa, coordenada pelo governo estadual, moradores do 'terreno dos caboclos da missão do Senhor São João' decidem procurar a FUNAI como estratégia de defesa de uma terra concebida como comum e indivisa" (: 09).

Nesse sentido, seu principal móvel de interesse é precisar a construção das fronteiras sócio-simbólicas do povo indígena em questão, acompanhando o processo em que se operou tal fenômeno, ou seja, as circunstâncias da formação do povo indígena xakriabá. Para tanto, sua etnografia lida com diversos instrumentos e categorias de análise, tais como tradição e história oral, além de documental e etno-histórica - que, diga-se de passagem, podem confirmar uma possível sucessão temporal da indianidade - , noções como comunidade, fronteiras e territorialidade, além de, como não poderia deixar de ser,

grupo étnico, identidade étnica e etnicidade: o carro-chefe dos estudos aqui assinalados. O que mais interessa aqui é o fato de estar a todo tempo lidando com duas identidades distintas, mas com estreita relação: de um lado, índios, os Xakriabá, de outro, caboclos, os do 'terreno do Sr. São João'.

Vale observar que o povo a que hoje se chama Xakriabá era, antes do processo que os conduziu a tal condição, uma comunidade "cabocla", assim considerada quer pelos regionais, quer pelos próprios membros. Daí que, embora a autora qualifique o estatuto dessa condição - problema que tratarei no último tópico deste capítulo -, isto é, a de "caboclo", não chega a problematizar a organização social desse grupo ainda nesta condição anterior, e diria mais: não chega, também, a um aprofundamento de como o grupo, e ela mesma, lida(va) com a ambigüidade inerente a tal condição social e, por que não dizer - provocando um pouco - étnica.

1.5. Caboclos de Vale Verde: o objeto de estudo

Depois dessa longa digressão teórica, cabe agora precisar de uma vez o objeto de estudo. Nesse tópico, estarei delimitando o objetivo e as justificativas que me levaram a enfocar os chamados "caboclos de Vale Verde" como tema dessa monografia, bem como, ao fazê-lo, demonstrar qual a lógica que me levou a tantas considerações de ordem teórica e à resenha histórica do PINEB que as precedeu. Espero, portanto, que nessa última parte do capítulo fique claro o motivo pelo qual adotei essa estratégia. Mas é melhor ir por partes.

Suponho que as primeiras questões que se colocam logo de início são: o que se entende quando se fala sobre "caboclos" ? O que "caboclo", nos termos aqui tratados, quer dizer, ou melhor, como deve ser entendido ? Sem pretender esgotar a problemática, gostaria, entretanto, de tecer algumas considerações sobre o assunto, na tentativa de fornecer subsídios para as respostas das perguntas acima.

No sentido em que vem sendo tratado aqui - e que o foi, de uma forma ou de outra, pelos estudos do PINEB ou de outras pessoas acerca dos índios do Nordeste -, o termo "caboclo" diz respeito a alguma representação do índio. Serafim Leite (1945) assinala que é a partir da Restauração (em 1654) que surge, nos documentos da Companhia de Jesus, o termo "caboclo", referindo-se basicamente aos falantes da "língua geral" que se

encontravam aldeados na zona da mata e que haviam lutado ao lado dos portugueses.

"Caboclo", por sua vez, ainda com base em Leite (op. cit.), contrapunha-se, por definição, aos "índios bravos", os chamados "tapuias do sertão". Ainda a respeito dos "tapuias" e

"caboclos" enquanto noções distintivas, forjadas pela sociedade colonial para classificar os outros (ou melhor, o outro, já que se tratava de índios), há um cronista anônimo do século

XVIII que reserva algumas linhas do seu extenso relato para definir as "Qualidades de

pessoas que se compõe o Pays: (...) Tapuyas são os naturaes da terra, que vivem no Certão,

e não fallão uma língua geral, senão cada naçam a sua particular.

Cabocollos, são os que

morão na costa, e fallão lingoa geral" (Anônimo, 1748: 484 apud Sampaio, 1986: 87, nota

24).

Deixando de lado os tapuias, por razões óbvias, vale à pena dizer que o vocábulo

"caboclo" já assumiu uma dimensão bem mais ampla e está disseminado por todo o

Nordeste e parte de Minas Gerais (como demonstra o trabalho de Santos, 1997). Numa

aproximação sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste, Reesink (1983a: passim)

demonstra que a sociedade dominante criou, do índio, o "caboclo". O "caboclo" deixa de

ser um selvagem, errático porque nômade, e se torna um civilizado; como se antevê, essa

classificação étnica repousa, ou melhor, encontra fundamento, na ideologia étnica

produzida e reproduzida pela sociedade envolvente, regional e nacional, assumindo, sem

sombra de dúvida, "representações etnocêntricas" acerca dos índios, em especial daqueles

fortemente "aculturados" e despojados de "uma cultura de índio" (aquela dos livros

didáticos e das fantasias folclóricas), no caso, os do Nordeste.

Digo os do Nordeste porque, simultaneamente a essa negação ou esvaziamento da

identidade étnica indígena de uns, os índios nordestinos, há, por outro lado, uma ratificação

do índio modelo xinguano: o "índio mesmo". Nesse sentido, se o índio xinguano tem

quase sempre assegurada sua indianidade, o mesmo já não ocorre com outros índios não-

xinguanos, o que termina sendo um óbice àqueles índios que se encontram numa realidade

sócio-cultural e econômica diferenciada, e de dominação, via de regra. O "caboclo", então, é fruto, de um lado, da ideologia nacional, e, de

outro, de uma

série de políticas e práticas notabilizadas e levadas a cabo desde os tempos coloniais, com

maior ênfase para o século XIX. Com o estímulo aos casamentos interétnicos, a gradativa

negação da "cultura indígena", a extinção dos aldeamentos, por "não mais haver índios"

(sic), todo o esforço de integração econômica, via frentes de trabalho, etc., e toda sorte de estratégias outras de assimilação, genética ou sócio-cultural; com tudo isso, que se operou simultaneamente, o índio largamente contatado não poderia deixar de "desaparecer", senão por completo, ao menos em sua "integridade".

Daí que surge o "caboclo", no máximo um descendente, mas sempre alguém fruto

de um preconceito ou de uma representação que se lhe imputa um lugar geralmente

assimétrico, inferior. Voltando a Reesink (1983a), perceber-se-á que o "caboclo" é

genérico e somente diferenciado por um critério oriundo da sociedade dominante: o lugar

do nascimento e da moradia (: 130).

Por outro lado, deve-se ter em vista que os próprios índios terminam por aceitar

essa categoria. Seja como estratégia de autodefesa, seja devido ao fato de que, de qualquer

forma, o termo expressa uma descendência, um sentimento de pertença e, portanto, um

mínimo de vinculação com uma identidade e um passado que são os seus. É justamente por

esse fato que a categoria "caboclo" é demasiado ambígua. Ora esvazia os conteúdos

étnicos, ora os evoca, ora separa-se do índio, ora se sobrepõe a ele, tornando-se-lhe, às

vezes, um sinônimo. O que subsiste, no entanto, são critérios de identificação e de auto-

identificação, que têm no sangue, na descendência, na territorialidade, nalguns casos, em

traços físicos ou costumes "exóticos", que terminam por conformar um grupo ou uma

comunidade de "caboclos" como um grupo étnico. Embora fortemente ambíguos, quer da

sociedade para com eles, quer deles para com a sociedade, ou ainda deles entre si, os

"caboclos" são sucessores dos índios e, são índios, pois.

Essa é a situação encontrada entre a maioria dos grupos indígenas do Nordeste,

sobretudo antes de iniciado um processo de etnicidade. E é, também, a situação dos

"caboclos de Vale Verde". Mas o que me levou a tomar esse grupo como objeto de estudo

? Basicamente, os trabalhos produzidos no PINEB, sua linha de pesquisa, e o fato de

identificar, na literatura sobre índios do Nordeste, uma lacuna. Lacuna que julgo

importante preencher (ou, mais modestamente, contribuir para iniciar uma discussão) para,

assim, melhor entender o processo de etnicidade e de organização sócio-política desse

índios. Mas que lacuna é essa? E como agir no intuito de começar a erradicá-la? É o que

espero demonstrar a partir de agora.

*

Tendo em vista a presença de movimentos étnicos, com ou sem reconhecimento oficial, Sampaio (1986) identifica quatro situações básicas que conformam uma tipologia

acerca das populações indígenas no Nordeste:

a) "Povos 'tradicionalmente reconhecidos', com mobilização étnica e reivindicatória intensa: Kiriri, Potiguara, Pankararu, Xukuru-Kariri...

b) Povos 'tradicionalmente reconhecidos' com presença pouco significativa de mobilização étnica de caráter político-organizacional ou reivindicatório: Xukuru, Kambiwá...

c) Povos não 'reconhecidos' - pelo até bem recentemente [década de oitenta] - pelo Estado brasileiro e com presença marcante de mobilização do tipo acima

referido: todos os 'emergentes', Xokó, Pankararé, Tingui-Botó, Wasu, Kapinawá; e mais recentemente, Tapeba e Karapotó.

d) Povos não 'reconhecidos' e que afirmam muito tenuemente uma etnicidade, não a mobilizando com expressão política: os Tremembé do litoral norte do Ceará

(...), os Akroá no Piauí, os Arikobé no oeste da Bahia, os Payaku de Caraúbas

no Rio Grande do Norte (...), e certamente muitos outros" (: 23).

Em que pese o fato dessa tipologia ser bem elaborada, ainda que mereça algumas

atualizações (afinal já decorreram onze anos), acredito que é possível acrescentar uma

outra situação a esse quadro. Antes de tudo, porém, é bom que se diga que essa minha

proposta talvez pudesse ser inserida naquela caracterizada no ponto "d", não fosse o fato de

faltar o fator "tênue etnicidade sem expressão política". Vejamo-la.

Acredito que os grupos considerados "caboclos", ou que assim se identificam, não

importa, poderiam "emergir etnicamente", entretanto, ainda que isso não aconteça, ou

mesmo que não haja uma mobilização ou um aceno que seja no tocante a esse processo,

esses são considerados como grupos étnicos distintos, que, por isso mesmo, assumem uma

"tradição" ou "ascendência indígena", o que é empiricamente verificável e, quase sempre,

historicamente confirmável através do concurso a recursos etnohistóricos, sobretudo

mediante a localização desse grupos, geralmente em ex-aldeamentos missionários, ou

muito próximos a estes. A meu ver, essa situação é perfeitamente extensível à Bahia, quiçá

ao Nordeste.

Como diz Carvalho (1984) "este número [o de índios no Nordeste], todavia, tende a

crescer tendo em vista fortes indícios que dão conta da existência de outras populações,

consideradas 'caboclas' pelos regionais, e que provavelmente tenderão a desencadear um

movimento de afirmação de sua identidade étnica (: 11)". O que não quer dizer que todas as populações desencadearão tal movimento.

E é isso que me interessa. Independentemente de um grupo "caboclo" vir ou não a mobilizar-se etnicamente, seu estudo é crucial em vários aspectos. Deve-se lembrar que, necessariamente, a imensa maioria dos grupos indígenas atuais, no Nordeste, foi ou é classificada de "cabocla", o que implica no fato de que eles estiveram na situação em que muitos ainda hoje estão, porém, os estudos sobre esses grupos "emergidos" não têm registros (pelo menos não etnográfica e sistematicamente) sobre a organização social e política, as práticas rituais e o cotidiano, bem como o papel de certas lideranças antes desse processo.

Ou seja: quando muito, há trabalhos que reconstroem ou tentam reconstruir a trajetória da etnicidade (cf. Sampaio, 1986; Batista, 1992 e Santos, 1997), mas não existem estudos que se detiveram em grupos de "caboclos" enquanto tal. E, como se sabe, geralmente há mudanças de organização social e política, há invenções rituais, que terminam por culminar numa nova cultura (como corolário dessa nova situação) - mas pouco se pode fazer em termos de comparação mais propriamente diacrônica ou estrutural.

Além do mais, no estudo das comunidades "caboclas", é possível identificar, talvez, o início de uma trajetória - como parece ser o caso de Vale Verde - e acompanhar, na medida do possível, passo a passo a instauração desse diálogo político, assim como a construção e escolha de lideranças, a negociação interna, as cisões, os faccionalismos, as modalidades de discursos, a seleção dos elementos com vistas à "prova da indianidade", etc.. Com isso, suponho que se poderá completar cada vez mais o quadro de interpretação mais amplo da problemática acerca dos índios do Nordeste, principalmente no que se refere à etnicidade e/ou à construção de identidades étnicas alternativas.

Afinal de contas, no âmbito do PINEB, mas não apenas, já se tem acumulado um conhecimento quantitativo e qualitativo acerca dos índios assim considerados ou "emergidos", e se começa a esboçar estudos que tentam uma análise mais processual e reconstitutiva dessa "emergência étnica". Porém, faltam, a meu ver, discussões sobre os grupos "caboclos". Discussão que considero de especial relevância para esse gradiente étnico, considerando - num esquema que visa apenas ilustrar - os "caboclos" numa

extremidade e os índios reconhecidos e tutelados numa outra, e entre essas pontas, estariam aquelas situações apresentadas por Sampaio (1986), que descrevi acima (e muito possivelmente outras que possam surgir, mediante o refinamento de algumas hipóteses e o avanço das pesquisas).

Considero que os grupos "caboclos", portanto, nos termos que acabo de considerar, ou seja, numa extremidade do gradiente étnico, conformam uma situação que eu classificaria, provocativa e hipoteticamente, de pré-etnicidade. Uma situação de pré-etnicidade, no entanto, não significa que a etnicidade necessariamente advirá, como numa equação simplista do tipo: hoje "caboclo", amanhã índio (muito embora, a meu ver, isso seja provável, mas não como condição a priori, consequência natural ou qualquer tipo de outra hipótese determinista); significa, pois, que esses grupos possuem as ferramentas necessárias (uma espécie de ethnic background) ao início do diálogo em torno da etnicidade, assim como estão numa condição e posição estrutural, social e econômica, portanto, que lhes enseja a possibilidade de empreender tal movimento. Outra expressão, ainda como hipótese, não menos provocativa, que bem poderia caracterizar, analiticamente falando, os grupos "caboclos", é etnicidade potencial. A ambigüidade, ou mesmo uma certa liminaridade, bem definem essas comunidades, e define, também, por conseguinte, ao menos ideal-tipicamente, e sem querer generalizar apressadamente, a anterioridade dos atuais índios do Nordeste.

É claro que essas colocações que fiz acima são provocações, mas também são hipóteses de trabalho, metodologicamente falando. Isto é: interessa-me, nessa monografia, investigar etnograficamente um grupo de "caboclos", sobretudo no que toca à sua configuração étnica, sua tradição oral e a seus elementos de organização social, com vistas à construção de argumentos e/ou tipologias que possam ser melhor desdobrados em outros estudos, mas que já aqui serão debatidos, e, na medida de meus limites, e da monografia, defendidos.

Para tanto, a contribuição dos estudos levados a cabo pelo PINEB, seu know-how e as categorias e noções aqui resenhadas serão cruciais ao entendimento inicial da problemática construída, e sobre a qual começo a me debruçar. Daí porque a longa resenha supra. Meu interesse foi tão-somente apresentar ao leitor o campo teórico em que minha

pesquisa está inserida, para que não haja dúvidas quanto ao pertencimento e à tradição intelectuais a que estou reportado, bem como apresentar os instrumentos de bordo que levo na viagem que se inicia, tais como as considerações sobre integração regional ao mercado econômico, o campesinato, as discussões acerca de grupo e identidade étnicos e etnicidade, sobre comunidade (étnica em especial), fronteiras sócio-simbólicas e territorialidade, etc..

Acredito que se não tivesse precisado esses conceitos e noções, meu objeto não seria inteligível, e apresentaria, epistemológica e metodologicamente, um imenso handicap. Além do mais, na parte mais propriamente etnográfica, estarei sempre voltando a esse capítulo, seja refinando algumas questões já rascunhadas aqui, seja problematizando-as, ou simplesmente dialogando com a literatura, para dela extrair o máximo proveito, no que toca às suas possibilidades heurísticas.

Em suma: estudei uma "comunidade" que se autodenomina "caboclos de Vale Verde", e é assim denominada pela sociedade regional, e cujos elementos práticos e simbólicos que a constituem, permitem problematizar questões como a construção de identidades étnicas indígenas no contexto da Bahia, quiçá do Nordeste, e aventar algumas hipóteses de trabalho a serem perseguidas monograficamente, como as de etnicidade potencial ou pré-etnicidade, mais concretamente, e a de um gradiente étnico, que lhe subjaz, ao tempo em que perspectiva uma condição disseminada por outras regiões do Nordeste: a de populações "caboclas" localizadas em ex-aldeamentos missionários, ou proximidades, que são descendentes de índios e que podem, ou não, emergir etnicamente, como "índios".

Mais pedagogicamente, suponho que esses estudos são um bom "laboratório" para o jovem que ingressa na antropologia, na medida em que torna possível a realização de um trabalho de campo relativamente intensivo, algo raro na UFBA... Além disso, mais politicamente, traz à baila populações marginalizadas pela sociedade regional e nacional, facultando-lhes, ao menos, o acesso a certos canais de comunicação, o que implica uma relação mais humilde da antropologia para com seus objetos, bem como um mínimo de retorno para essas populações, seja lá qual for, resultante desse "encontro cultural ou etnográfico". Assim, espero ter apresentado as linhas gerais de minha pesquisa, as quais, por sua vez, ficarão mais sólidas à medida que avancem as considerações.

2. O campo metodológico

Esse capítulo tem por objetivo apresentar as linhas gerais daquilo que se entende por metodologia. Cabe ressaltar, desde já, que, dadas as características da pesquisa - que uma vez sendo creditada à antropologia, o é ainda mais a um certo recorte: a antropologia histórica - a metodologia que lhe orienta, não poderia deixar de agregar outras contribuições que não aquelas circunscritas apenas ao campo da antropologia, *strictu sensu*. Além da história (e um certo uso da historiografia) e da tradição oral, usarei como recurso metodológico (e teórico, obviamente) o que se entende por memória social, e as contribuições da sociologia, basicamente as suas ferramentas metodológicas, na medida em que sejam necessárias para bem ilustrar e orientar os argumentos, possibilitando uma concatenação lógica da monografia como um todo.

Ou seja: essa monografia é bastante devedora de outras disciplinas, valendo-se, portanto, de vários empréstimos. Entretanto, esses débitos e empréstimos só foram solicitados após e durante o trabalho de campo: este sim o instrumento básico de coleta e construção dos dados, que orientou inclusive o que solicitar a título de apoio. Portanto, a monografia é essencialmente antropológica, ainda que suscite uma interdisciplinariedade. Sendo antropológica, sua preocupação central é com uma situação específica e concreta, para não dizer situacional e sincrônica, embora, um certo recuo na história e na tradição oral, e portanto, na diacronia, sejam pertinentes, posto que iluminam esse presente, permitindo, assim, um melhor entendimento do feixe de relações sociais mais visíveis que me foi dado observar diretamente.

Dessa forma, o método escolhido para orientar toda a monografia não poderia ser outro que não a etnografia. Senão uma etnografia completa, mais poderosa e exaustiva, como deve ser a maioria, pelo menos alguns apontamentos etnográficos. Apontamentos esses que se preocupam em ilustrar certos aspectos da realidade encontrada em Vale Verde, basicamente aqueles referidos, ou devidos, à organização social (nos termos de Firth, 1951), à tradição e história orais (Thompson, 1992 e Vansina, 1985), à memória social (Pollak, 1992) e às noções e categorias resenhadas acima (capítulo 1) - aspectos que serão melhor trabalhados adiante, de forma menos ilustrativa.

Em suma, cabe dizer que neste capítulo estarei apresentando o resultado dessa

conjugação de técnicas e de propostas disciplinares, resenhado-as, em separado, quando possível, para, ao final, fornecer ao leitor um quadro mais amplo e geral que lhe assegure compreender melhor a estratégia adotada.

2.1. Para um lógica reconstruída: técnicas e ferramentas

Toda orientação metodológica é uma lógica reconstruída, nos termos em que nos ensina Kaplan (1975). Aqui, parto do pressuposto que cada disciplina pode receber de outra as suas técnicas, seus modelos, etc., conquanto o arranjo a que se proceda, após efetuadas as transações e trocas, seja operacional e eficaz - assim espero aconteça também neste caso. A meu ver, a metodologia, para além de suas técnicas, é um lógica que fornece inteligibilidade e orientação a toda a monografia, e não apenas ao capítulo Metodologia. Nesse sentido, cabe reconstruir essa lógica.

Como diz Kaplan (op. cit.: 10-11), há diversas "lógicas-em-uso" , que podem ter revelada sua eficácia mediante qualquer investigação, porém, numa investigação científica, especialmente aquela que lida com diversas lógicas-em-uso, como é o meu caso, cabe reelaborar uma lógica que dê sentido a essas outras, abarcando-as numa só lógica maior, porquanto reconstruída. Assim procedendo, essa nova lógica termina se tornando ela mesma uma hipótese de trabalho, na medida em que é erigida cientificamente. Num primeiro momento, essa lógica reconstruída pode ser uma descrição do que vem sendo feito, mas deve avançar com vistas à sua eficácia, devendo, portanto, ser considerada como uma avaliação do que vem sendo feito, mas também, por outro lado, do que não foi considerado, ou seja, daquilo que se deixou de lado, que não foi contemplado. Num segundo momento, que decorre imediatamente a esse primeiro, a lógica reconstruída deve ser uma certa idealização da prática científica (cf. Kaplan, id. ib.: 12-13).

Dito de outra forma: a lógica reconstruída pode aqui ser entendida como uma lógica reconstruída pelo cientista, com base em várias outras lógicas e em suas idéias de como devem ser apresentados os dados e os argumentos. Essas outras lógicas, por sua vez, guardam entre si algo que permite a troca entre elas sem grandes rupturas ou soluções de continuidade, ou seja, devem guardar entre si algo que lhes permita uma associação. Enfim, a meu ver, uma metodologia é o arranjo formal que orienta toda a monografia, dando-lhe uma coerência lógica.

Quanto às ferramentas, técnicas e instrumentos metodológicos convém um comentário. Atualmente, as orientações mais marcadamente antropológicas reúnem vários instrumentos de pesquisa, como nos mostra Hammersley e Atkinson (1995: 22), acerca dos métodos quantitativos e qualitativos, e Auger (1995: passim), no que se refere aos métodos formais combinados às narrativas, individuais ou históricas. Essa combinação tem obtido resultados bastante eficazes, tanto que a maioria dos antropólogos tem-se valido de orientações distintas, porém não excludentes.

Como se vê, a antropologia e a sociologia estão de mãos dadas. Atualmente, a questão da quantificação na antropologia já está bem situada, bem como a questão dos usos antropológicos na sociologia está disseminada, quer com o auxílio e o advento da etnografia e do trabalho de campo, quer com o da observação participante. E é justamente a observação participante o maior trunfo dessa monografia, bem como, acredito eu, da antropologia social.

Todas as outras técnicas, que julgo mais que necessárias, só foram solicitadas após o primeiro deslocamento ao campo, o qual, por sua vez, como não poderia deixar de ser, valeu-se principalmente da observação participante. Foi o contato direto com os observados, os habitantes de Vale Verde, que orientou toda a monografia, no sentido de que ditou os caminhos a seguir, inclusive teóricos. Durante a realização da observação participante - que trabalharei melhor na etnografia propriamente dita, pois é lá que faz mais sentido - foram utilizados registros magnetofônicos, basicamente sob a forma de entrevistas abertas ou "bate-papos", melhor entendido, e registros fotográficos, em preto-e-branco e colorido. Quanto à fotografia, a realizei menos com vistas a uma antropologia visual - matéria na qual, aliás, sou quase ignorante - e mais por motivações pessoais. Ademais, são bens simbólicos escassos mais facilmente negociáveis com os nativos e, assim, trocados por informações - embora quase sempre suscite uma relação de assimetria, já que a posse de bens materiais relativamente caros é um indicador de posição sócio-econômica.

Isso no que diz respeito às técnicas mais particularmente voltadas à sociologia e à antropologia. Quanto àquelas relacionadas à história, cabem, rapidamente, aqui, algumas poucas considerações.

Logo de início, vale ressaltar o que entendo por história. De modo algum há quem

hoje conceba a história como um passado morto e/ou linearizado, uma sucessão de etapas ao longo de um tempo determinado. A história, a bem da verdade, é todo um jogo de seleções e evocações (muitas vezes uma bricolagem) com vistas a um fim objetivo e concreto, incluindo toda a sorte de rupturas, além dos mais variados aspectos, seja o ponto de vista de quem a conta e/ou de quem a viveu ou a relatou, sejam as fontes possíveis de obtenção e registro, podendo ser a memória individual ou social, as fontes documentais escritas, ou os mitos, nalguns casos. A história, num certo sentido, "tende a imiscuir-se com a memória, em suas seleções utilitárias, e a relação de valores, com seus julgamentos do que é digno de se fazer história ou não" (cf. Veyne, 1987). O que implica dizer que tanto a memória social, como a história, são produto de lutas políticas, considerando-se que a memória coletiva, enquanto um fenômeno socialmente construído e transmitido através das gerações, é um elemento constituinte do sentimento de identidade social (Pollak, 1992).

Vista assim, tanto a história como a memória pertencem ao curso da interação social e à teia de significados circunscrita pela cultura e pela sociedade à qual estão reportadas, e é com referência a elas que podem e devem, a história e a memória, ser entendidas, tanto no que diz respeito à sua operacionalidade intrínseca, quanto no que se refere aos seus conteúdos heurísticos e conceituais. O mesmo se pode dizer acerca da tradição oral - que nada mais é que uma expressão que se aplica tanto a seus processos, quanto a seus produtos - ainda que algumas diferenças, mais ou menos sutis, se dêem entre esta abordagem e aquela propiciada pela história oral. Vansina (1985) nos dá a chave para essa diferença:

"The sources of oral historians are reminiscences, hearsay, or eyewitness accounts about events and situations which are contemporary, that is, which occurred during the lifetime of the informants. This differs from oral traditions in that oral traditions are no longer contemporary. They have passed from mouth to mouth, for a period beyond the lifetime of the informants. The two situations typically are very different with regard to the collection of sources as well as with regard to their analysis (...). As messages are transmitted beyond the generation that gave rise to them they become oral traditions" (: 12-13).

Não obstante o concurso da história e da tradição orais ser mais que suficiente no

momento de aferir uma verdade - haja visto, atualmente, ter validade científica, política e prática, seja equiparando-se aos documentos escritos (alguns dos quais merecendo, também, questionamentos), seja colaborando na elaboração de pareceres técnicos ou laudos antropológicos (Oliveira Filho, 1994), para ratificação dos direitos indígenas ao seu território (Reesink, 1983b e 1984) -, pode-se ainda, num momento subsequente, avaliar as "condições de possibilidade" de tal registro enquanto testemunho de tal e tal situação ou informação, compreendendo melhor a memória social em foco (Pollak, 1992).

Outro registro histórico é importante ser considerado: a documentação manuscrita e impressa de primeira mão - até mesmo porque, no meu caso, há uma considerável quantidade dessas fontes recolhidas ao APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia): as manuscritas.

Devo dizer que o acesso a essas fontes, bem como o primeiro contato com elas, foi-me facultado através do projeto FUNDOCIN (Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia) - pensado desde a década de oitenta, no âmbito do PINEB, mas que veio a consolidar-se a partir de 1995 (v. Agostinho, 1994), e deve desenvolver-se até, pelo menos, 1999 - já que dele sou bolsista de Iniciação Científica. O que significa dizer que, esse projeto, juntamente com a linha de pesquisa do PINEB, a saber, a antropologia histórica, motivaram-me a estruturar a pesquisa nos termos aqui apresentados, isto é, basicamente, aliando à etnografia e ao registro sincrônico (seja da tradição ou da história oral), os elementos que possibilitam um esboço etnohistórico preliminar (digo preliminar por cautela, já que não me aprofundo nesse campo), o que significa, minimamente, avançar no terreno da diacronia. Mas insisto: numa diacronia que possa iluminar meu "presente etnográfico".

Isto posto, acredito que agora é possível, ao leitor, entender melhor as opções teóricas, resenhadas no primeiro capítulo, e as metodológicas, aqui esboçadas, especialmente no tocante à interdisciplinariedade e à conjugação de técnicas. Teria ainda algumas considerações sobre o trabalho de campo e a etnografia propriamente dita, mas prefiro deixá-las para dois outros momentos: o ponto 2.3. deste capítulo e os capítulos 3 e 4, respectivamente.

2.2. Pesquisador e pesquisado: a objetivação do sujeito objetivante e o papel de etnógrafo

Cada vez mais a antropologia vem reorientando seus fundamentos e revisando suas posturas, principalmente a partir da década de 60, com a "extinção" de seus objetos tradicionais e com a cobrança que os nativos passaram a fazer do conhecimento científico. Com isso surgem vários movimentos de reivindicação e protestos, objetivando uma maior participação na produção científica e antropológica, e ensejando, também - dada a "extinção" das "culturas primitivas", e por isso mesmo -, novos atores sociais, como gays, lésbicas, tribos urbanas, etc.. Todo esse processo culmina numa antropologia mais reflexiva (às vezes, numa "antropologia autóctone", que não poderia ter surgido de acordo com pressupostos teóricos e metodológicos baseados em moldes antigos), menos autoritária, e que problematiza, no corpo mesmo da etnografia, a relação, dentre outras coisas, do pesquisador com o pesquisado. Como diz Jameson (1995), ao periodizar os anos 60, a antropologia é colocada em xeque, tendo que repensar seus objetivos e práticas, bem como seu lugar nas relações de poder.

A partir de então, e mais contemporaneamente, para ser exato, surgem tantas antropologias quanto antropólogos. Entretanto, o que me interessa, aqui, é a relação entre o pesquisador e seus pesquisados, mais que isso, interessa-me, especialmente, precisar o papel do antropólogo em campo e na elaboração de seus documentos etnográficos, bem como as relações estabelecidas e os contratos tácitos que se operam entre o pesquisador e sua produção científica. Para tanto, algumas das colocações de Bourdieu (1990) afiguram-se-me relevantes.

Ainda que esteja debruçado sobre a realidade universitária e tergiversando acerca de seu livro, *Homo Academicus*, Bourdieu (op. cit.), ao tomar como análise o ato de objetivar o sujeito objetivante, transcende a esse esquema inicial, haja visto o fato de suas considerações facilmente implicarem, a meu ver, questões de ordem metodológica, que, atualmente, estão na ordem do dia, e, portanto, podem ser generalizadas para outros campos.

Objetivar o sujeito objetivante é objetivar o ponto de vista daquele que objetiva: o pesquisador. Bourdieu assinala que, numa pesquisa, há a necessidade de tornar mais precisa a figura do intelectual, observando sua posição sócio-econômica, de classe, sua

postura e vinculação intelectuais, bem como sua posição relacional no contexto do trabalho ao qual está conectado intimamente, em especial quando envolve pessoas e um trabalho intenso de interação, como é o caso das etnografias resultantes de trabalho de campo. Em suma, deve-se devotar, como proposta inicial - e eu acrescentaria, como postura epistemológica e metodológica - uma especial atenção ao objeto, mas também ao trabalho sobre o objeto (ib.: 116-117).

E essa proposição, na medida do possível, foi por mim perseguida. Logo de saída tive a plena consciência da minha condição de classe, a que se poderia chamar, com alguma imprecisão, de "classe média"; condição que, todavia, em termos comparativos ao sub-universo de Vale Verde, termina por aparentar uma relativa opulência, já que o padrão econômico no local é bem mais baixo que o meu. O fato de morar em Salvador punha-me como alguém que "conhece mais as coisas", elevando-me a um nível de status por morar na capital do estado; fator que, juntamente com minha posição de "antropólogo da UFBA", ou de "pesquisador", acarretava ainda mais uma certa assimetria, social, econômica, cultural e intelectual. Entretanto, ao tempo em que avançava a interação, essa atitude deles para comigo, tendia a se dissipar, embora não deixasse de persistir numa certa medida; tanto é assim que era possível ouvir, em brevíssimo período, coisas como "ele não se incomoda não", "não tem frescura", etc., querendo com isso marcar o fato de eu não me incomodar com fatores que seriam tidos como não apropriados para uma pessoa como eu, a exemplo de certas comidas, da falta de conforto no meu quarto, dos assuntos eleitos para conversa, e de certos gostos e interesses outros.

Tendo por base o conhecimento dessa diferença, e da possibilidade de assimetrias que ela poderia ensejar, desde o primeiro momento estive atento a certas armadilhas, como o fato de vir a ser disputado, de algumas pessoas entabularem uma conversa em vocabulário pretensamente erudito, ou de criarem uma representação de si forjada com vistas a facilitar a interação, etc.; fatores que podem ser percebidos, e às vezes problematizados como um dado. Por outro lado, também não fiquei bancando o solícito, ou concordando com tudo que me diziam, ou assumindo que éramos iguais; não, acredito que nesses casos o melhor a fazer é mostrar uma atitude solidária, claro, mas não de todo, até mesmo porque nenhum

nativo é bobo para achar que eu e ele sabemos as mesmas coisas da mesma forma, ou que meu nível de escolaridade e renda não cria diferenças naturais, ou ainda que ele não saiba que eu faria de tudo para obter informações, inclusive ser "bonzinho e legal". Quero simplesmente dizer que o conhecimento dessa posição social e um certo domínio das expectativas, possibilitou-me, por mínimo que seja, objetivar meu papel de antropólogo e entender as condições sociais e intelectuais de produção da minha etnografia - questões que ficarão mais nítidas no capítulo 4, em que procuro construir, simultaneamente, o relato etnográfico concreto e objetivo e as "condições de produção cultural" (Bourdieu, 1990) da qual a monografia como um todo é devedora.

Não obstante essas considerações, algumas outras sobre a etnografia e o trabalho de campo, assim como o papel do etnógrafo, devem ser observadas, ainda que já tenham sido ensaiadas acima.

2.3. Etnografia, pesquisadores e trabalho de campo: inquietações e avaliações

Todos sabem o que modernamente se entende por etnografia, assim como muitos já ouviram falar sobre o que os ditos pós-modernos pensam a respeito dela. Portanto, não seria num espaço como esse que uma resenha poderia ser realizada - até mesmo porque eu não teria condição para tal, e mesmo que tivesse não é esse meu objetivo. Desejaria, sobremaneira, em que pese essa observação anterior, passar em revista, muito rápida e esquematicamente, alguns pontos que considero relevantes para o que entendo por etnografia de um modo geral, e para a minha em especial - acredito que essa atitude vá facilitar a compreensão da monografia, em seus aspectos mais empíricos e esforçadamente analíticos.

Todo aspirante a antropólogo aprende desde cedo a pensar a etnografia nos moldes de Malinowski. É um verdadeiro manual ou carta de intenções; ensina-nos a como observar o quê e a maneira mais adequada de fazê-lo com vistas à pesquisa científica: devemos todos nos ater àqueles aspectos da totalidade cultural que representem o "esqueleto, a carne e o sangue" da sociedade em foco. Outro importante pesquisador - infelizmente pouquíssimo estudado - vem a completar essas diretrizes gerais. Mauss (1974) nos diz como entender determinadas "instituições totais", chamando a atenção para o complexo

jogo entre as realidades econômica, lingüística, política, cultural, etc., enfim, para aquele fenômeno a que se chama "fato social total". Como se isso não bastasse, a história, a sociologia e etnologia devem estar atentas, ensina Mauss, para o "presente e o contexto etnográficos", abstraindo daí, mediante um estudo comparativo rigoroso, as generalizações possíveis e necessárias ao entendimento do Homem. Num outro trabalho, Mauss (1993[1967]) já havia elaborado, também, seu manual: literalmente, um "manual de etnografia", cuja preocupação central é discutir e apresentar os elementos que compõem a "morfologia" e a "fisiologia social" de qualquer sociedade.

Embora esses autores já tenham sofrido uma série de críticas, ajustes, contextualizações, etc., ninguém duvida da sua inegável contribuição à etnografia moderna - e mesmo atualmente, em tempos de radicais, e às vezes ingênuas, desconstruções (seja lá o que isso signifique). O certo é que algumas orientações gerais, a nível de método etnográfico, persistem, de uma forma ou de outra. A observação participante, tão exigida por Malinowski é, ainda hoje, incontestada. E, havendo quem atualize e aprimore certas idéias, ainda não há quem supere Mauss nas suas colocações sobre o "fato social total", a "dádiva", a "teoria da reciprocidade" e tantas outras, que nos fazem pensar, de uma só vez, sobre o estatuto da antropologia, do trabalho de campo e da etnografia. Acredito, pois, que esse conjunto de orientações prevaleça, ao menos como um norte.

Entretanto, esses estudos, e outros hoje já clássicos, sucessores e credores desse conjunto de orientações, à guisa de um "realismo etnográfico", terminaram deixando de lado, como um não-problema, certos fatores cruciais para a construção e análise da pesquisa, sobretudo relações de poder, papel e presença do etnógrafo enquanto uma autoridade, modelos de escrita, etc.. Esses fatores foram de alguma forma identificados e problematizados por uma corrente de antropólogos ou meta-antropólogos que se arvoram pós-modernos. Acredito que, antes de precisar meu próprio campo do fazer etnográfico, teoricamente falando, é conveniente revisar alguns pontos elencados por esse citado grupo.

Logo de saída devo informar que sou simpático àquele tipo de etnografia que Jacobson (1991: 67-90) aponta como "organizational ethnography". O ponto de vista "organizacional" tem-se tornado central para etnografias que enfatizam os estudos de

processo social (op. cit.: 68), ponto de vista esse que é consoante com minhas pretensões. Pode-se dizer que essas etnografias se iniciaram a partir dos estudos de Raymond Firth, alcançaram sucesso com Evans-Pritchard (Os Nuer) e Edmund Leach (Political Systems of Highland Burma) e foram desenvolvidas com Fredrik Barth (Political Leadership among Swat Pathans), e todas elas, cada uma a seu modo, reputam que os princípios organizacionais refletem os ajustamentos que os indivíduos fazem quando confrontados com problemas organizacionais, momentos em que são colocados em xeque as regras e as estratégias. Tais princípios são significativos porque identificam, analisam e conceitualizam o que os povos fazem (id.ib.: 69-70). Por fim, deve-se ter em vista que esses estudos guardam estreita relação com as chamadas etnografias estruturais.

Entretanto, não obstante as excelentes contribuições trazidas por esses autores, e tantos outros, eles não se detiveram naqueles aspectos mais próprios da "escrita da etnografia" ou da "escrita da cultura". Mas outros assim procederam.

Desde fins dos anos 80 um livro vem agitando o meio antropológico, embora, é claro, o ambiente para que tal agito fosse propício viesse sendo gestado há tempos, notadamente na lingüística, nas artes e na literatura. Esse livro é "Writing Culture", e foi editado por Clifford e Marcus (1986). De um modo ou de outro os artigos dessa coletânea partem de uma crítica à noção de cultura como texto - proposta que é imputada a Clifford Geertz - chegando a temas como os da "autoridade científica e etnográfica", a "crise da representação", "recursos retóricos e fazer etnográfico", "diálogo e polifonia", entre outros. Não procederei a uma resenha de todo o livro - seria desgastante, desnecessário e contra meus propósitos, além do mais, há uma excelente resenha já publicada (Trajano Filho, 1988), para a qual me reportarei sempre que necessário - mas chamo a atenção para alguns pontos que me parecem mais relevantes.

A maioria dos antropólogos ou meta-antropólogos que se arvora pós-moderno tem Clifford Geertz como principal interlocutor. Mais que isso: foi a partir dos trabalhos desse autor, e do desenvolvimento da sua noção de "cultura como texto, que uma nova discussão surgiu no cenário norte-americano. Essa discussão, por sua vez, não deixa de ser tributária de todo um processo de mudanças mundiais, como o chamado "capitalismo tardio" e a "globalização", para não falar nos tradicionais objetos da antropologia, que, a partir da

década de 60, principalmente, começam a criar um enorme rebuliço entre algumas minorias sociais e étnicas, urbanas em sua maioria, forçando a antropologia - mas também outras disciplinas científicas - a rever algumas de suas premissas, alguns de seus postulados, bem como seu papel político na sociedade e na Academia. A neutralidade tal como pensada por Durkheim, a etnografia tal como sugerida por Malinowski e a "explicação" tal como efetuada pelos estruturalistas, caem por terra.

O fazer antropológico está em jogo. Ou seja: a etnografia está na berlinda. Ao menos é o que nos leva a crer o citado Writing Culture. É claro que nem todos os ensaístas desse livro pensam a mesma coisa; há divergências, porém, todos convergem para um ponto central: é preciso remodelar a etnografia e problematizar o etnógrafo. Nesse sentido, identifica-se uma contradição no interior da disciplina antropológica, aquela que se dá entre a autoridade científica, a prática subjetivante e a objetivante. Observa-se que o pesquisador de campo geralmente só aparece na introdução, e só nesse momento estabelece os laços entre sua pessoa e os contextos de dominação, depois some. Conclui-se, também, que não mais é possível "explicar", mas, no máximo, evocar, sugerir, dando ênfase, assim, aos aspectos intersubjetivos do fazer etnográfico; atenta-se às inúmeras possibilidades de leitura de um texto ; e, por fim, advoga-se para a etnografia uma polifonia. Pronto! Essas são as saídas que os arautos da pós-modernidade julgam salvar a etnografia das garras da dominação, da hierarquia, da objetividade tacanha e da falta de criatividade ensejadas pelo etnógrafo, moderno, diga-se de passagem. Pois bem.

Realmente os problemas foram diagnosticados. E as soluções são pertinentes. Mas acredito que se possa tecer algumas críticas mais gerais.

Quanto ao problema da ausência do antropólogo nos seus textos é bom caminhar com cuidado. Como diz Caldeira (1988: 134), a "presença do antropólogo profissional tanto no trabalho de campo quanto no texto etnográfico foi essencial", embora essa presença tenha sido via de regra ambígua, ora mostrava-se (revelando a experiência pessoal), ora escondia-se (garantindo a objetividade), essa seria a única presença "real no texto, ainda que ocultada", afinal, "apagaria as vozes, as interpretações, os enunciados daquele sobre quem fala". Ou seja: o antropólogo sempre esteve presente, embora com relativa onipresença, subsumindo as divergências e as interpretações, em prol de um modelo funcionalmente

bem integrado. E mesmo quando revelava a experiência pessoal, dificilmente havia aí um questionamento quanto à sua posição social e no contexto, ou ainda sobre as circunstâncias envolvendo a produção dos dados. Ademais, esse "revelar" geralmente não passava da introdução, ou de uns poucos momentos no decurso etnográfico. Nem sequer se tentava mesclar narração pessoal e descrição (como fizeram alguns cronistas e viajantes), e quando se tentava, resultou em prejuízo para a narração, em prol de uma suposta objetividade.

Eu, particularmente, me pergunto como, mesmo articulando narração pessoal e descrição, se superará essa contradição? Parece-me que a questão central é o tipo de orquestração levada a cabo pelo autor. Acredito que levar em consideração diferentes perspectivas, e ao mesmo tempo precisar a relação sujeito e objeto, é simplesmente se aproximar de uma realidade mais concreta e autêntica. Mas isso também não tem sentido se não representar um acréscimo ao entendimento das hipóteses, objetivos e mensagens que se pretende com uma monografia, afinal, simplesmente falar de si, reproduzir o caderno de campo e as entrevistas gravadas não garantem um resultado minimamente científico, e me pergunto de que terá valido tanto esforço. Para tanto, urge que o antropólogo reordene suas propostas e posição, mas sem perder de vista a objetividade, o que não quer dizer neutralidade, mas um relativo distanciamento crítico que garanta, ao menos, uma ruptura epistemológica. Suponho que estando atento a estas questões e precisando seu lugar no universo da pesquisa, bem como revelando as condições de geração das informações, o pesquisador pode obter algum sucesso, no sentido de trazer, ao conhecimento antropológico e ao grupo estudado, algo além de uma mera (má) reprodução, que é, também, situada e parcial.

Esse objetivo pode ser perseguido considerando-se, como recurso que soma e apoia, uma perspectiva polifônica (cf. Clifford, 1986) - a idéia é representar muitas vozes e pontos de vista, até que o autor se dilua no texto. Todavia, segundo Caldeira (op. cit.: 142), ao proceder assim, o autor perderia seu "status de sujeito cognoscente privilegiado". Aqui é bom ir por etapas e com calma.

Uma perspectiva mais propriamente polifônica e dialógica é bem vinda. Mas me indago se o objetivo é deixar de ser o "sujeito cognoscente privilegiado". Uma coisa é questionar o monologismo, a univocalidade e a onipresença do autor, outra, bem diferente,

a meu ver, é retirar-lhe uma condição que o define: o antropólogo é o sujeito privilegiado do texto, e tem de sê-lo. Afinal, não se pode, ao ser excessivamente retórico e sedutor, esquecer que é o autor, no conforto de sua poltrona ou numa cadeira muito dura, não importa, quem organiza, seleciona vozes e perspectivas, opera cortes, compara e detém outras fontes, enfim, escreve o relato. Portanto, o antropólogo não pode, por definição de objetivos e papéis, igualar-se ao nativo, mesmo que em termos de sujeitos cognoscentes.

No máximo deve-se buscar um equilíbrio de forças.

Caldeira (ib. id.: 142), por exemplo, acredita que isso é possível quando o

antropólogo reproduz o mais fielmente possível, em seus textos, a sua experiência tal e qual vivida no campo, e não tal e qual foi reelaborada depois dele. Mais uma proposta interessante, com a ressalva de que, ao reproduzir o mais "fielmente possível" a experiência etnográfica, nunca seria "tal e qual vivida no campo", afinal, qualquer recurso de obtenção de dados ou de percepção da realidade enfocada, quer sejam máquinas e equipamentos eletrônicos, quer sejam papel e caneta, quer sejam as emoções, termina operando recortes, o que torna a realidade sempre percebida parcialmente, e a etnografia seletiva por definição. Mas, ainda assim, a proposta deve ser ruminada, pelo menos como orientação geral e metodológica.

Ao falar de reprodução e escrita etnográficas, não se pode deixar de acentuar o seguinte: o que se pretende com uma etnografia? Segundo os pós-modernos, evocar, sugerir e provocar, já que não se pode mais "explicar". Particularmente eu acho que uma análise interpretativa é mais que isso, assim como acho que mesmo uma interpretação, por mais que seja provisória e parcial, é uma forma de explicar um aspecto daquela cultura enfocada.

Uma explicação que não se dá mais em termos de estabelecimento de causas e efeitos, ou de modelos bem ordenados, mas de conexões de sentido, de comparações e, sempre que possível, da explicitação dos elementos mais recorrentes e estruturais de uma dada cultura. De antemão descarto essa empresa assaz laboriosa; não faz parte de meus objetivos o estudo dessa estrutura, assim como espero poder avançar além da evocação e sugestão, reservando à provocação um espaço mais amplo. Uma provocação que se dá mais pelo estabelecimento daquelas hipóteses que arrolei e que persigo, e menos por um experimentalismo que visa tão-somente experimentar !

Ainda que, dialogando com Rabinow (1986), se possa imaginar que esses experimentos (o dos pós-modernos) inauguram possibilidades inimaginadas até então, o que por si só não garante coisa alguma. Para mim, como também para Caldeira (1988:143), toda essa discussão instaurada pelos pós-modernos, seja a crítica da representação, seja o textualismo, deveria vir acoplada às análises empreendidas por Bourdieu (1983), sobretudo aquelas que se interrogam sobre as condições e posições dos autores, instituições e universos de pesquisa, num campo epistemológico e de poder delimitados por suas regras e estratégias, datados historicamente e circunscritos socialmente. Esse campo epistemológico e de poder, ou campo científico para usarmos a expressão de Bourdieu (op. cit.), é equivalente ao campo de produção cultural, que, por seu turno, e no caso da antropologia, envolve o trabalho de campo e todo o processo de construção do discurso ou diálogo etnográfico. Isso implica dizer que a produção etnográfica como um todo é ela mesma marcada por relações de poder, não porque tal ou tal pesquisador ou objeto assim se apresentem especificamente, mas por definição.

Portanto, a meu ver, não é mudando a forma que se vai contornar os problemas da etnografia e da relação com os pesquisados. Esse problema é eminentemente político. E não parece que dispersando o autor, evocando e sugerindo (mas "tirando o corpo fora"), se teria garantido um horizonte mais equânime (parece-me que falta aos pós-modernos uma perspectiva mais propriamente sociológica). Minha monografia tenta refletir um pouco dessas inquietações, inclusive, sempre que possível, na construção dos relatos etnográficos. E não poderia ser diferente.

Apesar de não ser um indigenista strictu sensu devo dizer que começo a frequentar as reuniões da ANAI-Ba., assim, se não o sou, é mais por pouco tempo de campo e menos por interesses pessoais, morais e intelectuais, também. Mas o que isso significa de concreto ? Um compromisso duplo: com os propósitos acadêmicos e com a possibilidade de intervenção, sempre que necessária, na realidade dos povos indígenas. Um compromisso que não é excludente: e a história do PINEB e de tantos outros etnólogos que lidaram com índios assim o atesta. Digo isso porque em campo, na primeira vez que lá estive, alguns habitantes me chamaram para uma conversa e, dentre outras coisas, perguntaram-me: "o que a gente ganha com esse seu trabalho" ? Além do mais, a todo momento, seja em campo, ou ao

telefone, vai-se formando um elo, um compromisso que certamente não se esgotará após a defesa dessa monografia. Ora perguntam sobre possíveis documentos que eu tenha encontrado - eles os querem reter ! -, ora questionam o estado da pesquisa, isso quando não sondam qual minha posição em relação a certas questões, como reforma agrária, direitos do cidadão, etc.. Quanto à pergunta acima, respondi de acordo minhas opiniões acerca do fazer antropológico e consoante à postura do PINEB como um todo: - "você ganham um documento" ! É o que posso lhes dar.

Aliás, numa situação em que o antropólogo assume outros papéis que não aquele de um "observador desinteressado" ou "neutro", como, por exemplo, um possível agente de contato e diálogo para além da etnografia ou do instante do encontro, como parece ser a minha atitude (e como parece ser a expectativa deles em relação à minha pessoa e ao que eu poderia contribuir), não pode deixar de se colocar aí uma certa opção ética e política (Caldeira, op. cit.: 147) - e parece-me uma obrigação, menos etnográfica, mas também, e mais de ética apresentar nos relatos etnográficos essa relação. É o que tentarei explicitar ao longo do texto.

Colocava-se também uma outra preocupação. Qual o impacto que uma monografia (imagine se fosse um livro !) tem ou terá sobre o grupo estudado ? Como as pessoas lêem algo sobre sua identidade, seu passado, sobre especulações de sua condição étnica, dita por um estranho ? Quais as interpretações e tomadas (ou não) de posição após esse momento ? Enfim, embora eu não vá tratar dessas questões, o que creio valeria outra monografia, devo acrescentar que elas me inquietam, não a ponto de representarem um óbice ao trabalho, mas uma questão a ser contornada, ou considerada de alguma forma. O que significa dizer que de algum modo meus escritos estão circunscritos por esses compromissos e responsabilidades. Essa é uma relação de feedback, já que intervenho na realidade deles, e, de algum modo, eles na minha realidade etnográfica (mas também moral e pessoal; tenho aprendido muito com eles). Quero com isso dizer que minha monografia é fruto desse acordo e reflete esse "encontro cultural e etnográfico". O fato de ter assumido o compromisso de levar uma cópia da monografia para eles, de apresentar os resultados finais da pesquisa numa reunião, além de fornecer-lhes material, sobretudo histórico, inicialmente me preocupou: será que poderei dizer o que penso ? Será que eles vão

concordar com o que eu disse ? E se eu tiver de observar questões como caráter, personalidade ou comportamento, no intuito de melhor entender um fator, como farei, já que nem posso mudar os nomes (todos se conhecem) ? Enfim, quando comecei minha pesquisa essas foram algumas das minhas inquietações, além daquelas mais propriamente teóricas e concernentes ao fazer ou ao estilo etnográfico. Hoje acredito que essas questões estão inextricavelmente relacionadas, e aquilo que foi uma preocupação, hoje é um desafio. Quanto ao resultado deixo a cargo do leitor.

Quando digo "certos scholars" procuro chamar a atenção, como o faz Agostinho, que havia, no dito departamento, "honrosas exceções".

Esse foi o mote que ensejou, algum tempo depois, a criação de uma ONG indigenista, a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), grupo que continua organizado e atuante, passando a chamar-se, mais recentemente, Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), o que reflete uma mudança em seu arco filosófico-político de atuação, mas que guarda, ainda, sua inspiração original: apoio aos índios na Bahia e no Nordeste.

Para uma idéia da evolução acerca da identificação, estudo e distribuição desses povos índios ao longo do tempo ver, e comparar, os mapas do anexo 4.

O Toré é um ritual praticado pela maioria dos índios do Nordeste. Em suas linhas gerais consiste basicamente numa "dança" ritual, que se vale de vestimentas e objetos ritualísticos, tendo como elementos centrais a presença dos "encantados", mediante o concurso do transe, e uma bebida psicoativa, a "jurema".

Pode parecer que a ANAI-BA seja um braço político do PINEB, não se trata disso. Ela surge num momento específico da história brasileira, com o apoio de outras pessoas que não faziam parte do Programa. Sua atuação como organização política é totalmente autônoma e independente da Academia e seu compromisso é exclusivamente com a chamada causa indígena.

Embora a maioria dos autores, dentre eles Barth, tenha estudado grupos urbanos, as contribuições teóricas são totalmente compatíveis com grupos radicados na zona rural, até mesmo porque está em jogo não uma dicotomia que merece ser melhor pensada, rural/urbano, mas movimentos reivindicatórios que se utilizam de semelhantes equipamentos e ferramentas de luta: a definição de suas fronteiras sócio-culturais e políticas com vistas à superação de uma situação de dominação que se lhes foi imposta por outrem, num campo societário que lhes é perverso.

É interessante observar que essa guinada nos estudos sobre grupo étnico redimensiona a própria noção de cultura e, por conseguinte, a definição das fronteiras da antropologia.

Mais à frente terei oportunidade de tecer alguns comentários sobre a noção de comunidade, precisando-lhe

com algum rigor, e sobre o que se entende por "caboclo".

Assim procedendo, acredito que a monografia como um todo terá maior inteligibilidade, afinal, essas categorias são estratégicas.

Aliás, a discussão que permeia a noção de comunidade pode, num certo sentido, ser estendida a outras noções clássicas, que todos sabemos do que se trata, mas quase ninguém sabe precisar-lhe o conceito, e quem o faz mui dificilmente dá a palavra final, como por exemplo, sociedade. Há várias "opções" como formação social, redes sociais, redes de proximidade, etc. que mesmo não abandonando o conceito de sociedade, fazem-lhe uma crítica, forçando os cientistas sociais a um maior refinamento conceitual e heurístico.

Uma comunidade, como é o caso dos caboclos de Vale Verde, é, também, um grupo social; mais finamente, observe-se que um grupo étnico é um grupo social e, seguindo esse raciocínio, a comunidade em foco é, por seu turno, uma comunidade étnica. Veja-se como é complexo - por ser aparentemente fácil - essa questão !

Ao me referir ao "plano das comunicações" estou pensando nas considerações de Mauss (1974: 37-59), acerca da "forma e razão das trocas".

É claro que existem grupos indígenas em outras regiões, como o Extremo Sul e Sul da Bahia, que contam com uma diversidade fisio-climática mais propícia, mas igualmente sofriam e sofrem toda sorte de expropriação e esbulho, notadamente pelo regime de trabalho, muitas vezes prestação de serviços a terceiros, e acesso à sua terra. Há exceções como os Pataxó de Coroa Vermelha (Santa Cruz de Cabrália - Ba.), um núcleo indígena urbano, que vive do artesanato e do turismo. Mas, de uma forma ou de outra, nenhum grupo indígena no Nordeste possui boas condições de reprodução.

Ao falar de posse cabe uma ressalva. Na visão de mundo indígena, a terra não é uma propriedade privada, ainda que o fosse, é o trabalho incorporado que dá direitos e prerrogativas ao usuário; o tipo de organização do trabalho e de relação com a terra pode ser entendido em termos muito próximos do campesinato, embora os índios distingam, basicamente, a noção de propriedade privada da de propriedade e de uso, que é radicalmente distinta da noção capitalista.

Quando digo "nos termos aqui tratados" quero dar ênfase ao meu campo específico, haja visto o fato de existirem outros estudos sobre "caboclos", seja sobre os "candomblés de caboclo", seja sobre "caboclos na Amazônia", bem como outras evocações, como há na música brasileira, por exemplo. Meu trabalho nada tem a ver com esses.

Com isso não quero dizer que os índios do Parque Indígena do Xingu não sofram problemas, inclusive de identidade étnica, como é o caso de índios que têm acumulado bens materiais ou incorporado algum traço da cultura regional ou nacional, que são, constantemente, provocados e instados a provarem sua "condição indígena".

De modo algum estou evocando um evolucionismo grosseiro, no sentido de que esse gradiente étnico representaria necessariamente as etapas pelas quais passariam qualquer grupo que reivindicasse uma condição indígena. Esse gradiente é um tipo-ideal, na medida em que ilustra a situação, ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica, dos índios do Nordeste, pelo menos em termos de apreensão analítica e esforçadamente heurística. Se é possível pensar numa evolução processual desses movimentos, esta se dá em termos de rupturas e transformações, nunca numa ordem pré-determinada, daí porque cada caso deve ser investigado em separado, e só depois comparado e tipologizado, se possível.

Técnicas que convêm, igualmente, às diversas fontes suscitadas, como aquelas representadas por dados estatísticos, mapas, publicações técnicas e regionais, basicamente obtidas em órgãos e instâncias governamentais.

E, no caso dos mitos, podendo ser aqueles narrados ou verificados numa dança, numa pintura, numa harmonia musical.

Devo dizer que outras fontes foram também consultadas, como o testemunho fornecido pelos cronistas e viajantes, além da bibliografia tradicional obviamente.

Conforme Trajano Filho (1988: 143), sabemos que as "possibilidades de leitura de um texto são dadas pelos limites do horizonte histórico do leitor", embora a metáfora, a retórica e o humor (esse trio lingüístico da pós-modernidade) aí presentes tenham seu efeito sedutor...

3. Rumo à etnografia

Desde que resolvi mudar radicalmente o tema de minha monografia muita coisa aconteceu. Por sugestão do professor Edwin Reesink (UFBA), após uma reunião de trabalho, que contou com a presença da minha futura orientadora, Maria Rosário, decidi ir à Massarandupió. Esperava encontrar alguns "caboclos", que se diziam "caboclos-índios", nessa região, afinal, o citado professor, mais o antropólogo José Augusto Sampaio, haviam feito um primeiro contato com eles - há cerca de quinze anos !

Massarandupió fica localizada no município de Entre Rios (Ba.), região ao norte de Salvador. O acesso se dá de duas formas: através da estrada BA-099 (Estrada do Côco e Linha Verde) até Açú da Torre (Ba.), e daí em diante via carroçável; ou pela BA-093 até Entre Rios, seguindo por estrada sem asfalto até Subaúma. É uma viagem bonita, tranqüila e agradável.

Marcamos viagem para Massarandupió. Formávamos uma boa comitiva em dois automóveis: eu, Rosário, Pedro Agostinho (professor da UFBA) e Urânia (colega do

PINEB), num carro, e Edwin, Mísia (professora da UFBA) e Priscila (sobrinha de Rosário), num outro. Foi um desastre ! Minha primeira expedição à campo, tão bem amparada em recursos humanos, rendeu-me uma multa de trânsito, conversas pouco proveitosas, alguns arranhões no automóvel e a perda de seu "macaco", tudo devido a um atolamento memorável; como se isso não bastasse, não encontrei ninguém, só uma pequena pista. Voltei com lama dos pés à cabeça, alguns prejuízos, o moral baixíssimo e totalmente frustrado.

Na semana seguinte, estava eu na sala do PINEB, quando entra o professor de arqueologia (UFBA) Carlos Etchevarne. Numa conversa informal, ele me falou de seus trabalhos em Porto Seguro, e, dentre outras coisas, de uma tal "comunidade" chamada Vale Verde, ex-aldeamento missionário jesuíta, que abrigaria alguns "caboclos". Fiquei interessado, apesar da distância, e ainda aborrecido com minha primeira aventura ao campo, admiti essa nova hipótese. Essa conversa foi numa quarta-feira; na quinta-feira da semana seguinte, eu estava rumando para Porto Seguro, agora, sozinho.

Como eu estava ansiosíssimo pela viagem, e me decidi por realizá-la no dia anterior, não pude ler absolutamente nada sobre a localidade, seja em termos históricos, antropológicos, ou qualquer outro aspecto: nada. Além de algumas informações sobre o fato de tratar-se de um ex-aldeamento jesuítico, outras mais genéricas, eu levava umas poucas leituras sobre "índios do Nordeste e da Bahia", roupa e pouco dinheiro.

3.1. Salvador, Coroa Vermelha, Porto Seguro, Trancoso e Vale Verde: chegando lá

Saí de Salvador às 21:00 do dia 11 de setembro de 1997 e cheguei a Porto Seguro às 7h15' do dia seguinte: começava meu percurso. Fui recepcionado por Letícia, mestranda em arqueologia da USP, integrante da equipe de Carlos Etchevarne, e um seu amigo, Eduardo. Levaram-me de carro ao apartamento da equipe, descarreguei a bagagem e logo saímos. Procuramos por "Manduca", um funcionário da Embasa, amigo de Letícia e nativo de Vale Verde. Quando o encontramos, e após um breve "bate-papo", logo acordamos a ida a Vale Verde para o dia seguinte, no caso, sábado. O restante do dia transcorreu sem maiores novidades.

Conheci parte de Porto Seguro, notadamente a Cidade Alta, um ou outro ponto turístico, mas também uma imensa "favela" ou "bairro popular" (a classificação depende de quem fornece a informação): o "Baianão". Esse era um lado de Porto Seguro não veiculado pelos meios de comunicação.

Apesar da agradável companhia e da beleza natural da sede do município, com sua barra, o mangue, degradado mas ainda belo, suas falésias e tudo o mais que compõe um cenário praieiro, eu não me sentia à vontade. Estava ansioso, além do mais, minha cicerone viajou às 14 h. Além dela e de Manduca, eu conheci outras pessoas do IPHAN, dentre elas Cássia, sua simpática e eficiente diretora. Como não me restava muito a fazer, senão esperar pelo dia seguinte, fui a Coroa Vermelha, localizada na porção norte de Porto Seguro, porém pertencente à Santa Cruz de Cabrália (Ba): eu queria conhecer o local, sobretudo para manter contato com os índios pataxó, tradicionais artesãos residentes nesse lugar.

O trajeto para Coroa Vermelha é a coisa mais bonita que vi até então, ainda que a especulação imobiliária tenha se encarregado de ensejar, por ali, um pastiche meio híbrido: imensos casarões e hotéis fantásticos convivendo com uma paisagem desbastada. Eu não sabia, ainda, que essa era a tônica do turismo na região: um turismo predatório, sobretudo para a população nativa (ou o que resta dela), geralmente empregados do setor de serviços, bar e restaurante percebendo pouquíssimo, a julgar pelo montante financeiro que gira no local, isso sem contar outros prejuízos mais propriamente culturais, como aqueles sofridos pelos índios.

Coroa Vermelha não é muito atraente. Logo que cheguei, de ônibus, percebi o contraste entre as casas dos índios, o pequeno comércio local, e o que eu acabara de ver ao longo das praias por que passei.

Após uma rápida caminhada em torno do anel formado por barracas de artesanato e toda sorte de souvenirs, dirigi-me ao*8/ box do índio Ipê Pataxó. Ele é uma das lideranças mais expressivas da aldeia Coroa Vermelha, além de um grande articulador político fora dela também, como ficaria demonstrado em nossa breve conversa.

Aproximei-me como qualquer turista, e fui assim recebido. Depois de algumas indagações sobre preços e nomes do material à venda, disse-lhe que o conhecia de "ouvir falar". Reportei-me à professora Maria Rosário e ao professor Pedro Agostinho e, logo

após, ao antropólogo e indigenista José Augusto Sampaio, mais conhecido, especialmente nos meios indígenas, por Guga. A partir de então senti uma maior confiança, e a conversa fluiu na direção que eu desejava. Perguntei-lhe o que sabia sobre Vale Verde, não sem antes lhe dar certas informações sobre meu interesse nessa localidade (que obviamente não foram muitas, afinal, eu nem a conhecia).

Disse-me que Vale Verde "já foi um aldeamento e que a FUNAI já tentou organizar os moradores numa aldeia, mas eles não quiseram". Indagando-lhe sobre uma possível filiação étnica ou parentesco, respondeu-me: - "São nossos [dos pataxós] parentes, mas de outras tribos". Naquele momento, interpretei essa informação como parentes = índio, o que não era de todo uma falha, mas não fazia jus ao esquema que apenas se iniciava, e que mais tarde se apresentaria complexo, e de modo algum poderia (poderá) ser equacionado de forma tão resoluto e determinista. Só com o aprofundamento da pesquisa, em campo, mas também em gabinete e em arquivos, eu perceberia o terreno que agora se desenhava para mim, e que eu procurava emoldurar.

Com um pouco mais de confiança, Ipê falou-me de uma certa ocupação empreendida numa localidade denominada Santo Amaro, segundo ele, bastante próxima à Vale Verde (e realmente o é). Santo Amaro, conforme relato do meu informante, teria sido, também, um aldeamento, talvez até mais velho que o de Vale Verde, entretanto, atualmente, era uma fazenda; e o fato de ser assim caracterizada representou o principal óbice à ocupação, que resultou na retirada dos índios, sem que os mesmos tivessem ganho coisa alguma. Seriam cerca de 32 famílias pataxó "desaldeadas", para usar a expressão de Ipê, e que agora residiam na periferia de Arraial d'Ajuda, em condições de extrema carência material.

É claro que, ao tomar nota dessas informações, eu não sabia de sua serventia, pois, afinal, eu não sabia o que me aguardava. E de fato essa conversa com Ipê ser-me-ia útil. O mais interessante é que, no início de uma pesquisa, qualquer notícia pode ser valiosa, e a posteriori é que lhe vamos atribuir uma pertinência, ou não, na organização de nosso pensamento. Porém, ao conversar com Ipê, percebi que ele me sondava, e que sua experiência como liderança indígena lhe facultava maiores informações, e, portanto, poderia eu estar sendo, de alguma forma, mais observado que observador. Em Vale Verde

eu teria uma nitidez maior quanto a essa questão, que se tornará uma tônica desse trabalho, embora de forma melhor definida, isto é, não se trata simplesmente de relações temporárias de confiança, mas de um processo mútuo de sedução e de trocas, resultando num contrato com cláusulas explícitas e subliminares.

Comprei um bajaú (porta-flechas) e um iraquarepira (conjunto contendo bajaú, lança e arco) no box vizinho ao de Ipê, que pertencia ao índio Curió, seu filho. Depois fui-me embora. Cheguei de volta à Porto Seguro em torno das 17:00, após uma viagem, de ônibus coletivo, de cerca de 15 a 20 minutos. Ao chegar no apartamento de Letícia senti-me um pouco sozinho e angustiado, além de estar na total dependência de Manduca, para que este me levasse a Vale Verde, o que apenas aumentava minha ansiedade. Telefonei para algumas pessoas e dormi cedo.

No dia seguinte, levantei às 6h30' aproximadamente, e aguardei Manduca. Ele não veio no horário combinado, às 7 h, e, pelo menos até às 8h15', também não. Chateado, saí da toca e rumei para a balsa, com o objetivo de conhecer Trancoso.

Fui logo para Trancoso. Um microônibus, sujo e velho, com algumas janelas emperradas aumentando o calor interno, partiu às 8h45' aproximadamente. A estrada é muito esburacada, e piora depois de Arraial d'Ajuda. Cheguei por volta de 9h45', e não sabia o que fazer.

Como todo e qualquer turista fui ao mirante, passando, evidentemente, pelo chamado "quadrado". Trancoso foi, portanto, o primeiro local onde vi o traçado típico de missões jesuíticas, que, diga-se de passagem, não obstante intervenções de todo tipo em seu conjunto arquitetônico, mantinha muito do padrão colonial predominante nos séculos XVIII e XIX, ao menos nas fachadas de suas pequenas casas, afinal, apesar de tudo, era uma área tombada pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Arquitetônico Nacional), como aliás o é todo o município de Porto Seguro. Tem uma vista deslumbrante, uma igreja imponente e ares agradáveis. Mas nada disso diminuía minha ansiedade e minha frustração pelo encontro que não aconteceu.

Aquela hora eu deveria estar em Vale Verde. Mas depois que entabulei as primeiras conversas, após uma pausa para um tédio juvenil, e um poema infantil, percebi que talvez não fosse acaso estar ali. Imediatamente, redobrado o otimismo, e um tanto candidamente, lembrei-me de uma personagem de Voltaire: - "Tudo está pelo melhor dos mundos" !

(Embora eu não entendesse o por quê...)

Sentei à mesa do Restaurante da Nilda. Sem conhecer a interlocutora com quem eu iniciava um "bate-papo", a própria Nilda, fiz a clássica pergunta, tão original quanto chata (para quem responde, principalmente), embora eficaz: - "A senhora sabe a história do lugar" ? Ela, em sendo nativa e "parente de todo mundo", não sabia contar nada, conforme me afirmou contundentemente. Isso me entristeceu; mal sabia eu que essa esquiva, ou relutância inicial, me perseguiria por todo o trabalho de campo, além do mais, ao menos em etnologia indígena no Nordeste brasileiro, "nada" pode significar alguma coisa, às vezes até muita coisa... Como se isso não bastasse, "ser parente de todo mundo", expressão nativa igualmente comum a grupos campesinos e indígenas, indica não apenas uma "comunidade" relativamente fechada, pequena e talvez endogâmica, mas laços e categorias de parentesco tanto reais quanto simbólicas, que avançam, às vezes, as fronteiras geográficas definidas cartográfica e administrativamente, para alcançar zonas de pertencimento identitário e pan-identitário.

Fiz a segunda pergunta do manual "como fazer um antropólogo em três lições": - "E sobre os índios, vocês [agora já eram três pessoas] sabem alguma coisa sobre os índios" ? "Nada; tem uns guias turísticos que falam da invasão de uns índios aqui, antigamente, devem ser os de Caraíva [distrito de Porto Seguro, a 6 km de Barra Velha, aldeia Pataxó; v. mapa em anexo]; fora isso só um caixão com ossos que acharam na igreja, embaixo do piso; tinha os cabelos compridos". Não correspondeu às minhas expectativas. Deixei o grupo e fui ao posto telefônico, tentar contato com Vale Verde: nova frustração. De repente, avistei quatro crianças, três delas pareciam ter entre 4 e 5 anos, e uma, cerca de 8 anos. Elas correspondiam, fenotipicamente falando, à representação de "cara de índio" que se cultiva no imaginário nacional, além do mais, pareciam-se com outras que vi em Coroa Vermelha: tinham pele escura, olhos repuxados e cabelos lisos. Andavam apressadas. Eu as segui.

Apesar de ficar receoso por ser confundido com "um homem seguindo crianças", quanto aos objetivos da empreitada, fui atrás delas. Iam em direção oposta ao "quadrado". Não as perdi de vista um só minuto, e me distraí apenas quando fui interrompido por um funcionário da Embasa, que me comunicou que Manduca não me encontrou em casa. Desconversei rapidamente, despedi-me de forma meio abrupta e segui adiante. As crianças

entraram numa rua conhecida por "rua da invasão". Eu acabava de conhecer outra

Trancoso: a da "invasão", uma pequena mas significativa e próspera "favela".

As crianças entraram numa casa de blocos à vista; não pude abordá-las. Fiquei parado no meio da rua pensando numa maneira de chegar aos seus pais ou responsáveis.

Nesse momento, vejo, próximo a mim, um sujeito aparentando uns quarenta anos, moreno, olhos miúdos, sem camisa, de calça jeans, com sandálias "japonesas", estatura mediana e com uma escova de dentes enfiada no bolso traseiro, aparentando, às 11 horas e pouco, uma cara de sono de meter medo. Seria um "caboclo" ?

Não sei bem em que parte da nossa conversa, mas numa dada hora ele me disse: - "Sou parente de índio; sou caboclo". Dessa vez o manual funcionou como eu queria.

Edson, como ele se chama, já morou no "quadrado", assim como diversos outros parentes e amigos, muitos dos quais, caboclos como ele, também moraram, e agora estão na "favela".

"Mas ainda tem uns por lá, ainda", disse-me sem muita pressa e de forma jovial.

Entretanto, continuava Edson: "... eu tenho uns parente em Caraíva, que morava no

quadrado, e agora tá lá, são da aldeia de Caraíva; meu tio, Zé Corró, é dono dos índio de

lá". Aproveitei o embalo e fiz a primeira pergunta do manual: - "Você sabe a história do

lugar, de Trancoso" ? Não, não sabia; mas "seo" Joaquim, "velho com muitas história", e

seu tio Manuel, também velho, sabiam. Essa resposta era mais uma das muitas que se

repetiriam em Vale Verde, bem como se repetem em outras localidades e situações

similares.

Edson mantém algum contato com os parentes de Caraíva, especialmente por

ocasião de jogos de futebol e festas: - "Tem que manter as relações, né ? Parente é

parente" ! E por falar em parente, perguntei ao informante sobre um possível parentesco

com os pataxó. "Não, é outro [parente], é de Caraíva". Interessante essa afirmativa,

notadamente agora - sob um ventilador de teto e apreciando uma fina chuva de verão -,

após o campo, quando soube, em Barra Velha (dezembro de 1997), que o tal Zé Corró

seria, talvez, um cacique ou liderança indígena pataxó, e o mesmo, segundo Edson, seria

seu tio.

O mais interessante dessas informações, é que elas nos fazem redobrar a atenção

para as categorias de parentesco e para as construções étnico-identitárias. Porém, mais que

isso, e para além de afirmações categóricas e definitivas, mas hipóteses de trabalho, é possível vislumbrar um campo caboclo-índio - entendendo campo na acepção de Bourdieu (1977). Ou seja, aos poucos começava a delinear-se uma espécie de caleidoscópio, formado pelos lugares que, provavelmente, abrigariam descendentes indígenas, chamados "caboclos", e índios. Nesta porção do Extremo-Sul da Bahia - da bacia do rio João de Tiba à do rio do Prado (ou Jucurucu), chegando, talvez às proximidades do Mucuri - é quase um lugar-comum a presença de índios e "caboclos", o que significa dizer que há uma intensa comunicação informal entre eles e os não-índios (ou não-"caboclos", se assim preferirem).

Nesse sentido, entender um grupo étnico qualquer, nessa região pelo menos, do ponto de vista antropológico, é proceder a um recorte, obviamente; mas é, também, deixando de lado outros grupos, ter uma visão parcializada desse campo de comunicação, que é interétnico e societário. Assim, antes mesmo de conhecer os "caboclos de Vale Verde", tive contato com os de Trancoso, além de obter, com eles, esparsas notícias até o momento sem muito sentido. Foi assim que, após a conversa com Edson, dirigi-me ao "quadrado" de Trancoso e conversei com dois rapazes.

Quando disse o teor da conversa com o tal Edson, os rapazes ficaram meio surpresos, mas não demonstraram interesse. Entretanto, quando falei que talvez houvesse "caboclos" aqui no "quadrado", um deles, apontando para o outro, falou: - "Esse aqui mesmo é" ! "Não sou nada", disse o outro, em tom alegre, que na verdade transmitia uma negativa como se alguém o tivesse elogiado, e ele, ao negar, colhesse os frutos, transparecendo uma certa modéstia; era quase isso. O mais interessante nesta historieta é que o rapaz que negou ser "caboclo" é filho de Nilda, aquela senhora que havia dito ser nativa e "parente de todo mundo" !

Imediatamente lembrei que, quando com ela conversei, me esqueci de fazer a terceira pergunta do manual (geralmente feita após a frustração com as duas anteriores): e tem "caboclos" aqui ? Quando a fiz para os jovens, a resposta foi unânime: - "Ah, caboco tem uns por aí, mas é pouco". O restante do "papo" transcorreu sem grandes novidades. Fui-me embora à tarde.

*

Pode parecer estranho ao leitor mais apressado tantas páginas com pouca informação. Ademais, pode também parecer que reproduzo meu caderno de campo, e que,

assim, o restante das linhas será enfadonho. Bom, será um pouco monótono mesmo, sinto muito. Quanto às informações, devo chamar a atenção para uma coisa. Optei por demonstrar como se foi formando e tomando corpo a monografia, bem como as idéias gerais que a definem e a sustentam. Procedi a uma seleção de dados que levasse em conta esses aspectos, mas o fator principal é de ordem teórica e metodológica, como já apontei nos capítulos antecedentes. Ademais, algumas das minhas questões e dúvidas, assim como certas hipóteses, começaram a surgir, embrionariamente, a partir dessa viagem à Trancoso, haja vista inúmeras recorrências ao nível do discurso nativo e da narrativa simbólica, que terminam por caracterizar aquilo que denominei, provisoriamente, de campo caboclo-índio. Ver-se-á, adiante, que expressões aparentemente simples e prosaicas como "todo mundo é parente", ou, "tem uns caboco por aqui ainda", ensejam e orientam desdobramentos que, no meu caso, chegam a ultrapassar os limites de uma primeira monografia de final de curso; e essas expressões não são específicas do sul da Bahia, mas verificadas na maioria - quiçá na totalidade - das localidades que abriga índios, "caboclos", camponeses, como no sertão do estado, por exemplo.

Já em Porto Seguro, telefonei para Vale Verde e contatei Romenil, presidente da Cooperativa local, conforme indicação de Manduca, que não apareceu hora alguma.

Amanhã, dia 14 de setembro, eu iria sozinho a Vale Verde.

E fui. Saí do apartamento às 5h42' da matina, e peguei a balsa que zarpou exatamente às 6h15'. A travessia é belíssima. Era uma manhã encoberta por uma tênue neblina que insistia em dissipar-se aos poucos, como que posasse para uma sucessão de fotos e, num rasgo de vaidade, lutava com o nascer do sol para ver quem seria mais admirado. A água do rio Buranhém estava calma, acordando de uma sonolência noturna, apenas para manter-se ainda mais doce e serena. O mangue, embora degradado, continuava a justificar-se enquanto beleza estuarina, e as embarcações, igualmente deterioradas em sua maioria, repousavam atoladas na lama escura e relativamente fétida das margens, ao tempo que serviam ao descanso dos poucos pássaros que contrastavam com urubus que, por sua vez, sombreavam, vez por outra, esse cenário matutino. Era outra Porto Seguro.

Havia poucas pessoas na embarcação; zarpamos logo. Cheguei à praia do Apaga-Fogo, um tanto inebriado, desejando estar acompanhado de uma pessoa que tornaria ainda

mais bela a travessia, e preencheria um lugar, nas minhas aventuras e no meu coração, que jamais seria usurpado por outrem, ou pelo mais rico dos trabalhos antropológicos de campo; um lugar que, a bem da verdade, não estava vago, mas que, uma vez alugado, sofria a ausência de seu verdadeiro dono. Foram pouco menos de 15 minutos de travessia.

Há duas formas de chegar à Vale Verde. Uma é partindo de Porto Seguro, tomando-se a balsa, em seguida um ônibus até Trancoso ou Arraial d'Ajuda (para Arraial há Kombi); nesse percurso há dois horários, pela manhã o ônibus sai de Trancoso às 6h20' e passa em Arraial às 7 horas, aproximadamente (no meu caso era melhor ir para Arraial e de lá para o meu destino), e pela tarde, às 14 h e 15 h respectivamente, para o mesmo trajeto. De Arraial para Vale Verde são gastos cerca de 50' ou 60'. Outra maneira de chegar à Vale Verde é via Eunápolis, com ônibus saindo às 7 h e 14 h, perfazendo mais ou menos 1 hora até lá. Apenas uma vez utilizei este último acesso.

Como disse, a viagem de Arraial à Vale Verde dura cerca de 50' a 60'. A estrada é de leito natural carroçável, esburacada, sinuosa em boa parte do trecho, com aclives/declives íngremes em sua maioria e, com as chuvas, torna-se perigosa, ora forçando o ônibus à baldeação, ora impedindo qualquer acesso em carros de passeio, ou pelo menos tornando-lhe perigosa a travessia. Apesar disso, quando saí de Arraial - deixando para trás um local desordenado, sujo, com uma imensa poluição sonora à noite, e visual diariamente, com a periferia iniciando uma favela que se esparrama por pequenas depressões de fundo irregular - e após a bifurcação Trancoso - Vale Verde, fiquei animado com a paisagem.

Há remanescentes de Mata Atlântica e, próximo à Vale Verde, imensos vales de fundo chato, cortados pelo rio Buranhém e riscados por mata ciliar, além disso, existem vários pequenos córregos, alguns navegáveis em canoa, e, na sua grande maioria, tabuleiros verdíssimos. Minha animação só não foi maior porque as zonas de pasto cresciam assustadoramente em direção à Vale Verde, e, mesmo no início do percurso, já havia desmatamentos e "lixões", que cresciam ainda com maior ímpeto: é uma pena.

No ônibus todos pareciam estar muito contentes, parecia uma festa; havia músicos que retornavam para Eunápolis, após uma apresentação num clube de Arraial, burilando uma percussão; dois hippies flautistas; e muita gente conversando. Eu estava muito alegre,

e fiquei revezando entre olhar pela janela e ver as pessoas, mas atento à audição dessa

pequena fuzarca. Cheguei à Vale Verde sentindo-me "leve", contente, distraído, e com

pouca ansiedade, embora com muita expectativa: o que me aguardava ?

Ao descer do ônibus vi uma pessoa que me olhava; eu tomei a iniciativa: - "Você é Romenil" ? Não, era o seu irmão Lorildo, de agora em diante simplesmente Loló. Sujeito

baixo, cerca de 1,65 m, de pele morena do sol, cabelos curtos cacheados, despenteados

(quase sempre), com um tórax relativamente protuberante, que seguia a harmonia de um

corpo talhado na lida rural; bastante simpático, sorridente e brincalhão, mas também muito

"cismado", como o próprio me disse por diversas vezes: - "Caboco é assim, né, cismado" ?

Fui recebido no meio da rua, e a julgar pelas vestimentas de Loló - sem camisa, descalço,

com uma calça jeans surrada - eu deveria proceder sem muitas cerimônias... Logo adiante

conheci Romenil, que se tornará uma das personagens centrais dessa monografia.

Ele é fisicamente parecido com o irmão, um pouco menor e com os cabelos mais

para crespos, porém. É falante e perspicaz. Eu já sabia que ele é o presidente da

Cooperativa, secretário na Associação de Moradores e Amigos de Vale Verde, dirigente da

igreja católica e mantenedor periódico de contato com autoridades políticas. Após as

apresentações de praxe, ele se encarregou de colocar-me a par do que ele achava

interessante que eu soubesse; falou-me, pois, de uma série de articulações que vinha

mantendo com profissionais liberais, com o SEBRAE, com o secretário de agricultura

municipal, etc.; segundo ele, estava buscando a melhoria para Vale Verde, o que ele

chamava, em síntese, de "levantar Vale Verde". O que mais me chamou a atenção nesse

primeiro encontro foi a maneira frenética com que ele me relatava tais fatos, como se eu

necessitasse saber de tudo aquilo, como se eu fosse seu próximo parceiro... Ademais, a

maioria dos grupos indígenas emergentes, quer da Bahia, quer do Nordeste, utiliza-se de

uma categoria nativa - "levantar a aldeia" - quando do início de seu diálogo político em

prol de uma indianidade iminente.

Mas as semelhanças não ficariam por aí, bem como algumas diferenças.

A partir desse momento fiquei só, pois Romenil e Loló foram tomar café. Sentei-me

no banco da praça e a admirei, nem tanto para fazer uma análise desse "quadrado", mas um

pouco por falta do que fazer e por uma leve angústia. O "quadrado" de Vale Verde, como

os nativos se referem à praça central de sua "comunidade", tem cerca de 120 x 45 m, e o traçado é fundamentalmente o mesmo do padrão jesuítico - um retângulo com casas ao redor, com uma igreja na extremidade. A capela de Vale Verde mudou de posição, de uma cabeceira para outra, conforme tradição oral, e tem uma "arquitetura menor, de valor principalmente ambiental [eu diria sentimental também]: urbanística e volumetricamente importante. Programa constituído por nave, capela-mor e sacristia. Telhados de duas águas, em níveis diferentes, recobrem a capela. Frontispício do tipo empena, branco, com janelas azuis, vazado por uma porta central com verga abaulada e dois vãos sineiros ao nível do coro [só existe um sino]. O interior é simples, telha-vã, com piso cimentado, pequeno coro em madeira [que suporta, no máximo, duas pessoas, pois está corroído] e altares modestos. O arco cruzeiro ruiu parcialmente [em dois meses, outubro e novembro, piorou bastante]" (cf. avaliação do IPHAN, 1985).

Apesar dessa correta avaliação do IPHAN, no que se refere à datação da mesma, realizada pela equipe do órgão via referência bibliográfica, a informação é por demais imprecisa. Avaliaram que essa igreja é "posterior a 1803, embora mantenha características tipológicas do XVII", o que não é errado, porém, bastou conversar com nativos com cerca de 60 e 70 anos para obter uma datação menos imprecisa: "eu cheguei a ver construindo o final dessa igreja, era mais ou menos 1930 ou 1940". Quanto às características arquitetônicas eu não teria muito a dizer, mas sobre a data; bem, o depoimento acima é ilustrativo.

As casas que circundam o "quadrado", cerca de quarenta e poucas, têm, em média, 3,5m de frente x 15 a 25m de comprimento (incluindo quintal), com baixo pé-direito, e variada época de construção ou reforma; algumas mantêm-se mais próximas às construções que se convencionou chamar "típicas" do século XIX, outras, já reformadas, guardam pouca ou nenhuma lembrança desse "padrão". São coloridas, o que dá ao "quadrado" um aspecto alegre e descontraído, suas janelas ficam quase sempre abertas, bem como suas portas que, mesmo fechadas, quase nunca estão trancadas; o interessante é que a maioria das casas é vazada por uma porta principal que, quando aberta, dá acesso direto a um corredor e à cozinha, muitas vezes permitindo que sejam vistos os quintais, além disso, por

ocasião da "festa do mastro" (São Sebastião, principalmente), a vara que sustentará a bandeira pode adentrar quase totalmente pela casa, já que da porta-da-rua pode-se ir ao quintal. Vale notar que o mesmo ocorre em Trancoso com a maioria das casas, na festa para o mesmo santo católico; e em ambas as localidades acredita-se que essa "tradição é antiga, dos índios" (voltarei a isso mais adiante).

Para completar o "quadrado", restam o Posto de Saúde, a nordeste, a escola primária, a nor-noroeste, o Posto Telefônico e a sede da Associação, a noroeste, e entre esses dois últimos os fundos do cemitério. A igreja está a norte, com a frente para sudoeste, mais ou menos. No "quadrado" há cerca de oito árvores bastante frondosas e algumas frutíferas, como o jambeiro (conhecida por lá como "pé de eugênia"), por exemplo. O terreiro é gramado, pouco irregular e atabuleirado, cercado por piquetes de madeira de cerca de 50 cm, sete bancos de concreto e dois de madeira, várias luminárias (sem contar os postes da rua) e ruas de superfície natural, de terra, pois. Além do "quadrado", Vale Verde conta com mais duas ou três ruas (vai depender do que se entende por rua, emicamente) e três roças: a do Engenho Velho, a do Rosário e a da Cruz Velha (começa a surgir a da Nova Esperança) que, são, às vezes, chamadas de "bairro", como é o caso do Rosário.

Mas para melhor entender a região em que se insere Vale Verde, do ponto de vista geo-morfo-climático e ecológico, devo ampliar o espectro, reportando-me a algumas observações mais propriamente técnicas. Devo salientar, entretanto, que essa descrição geo-ambiental que se segue não tem apenas a "função" de ilustrar a monografia, como um apêndice desgarrado, mas faz parte de uma concepção etnográfica particular, na medida em que se reporta ao entendimento da realidade antrópica como parte de um sistema mais abrangente, e permitirá, também, entender diversas outras questões que se colocarão no decorrer da etnografia propriamente dita (a parte humana, se assim preferirem).

3.2. Considerações geo-ambientais

3.2.1. Meio Físico

A região em foco pode ser classificada, sob diferentes pontos de vista, de duas formas básicas: Extremo-Sul, correspondendo mais a uma classificação econômica, e, Sul,

seguindo uma orientação político-administrativa mais ampla, já que, por Região Sul da Bahia, subentende-se as regiões econômicas do Extremo-Sul e do Sul propriamente dito. O município de Porto Seguro está inserido nestes dois segmentos classificatórios, tem dois distritos, Vale Verde e Caraíva, mais a sede, e algumas localidades conhecidas, como Trancoso, Taípe e Arraial d'Ajuda, por exemplo. O município de Porto Seguro está situado na latitude 16º 27' S; longitude 39º 03' W; e altitude 4 m.

A geologia predominante nesta região, e mais especificamente em Porto Seguro, é constituída por Formações do tipo Barreiras, que englobam coberturas cenozóicas e cretácicas, de idade Terciária, além de sedimentos do Quaternário. A oeste, avançando para o interior além-Vale Verde, em direção aos limites de Minas Gerais, há a presença de rochas de idade Proterozóica Média (cf. mapa geológico, anexo 2). Por Formações Barreiras, deve-se entender os sedimentos continentais costeiros, que, por sua vez, formam extensos tabuleiros, bastante comuns na região, em especial Vale Verde (fundo escavado do vale), que são invariavelmente cortados por falésias. São constituídos litologicamente por argilas arenosas, arenitos argilosos e areias conglomeráticas, com grãos de quartzo anguloso e argilas parcialmente endurecidas, é o que freqüentemente se observa no tabuleiro próximo a Vale Verde, terreno arenítico oscilante, e na estrada que lhe dá acesso, solo amarelado latossólico endurecido. As áreas próximas aos rios normalmente têm uma declividade acentuada, acarretando, com as fortes chuvas, um depósito de sedimentos.

No que se refere ao potencial hidrogeológico, Formações desse tipo são consideradas boas, pois se baseiam sobretudo na litologia, solos, relevo e vegetação; daí porque a proeminência do sistema aquífero em Vale Verde, localidade bastante favorecida neste aspecto (apesar de uma intensa deterioração). Conforme Martin et al (1980), os sedimentos quaternários ocorrem nas zonas baixas que ficam à margem do rio Buranhém, ficando caracterizado como Haloceno Flaviolagunar. Esses sedimentos flaviolagunares são depósitos fluviais misturados a antigas lagunas e mangues, sendo muito ricos em matéria orgânica.

E são os mangues e pântanos (chamados de "brejos" pelos nativos), mais na porção leste da área em estudo, que ocorrem na desembocadura do citado rio, como pode ser verificado no porto onde ficam as balsas de transporte, já próximo à barra em Porto Seguro.

O mangue e os pântanos, juntamente com pequenos cordões fluviais navegáveis, são importantes na economia valeverdense (e o foram ainda mais nos tempos "antigos"), quer para o transporte, quer para a dieta alimentar.

A respeito da geomorfologia observa-se, ao longo do rio Buranhém, uma área plana, com declividades inferiores a 5%, resultante de acumulação fluvial, sujeita a inundações constantes, a julgar pela alta taxa de pluviosidade e os acentuados declives provenientes dos platôs, próprios de vales bem escavados. Vale largo e profundo, constituindo-se uma espécie de planície aluvial. Num conjunto intermediário de unidades morfoclimáticas, verifica-se uma mancha de tabuleiros e planaltos costeiros, estando Vale Verde, nitidamente, em uma área de Tabuleiros Costeiros.

O relevo desta área corresponde a restos de coberturas semi-conservadas, ou seja, "interflúvios tabulares convexos ligeiramente abaulados (...) e encostas geralmente convexas [apresentando] declividades em torno de 11 % com índices mais fortes em torno de 25 %" (TECSAN, s/d).

O rio Buranhém compõe a rede de drenagem da área aqui enfocada. É um rio de baixo curso, possuindo uma série de pequenos riachos, caracterizando um padrão paralelo/sub-paralelo a assimétrico, recebendo pouca ou nenhuma contribuição de outros rios. Esse rio esculpe terraços e várzeas, formando pequenos cursos d'água com baixo gradiente, o que, associado ao lençol freático raso e à proximidade do mar, favorece o alagamento em suas áreas marginais (o que se modificou bastante com a intervenção governamental levada a cabo entre as décadas de setenta e oitenta deste século, devido a uma drenagem mal planejada, que desconsiderou por completo a relação dos nativos de Vale Verde com os sistemas aquífero e ecológico de um modo geral). Pertence, o rio Buranhém, à Bacia Hidrográfica do Extremo-Sul, juntamente com o dos Frades e o Caraíva.

O Buranhém corre no sentido noroeste > sudeste, nasce no estado de Minas Gerais, próximo à fronteira com a Bahia, na localidade de Buranhém, e deságua na cidade de Porto Seguro. É um rio de porte médio. O lençol freático da região possui profundidade entre 0 e 30 m, formando nascentes que abastecem esta bacia hidrográfica, e geram alguns afluentes, dentre os quais, Itu, Sertanejo, Onça e Pinheiro. Seu curso total é de 148 km, sendo que 128 km no estado da Bahia. Tem uma vazão de 25,70 m³/s, contando com uma região estuarina

e sua vegetação típica de mangue (*Rizophora mangle* L), de porte arbustivo e arbóreo, nas imediações do Atlântico.

A bacia desse rio possui área total de 2.690 km² e está compreendida entre os paralelos 16º 13' e 16º 41' S, e os meridianos 39º 2' e 40º 8' W. Esse rio apresenta vale largo, profundo e com talvegue chato, preenchido por aluviões areno-argilosos. A cobertura vegetal típica da bacia do Buranhém é a pastagem, resultado de um processo histórico-econômico de desmatamento e substituição da cultura do cacau, além de poucas manchas do tipo Mesófila, e uma vegetação secundária de Capoeira, que sustenta, ao longo de seu curso, diversos ecossistemas frágeis. É navegável por pequenas embarcações do tipo canoa, desde sua nascente à foz.

No que se refere aos solos, pode-se afirmar que em quase todo o Extremo-Sul predominam os do tipo com horizonte B Latossólico, especialmente latossol vermelho escuro eutrófico e latossol vermelho amarelo, ambos médios. A área caracteriza-se, em termos pedológicos, pelas seguintes classes de solos: latossolo amarelo álico; cambissolo eutrófico; e glei álico e distrófico (cf. mapa pedológico no anexo 2). Na área que me interessa mais particularmente, a predominância é do latossolo amarelo álico. São solos minerais, geralmente profundos a muito profundos, não hidromórficos, acentuadamente drenados, com boa a média permeabilidade à água e ao ar, e muito porosos. Desenvolvem-se justamente devido aos sedimentos da Formação Barreiras e são mais coesos que os demais solos citados, apresentam baixo teor de ferro (menos de 5%), e são próprios de tabuleiros costeiros, correspondendo aos topos aplainados dos baixos platôs, onde geralmente ficam as pastagens.

Na região de Porto Seguro encontram-se duas a quatro faixas quanto à tipologia climática. A que mais nos interessa, porém, é aquela caracterizada por temperaturas médias elevadas e altos índices pluviométricos (embora, ao se observar cartas mais antigas, seja nítida a diminuição do índice pluviométrico, bem como da cobertura vegetal, uma implicando na outra, para gerar a face climática atual). De acordo com a classificação de Koppen, registra-se o clima do tipo Af, típico de florestas tropicais, quente e úmido, com temperaturas médias anuais variando entre 21,5 oC e 24,5 oC (este ano, com o efeito do El Niño, o calor foi assustador).

As chuvas abundam, registrando-se, no máximo, um mês seco, devido sobretudo às

precipitações, que são superiores a 1.000 mm anuais, estimuladas pela influência de ventos úmidos do litoral, preenchidos por uma Frente Polar Atlântica (FPA) e por Instabilidades Tropicais, originadas pelo choque entre massas de ar tropicais e polares. Ainda assim, a pluviosidade é maior no litoral. Na região enfocada as isoetas variam de 1.800 a 1.700 mm/ano, concentrando as chuvas entre outubro e dezembro. Os ventos predominantes vêm de leste e sudeste, com regime dominado pelo Anticiclone Semifixo do Atlântico Sul e influenciado pela FPA, com velocidade média anual de 2 m/s. A temperatura média anual está em torno de 24 oC, com pequenas variações; junho é o mês mais frio e fevereiro o mais quente. A umidade relativa do ar apresenta uma média anual de 83,2 %.

3.2.2. Meio Biótico

Neste ponto, apresentarei rapidamente alguns dos principais ecossistemas terrestres, bem como expressões que conformam a cobertura vegetal.

A área em que se encontra Vale Verde pode ser classificada como Região

Fitoecológica da Floresta Ombrófila, com a presença de ecossistemas associados e agroecossistemas. Por Região Fitoecológica entende-se

“um espaço definido por uma florística de gêneros típicos e de formas biológicas características que se repetem dentro de um mesmo clima, podendo ocorrer em terrenos de geologia e geomorfologia variados (...). Já as Áreas de Vegetação, não se enquadrando sob tal conceito (fitogeográfico), apresentam um amplo sentido, uma vez que decorrem exclusivamente de correlações ecológicas ou eco-edáficas (...)” (TECSAN, s/d: 64).

No nosso caso em questão, a região da Floresta Ombrófila destaca-se devido ao clima ombrotérmico, que indica acentuada relação entre unidade e temperatura, regimes de alta pluviosidade (maior ou igual a 1700 mm), sem períodos secos (ou com poucos), temperatura relativamente constante, ou com oscilação entre 22 e 25 oC, e grande presença de energia fotossintetizadora. Constitui-se como um significativo bioma florestal, também conhecido como Mata Atlântica, associado a outros importantes ecossistemas (ou áreas de vegetação), como as restingas e os manguezais. Como é sabido por todos, essa região é das mais devastadas em todo o país, restando muito pouco da cobertura arbórea típica, até hoje utilizada na indústria madeireira, principalmente.

Essas áreas são controladas pelo IBAMA e têm um potencial de 200 m³/ha de

volume total, com frequência próxima a 300 indivíduos/ha. Não obstante essa taxa, e considerando o DAP ou CAP explorável (diâmetro ou circunferência à altura do peito), tal volume baixa para a ordem de 30 m³/ha com frequência na ordem de 15 indivíduos/ha. São várias as espécies encontradas: acá (*Lucuma torta* ou *Eclinusa* sp), bicuíba (*Viola gardneri*), imbiruçu (*Bombax macrophyllum*), massaranduba ou parajú (*Manilkara* sp), pindaíba (*Xylopia* sp), dentre outras. Essas áreas ainda guardam alguma relação com o ecossistema original, se bem que com características reduzidíssimas.

Atualmente as matas são mais baixas, com árvores mais finas e reduzidas em número, embora com maior presença de indivíduos - o que gera toda sorte de problemas ecológico-econômicos. Não se registra mais a presença maciça daquelas árvores de interesse econômico, e a atual exploração se concentra em torno de uma baixa densidade de cobertura, já que esta é a feição característica na região: formações com média e baixa densidade de cobertura, associadas a matas encapoeiradas. São sobretudo matas mais baixas. Em sua florística ainda é possível perceber algumas espécies importantes, como o aderno (*Astronium communa*), a biriba (*Eschweilera speciosa*), a juerana (*Parkia* sp), dentre outras.

Estão presentes, também, mas cada vez em menor número, as Matas de Cacau, que traduzem o processo de antropia mais especulativo, e são também conhecidas como Matas Cabrucadas. Outras formações observadas, ainda que não se constituam um "tipo vegetacional dentro da Floresta Ombrófila" (TECSAN, s/d: 70), são as Matas de Galeria e a Restinga Arbórea.

As Matas de Galeria, ou vegetações ciliares, estão presentes nas margens dos córregos e afluentes, e têm relativa importância ambiental justamente por serem, em sua maioria, remanescentes de Ombrófila, assim destacadas devido ao intenso desbaste. A Restinga Arbórea está mais próxima ao litoral, fugindo, portanto, ao espaço mais diretamente relacionado com a população de Vale Verde; compõe-se de solos lixiviados, arenosos (quartzosos), como se observa no caminho para Trancoso.

Restaria observar os mangues, dos quais já pude tratar um pouco acima, e as áreas alagadiças. O mangue tem uma estrutura bastante homogênea, tanto fisionômica quanto floristicamente, predominando a espécie mangue vermelho, cujo aspecto é de um emaranhado arbustivo. As áreas alagadiças ocorrem devido às depressões (planícies

aluviais) junto ao rio Buranhém, ao longo de todo o Vale Verde. Revestem-se de uma vegetação herbáceo-graminóide, e são, por isso mesmo, mais utilizadas para agricultura (especialmente sequeiro) e pastagem. Aliás, é justamente pastagem o que mais se nota nos arredores de Vale Verde, com predominância do capim tipo Brachiaria (Brachiaria decumbens e Brachiaria humidicola), geralmente associadas aos plantios de côco (Cocos nucifera), mamão (Carica papaya) e maracujá (Passiflora edulis).

Para um primeiro olhar geo-ambiental sobre a área em estudo, suponho que essas informações sejam suficientes, já que, não apenas caracterizam a área ecologicamente, mas situam a etnografia num plano mais amplo, e, seguramente, serão úteis adiante, notadamente quando do tratamento da economia, das relações de trabalho e da tradição oral - o que, talvez, permitirá melhor entender a organização social de Vale Verde, e lançar algumas luzes (e especulações) sobre essa mesma organização num plano temporal-simbólico, e, por isso mesmo, político, ao menos num certo sentido.

3.3. Conhecendo Vale Verde: as primeiras especulações

Romenil e Loló retornaram. Levaram-me para dar uma olhada, de longe, no Vale e no rio Buranhém; a visão é belíssima. Eu já havia pensado em mil maneiras de abordá-los quanto à "caboclicidade" deles e de seus conterrâneos, todas elas frustradas, ou por inexperiência, ou por excesso de cautela - como disse o professor José Augusto "Guga" Sampaio, em Barra Velha, em dezembro de 1997, eu ainda não adquiri a arte da "inconveniência antropológica". Romenil falou-me de uma reunião na sede da Cooperativa, oportunidade em que eu apresentaria 'meus interesses em estar ali'. Eu já estava meio contente, afinal, não sei em que momento da minha conversa com os dois irmãos, caminhando sobre o terreiro central, Romenil me disse ser um caboclo ! Era descendente de índios, "tinha sangue de índio, misturado, mas sangue de índio", assim como seu irmão Loló. Falaram-me com muito orgulho, de forma enfática e contundente, como se quisessem me demover de qualquer opinião ou pensamento em contrário: "nós somos caboclos !", asseveraram. Aproveitei para perguntar, menos por inspiração etnográfica e mais para saber se eu ficaria mesmo ali para trabalhar: - "E tem mais caboclo aqui" ? Responderam-me, com certo ar de riso: - "Aqui ? Noventa e nove por cento é

caboclo, caboclo índio, aqui era aldeia"... Desconversei, demonstrando aquela indiferença antropológica típica, embora eu estivesse animado, diria eufórico. Fomos, então, à Cooperativa.

A Coprovale é uma cooperativa dos habitantes do distrito de Vale Verde, e foi idealizada por ocasião de um projeto de "mini-reforma agrária", desenvolvido a partir dos anos setenta e oitenta. O local onde estão situados os lotes - em parte do trajeto Arraial/Vale Verde -, é conhecido por "Projeto", assim, pode-se facilmente distinguir os cooperados como sendo de Vale Verde (povoação = quadrado + roças + ruas) e do "Projeto". Em outra oportunidade darei maiores detalhes sobre a Cooperativa.

Lá estavam reunidas cerca de oito a nove pessoas. Comecei a falar, e, embora inicialmente nervoso, senti-me, aos poucos, à vontade; em suma, falei por quinze a vinte minutos (com intercalações) e expliquei que eu me propunha a estudar a história do lugar, os descendentes de índios, os costumes, etc.. Quando eu toquei no tema da "légua-em-quadra", houve um certo alvoroço na platéia, alguns cochichos e meneios de cabeça, até que um dos presentes pediu a palavra; franqueiei-a imediatamente. "Aqui também tem a légua-em-quadro, tem os marcos da medição ainda", disse-me Raimundo, mais conhecido como "Gato".

Outros o secundaram e depuseram sobre o tema, acrescentando notícias sobre o tal Projeto Vale Verde, a redução de suas terras, etc.; enfim, a partir daquela minha impensada (boa) provocação, a assistência, em sua quase totalidade, tergiversava sobre "terras", principalmente, mas também alguns dos presentes começaram a se dizer "caboclos". De repente, eram oito "caboclos" à minha frente. Lembro-me bem quando um deles se dirigiu para um senhor de cerca de 55 anos, que passava do lado de fora, e o chamou, dizendo: - "Esse aqui mesmo é um cabocão, índião, olha a cara dele, é índio!". As coisas começavam a ficar mais interessantes e atraentes para mim. Foi a partir desse momento que observei - porque pude olhá-los de frente, de perto - que alguns tinham olhos repuxados, pele morena e cabelos lisos. Mas eu sabia que isso era o que menos importava numa possível identificação étnica indígena, o estudo sobre índios do Nordeste assim o atesta, e, ademais, tendo como exemplo os Kaimbé de Massacará, que eu conhecia por leituras, outros elementos há que se investigar, que não os rituais e costumes

mais publicamente indígenas, ou assim considerados: era o que eu encontraria em Vale Verde, passei a me dar conta que eu trabalharia muito nessa interface, caboclo/índio, embora não com o objetivo de investigar a identidade étnica. E assim ocorreu.

Depois dessa animação, tratei de providenciar a hospedagem, e fui ao bar Ponto Chic para sondar sobre a alimentação. O proprietário do bar é o senhor José Oliveira, "tio" de Romenil (na verdade, esposo da irmã de seu pai e irmão de sua avó materna); é uma figura bem-falante, simpática e prestativa. Conversamos e ele, bastante curioso, perguntou-me o que eu fazia, depois de lhe explicar, ele passou a contar-me histórias sobre caçadas, sobre as terras de Vale Verde, etc.. Em determinado momento ele fez alusão ao seu "sangue de índio", que já era misturado com italianos e "outros", e afirmando que era um caboclo, não era índio puro, mas misturado, "tinha um sanguinho da raça ainda".

Não consegui garantias efetivas de almoço e janta, apenas promessas. De lá topei com um outro senhor, sobrinho de José Oliveira, filho da avó materna de Romenil. Cosme, como se chamava, tinha cerca de cinqüenta e poucos anos, era funcionário da SUCAM em Eunápolis, e havia trabalhado por muitos anos no Cartório de Vale Verde. No meio da nossa conversa ele me disse que também era "caboclo", tinha o sangue misturado, mas ainda conhecia, em Vale Verde, quem tinha "sangue limpo". Ainda mais interessante que minhas primeiras aproximações com essas categorias e classificações nativas, que circulavam em torno de uma noção simbólica de raça, de sangue, de pureza e mistura, foi o depoimento de Cosme acerca da sua iniciativa, em fins da década de oitenta, de procurar a FUNAI de Eunápolis, no intuito de "transformar Vale Verde numa aldeia de verdade", o que não aconteceu porque muitos dos seus conterrâneos não quiseram. Mas ele ainda tentava, e era um "sonho seu" - Cosme havia tentado ser vereador por duas vezes.

Perguntei porque ele tomou essa iniciativa de "levantar a aldeia" e ele me respondeu singelamente: "porque era bom, aqui tinha muito caboco velho sem aposentadoria, e índio se aposenta com sessenta anos", e demonstrou sua impressão da FUNAI, ao dizer que "traz benefício, ajuda muito". Como se isso não bastasse, um outro sonho seu era "trazer o turismo para Vale Verde, trazer o progresso, aqui é muito atrasado, não muda". Sem dúvida, consoante aos seus projetos político-partidários, estava uma visão

pragmática do processo de etnicidade ou de emergência étnica. Só depois eu me daria conta que, além das dificuldades inerentes à "transformação em aldeia", já assinaladas, Cosme enfrentava a si próprio, pois um parente, Romenil, também queria ser vereador, e sua popularidade era pequena frente a este, assim como frente a outros indivíduos que - descobri bem mais tarde - também queriam a "aldeia", e detinham intenções políticas individuais.

O jogo era mais complicado do que me pareceu à primeira vista, mas pudera! esse foi meu primeiro dia em Vale Verde. Só na segunda vinda ao local, em meados de dezembro, pude dimensionar a questão, e ter a certeza de que eu estava me confrontando com aquilo que optei por denominar pré-emergência étnica.

Na maior parte do tempo fiquei com Romenil, e é certo que sua presença constante influenciou as minhas primeiras observações. Ainda nesse dia conversamos bastante. Notei que ele reiterava, com freqüência, a sua caboclicidade/indianidade, muito mais que os outros, que, quando assim procediam, o que era raro, o faziam com maior naturalidade, quero dizer, com desprendimento. Estava evidente em Romenil a sua capacidade de articulação e de relação com um universo além-Vale Verde, especialmente um universo mais propriamente sócio-político. Freqüentava, com certa desenvoltura, a Secretaria de Agricultura do município, mantinha relações com o SEBRAE e com pessoas julgadas "boas parceiras", como uma sua amiga, Márcia, que traria a Vale Verde um curso de reciclagem a partir da folha de bananeira e do bagaço da cana que gerariam papel.

Passeávamos no "quadrado" quando lhe perguntei o que mais ele sabia sobre os índios daqui, seus "antepassados". Ele passou a referir-se a certos legados dos "caboclos mais antigos" que atualmente conformavam os costumes dos "caboclos" de então, e dentre esses merecem destaque o beijú, a tapioca, o mel de cacau para a confecção de licor. Lembrou que já havia tomado cauim, uma bebida tipicamente indígena à base de "mandioca mansa", o aipim fermentado; completou dizendo que ainda há uma senhora, "dona" Zurmira, "que sabe o conhecimento das ervas medicinais", importante know how adquirido com os "cabocos antigos". Para Romenil - e para vários outros nativos, como verifiquei depois - tudo isso são "coisas dos cabocos, dos antigos; a gente tem a tradição".

Essa tradição, tão propalada pelos moradores de Vale Verde e por alguns sujeitos de

fora, que a conhecem, remonta, principalmente, às festas de cunho religioso, marcadas que são pelo culto católico, predominante na "comunidade". A festa mais importante é a do "Divino", isto é, a do Divino Espírito Santo, também chamada de festa do Império (que é realizada, simultaneamente, com a de São Miguel Arcanjo), e a segunda mais importante é a de São Sebastião, realizada a 20 de janeiro, ocasião em que são trocados os mastros que sustentam as bandeiras do próprio São Sebastião, mas também as de Nossa Senhora do Rosário e de São Brás.

Nesses depoimentos de Romenil, algumas expressões me chamaram a atenção.

Sempre que se referem aos "antigos" ou aos "cabocos mais antigos", eles querem dizer aos índios; a "tradição" significa, também, algo iniciado e cultuado pelos índios, mesmo que tenha se modificado ou tenha sido abandonada, como os próprios ritos católicos, ou ainda as caçadas, pescarias e trato com as roças; como me disse José "Zé" Oliveira: - "Era tudo coisa dos antigos, os cabocos de antes faziam isso".

Segui conversando com algumas pessoas, e em todas as rodas o assunto era o mesmo: as histórias dos índios, as "coisas" dos índios. Por causa disso, sobrevinham informações as mais variadas, como potes de barro encontrados numa fazenda próxima: "talvez a aldeia mesmo tenha sido lá", diz Romenil; pedras polidas (material lítico, talvez uma machadinha), lá chamadas de "corisco", pois eram "lascas feitas a partir do trovão ou do relâmpago"; ou o cauim que os "antigos" guardavam em potes de barro, como aquele acima citado (embora talvez tenham sido urnas funerárias). Enfim, por volta das 4 horas da tarde voltei para Porto Seguro e dei início aos preparativos para minha instalação em Vale Verde.

*

Na minha estada em Porto Seguro fiz algumas leituras no apartamento de Letícia, mais precisamente, na biblioteca da equipe de arqueologia, em especial da literatura produzida pelos cronistas, viajantes e historiadores. Essas foram as primeiras notícias históricas que tive sobre Porto Seguro e Vale Verde. Só em Salvador, bem mais tarde, pude proceder a uma nova investigação dessa natureza, e foi assim que obtive algumas das poucas informações sobre Vale Verde, que remontam, mais significativamente, ao século XIX, embora, para os séculos anteriores, alguns apontamentos surjam aqui e ali. Antes de retornarmos ao campo - eu e o(a) eventual leitor(a) -, gostaria de esboçar algo acerca dessa

história, entretanto, o(a) leitor(a) deve levar em conta as referências dos dois primeiros capítulos, assim, estará mais apto(a) a melhor entender a narrativa que segue. Afinal, mais que reconstruir uma história indígena de Vale Verde, e não se trata disso, elenco algumas notícias que talvez possam iluminar nosso contexto.

3.3.1. Notícias históricas

Acredito que seja desnecessário recontar o Descobrimento. Primeiro porque de alguma forma é assunto sabido de todos, segundo porque cada vez surgem mais versões acerca desse capítulo da nossa história. É sabido, também, que a Capitania de Porto Seguro, doada, erigida e instituída, como tantas outras, no século XVI, não teve muito sucesso. Mesmo quando se tornou uma Província - reunindo parte dos territórios das Capitânicas de Ilhéus e Espírito Santo, ao seu próprio -, não experimentou progresso. Não obstante serem vários os motivos da sua derrocada, geralmente de caráter econômico e administrativo, imputa-se-lhe, também, os ataques indígenas aimorés como fator central, além de outras etnias colaborarem para essa situação.

Denis (1980[1838]) informa que em 1564, uma das aldeias localizadas nessa Capitania, a de Santo Amaro, estava completamente destruída pelos abatis (talvez sejam os mesmos baquirá), e em 1587, a própria Porto Seguro "não apresentava mais que um engenho"; para esse autor, o descrédito da Capitania e da Província que se lhe segue, é explicável pela constante incursão dos indígenas, especialmente os aimorés, os abatis e os pataxó (: 218-19).

Gandavo (1980[1570/1576]) apenas assinala as três povoações de Porto Seguro: Santo Amaro, Santa Cruz e a sede homônima. Faz, ainda, outro brevíssimo comentário sobre certos índios que teriam encontrado "pedras verdes" numa serra, e é só. Cardim (1980) elabora uma descrição menos imprecisa, também assinala a decadência da Capitania e Província, e chama atenção para o fato de que "dos Ilhéus, Porto Seguro até Espírito Santo habitava outra nação, que chamavam Tupiniquim" (: 102). Os outros viajantes e cronistas que se detiveram sobre a região igualmente pouco contribuem para o que foi descrito até então, especialmente sobre Vale Verde.

Somente Casal (1976[1817]), ao que me consta, chega a referir-se a Vale Verde. Diz-nos que foi uma aldeia fundada por jesuítas, no século XVI, e denominava-se Aldeia

do Espírito Santo dos Índios, vulgarmente conhecida por Aldeia Patatiba. Aliás, sobre o termo Patatiba (ou Patativa) existe uma espécie de mito de origem, que foi referido por Casal, e, cuja estrutura ainda é narrada, atualmente, por pelo menos dois nativos. É basicamente o seguinte: alguns índios "lá embaixo", na Aldeia Santo Amaro, entraram em guerra com os portugueses, um deles, apaixonou-se por uma índia, "a mais bela da tribo"; antes de rebentar a guerra, ele vai à aldeia e a rapta, e, de barco, sobe o rio Buranhém, alcançando um local que, mais tarde, se tornaria a aldeia Patatiba, pois era esse o nome da tal índia.

Essa narração é importante porque se acredita que a aldeia do Espírito Santo tenha sido erigida em meados de 1567, e, a aldeia Santo Amaro, como já citei, foi arruinada em 1564. Ademais, a suposta localização de Santo Amaro, à margem direita do Buranhém, coincide com o trajeto descrito no mito, ou seja, realmente, ao subir o rio, chegar-se-á onde hoje é Vale Verde, onde outrora foi a aldeia Patatiba. Sabe-se, também, que depois de erigida a aldeia, ocorre, com ela, o mesmo processo político-administrativo que ocorreu com tantas outras no Brasil. Vila Verde torna-se vila em 1762, logo após a expulsão dos jesuítas, conforme rezava a política pombalina. Diz Leite (1945), que na época da expulsão dos jesuítas havia 400 índios nessa aldeia. Segundo Casal,

"Vila Verde, a princípio Patatiba, ainda pequena, situada em quadro à roda dum rocío, onde está a matriz dedicada ao Espírito Santo, e a cada da Câmara, fica cinco léguas acima da capital, sobre a margem meridional do mesmo rio [Buranhém], perto dum grande lago. É abastada de frutas e abundante de águas de fontes. O território é de grande fertilidade (...). Exportam alguma madeira com um pouco de algodão" (: 220).

Dória (1988) localiza nossa aldeia missionária, juntamente com as de Santa Cruz, Trancoso, Cumuruxatiba e Prado, entre as bacias do rio João de Tiba e a do Prado (ou Jucurucu), que, por sua vez, estão reportadas a uma bacia mais ampla, que vai do Rio de Contas até ao rio Mucuri (: 82). Mais precisamente, Villa Verde estaria subordinada à Comarca de Porto Seguro, em 1854, e ao município de Porto Seguro, após 1861. A autora sugere que os grupos étnicos lá aldeados sejam mongoió e botocudo. Quanto à etnia, Rocha Jr. (1988), que viveu em Trancoso entre 1973 e 1974, supõe que os habitantes de Vale Verde sejam tupinaki; aliás, uma ascendência tupiniquim não é difícil de supor nessa

região, assim supõem os cronistas e viajantes, e assim demonstram algumas evidências arqueológicas, etnohistóricas, toponímicas e de tradição oral.

Todavia, deve-se ter em mente que outras etnias circulavam pela região, e que, ademais, muitas das reduções jesuíticas abarcavam índios de etnias bem diferentes, às vezes até inimigas. Como se isso não bastasse, havia tribos nômades (ou relativamente nômades), ou que viviam dispersas em bandos sobre uma determinada extensão territorial, como os pataxó, por exemplo, sem contar a presença constante dos botocudos (gueréns, aimorés). Sinceramente, do ponto de vista de uma identidade étnica histórica o máximo que se pode fazer é especular, além disso, para esse estudo, importa saber como os nativos se sentem face a um possível etnônimo.

Infelizmente, poucas são as referências mais finas sobre Vale Verde. Entretanto, vasculhando a documentação do século XIX, notadamente aquela produzida pelos juizes e pela Câmara de Vereadores, surgem notícias mais interessantes, especialmente dando conta do funcionamento administrativo da Vila, e, às vezes, acenando para fatos de cultura ou cenas do feixe de relações sociais mais aparente. Para tanto, visando um melhor entendimento dessa situação, é preciso pontuar algumas das questões acerca da história indígena no século XIX, o que é feito brilhantemente por Carneiro da Cunha (1992), de uma forma mais geral, e por Dantas et al (1992), no que toca ao Nordeste.

*

O século XIX produziu vários regimes políticos, testemunhou o crescimento da Ciência, marcou ideologias. Tudo isso afetou o pensamento e a ação ocidentais dedicados aos índios, gerando um invólucro de poder que os envolvia a todos, mas que era claramente assimétrico, em detrimento das populações nativas, que não gozaram de qualquer representação. Daí porque sua voz se fazia presente, quando isso acontecia, mediante as constantes rebeliões e revoltas que também marcaram esse século. Não é sem menos que política indigenista oficial e revoltas indígenas são a tônica, no século XIX, de uma história social que ainda produz seus novos. O século passado é fundamentalmente um problema de terras. A legislação em torno da "questão indígena" oscila ao sabor das teorias que se debruçam sobre os "bravos" e "domésticos/mansos", classificações vigentes à época. Cada vez mais se incentivavam as guerras, as capturas e as novas modalidades de aldeamento, agora a cargo de Diretores de

Índios, de acordo ao "Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios" (Decreto 426 de 24/7/1845). Esses Diretores estão, por sua vez, diretamente ligados a um órgão superior, a Diretoria Geral dos Índios (DGI), instância competente no que tange às diretrizes gerais administrativas que organizam os índios aldeados. Todas as transformações ocorridas após um longo tempo que se seguiu à revogação do Diretório Pombalino de 1750, eram "em larga medida subsidiárias de uma política de terras" (Carneiro da Cunha, 1992: 138). O mote principal desse projeto era "desinfestar" de índios as rotas ou regiões economicamente significativas para um Brasil em expansão. Para tanto, cabia uma administração leiga, muito embora, na realidade, os missionários terminassem ocupando esses cargos, sem deixar de lado seu ofício espiritual. Essa administração, por sua vez, recrutou os capuchinhos, especialmente italianos, e algumas outras ordens, como as franciscanas. Cabia basicamente a esses diretores de índios organizar o trabalho, e elaborar toda uma geometria cultural que tornasse os índios mais "civilizados" e aptos à "sociedade civil". Civilizar e habilitar culturalmente dependia não apenas de introduzir o esquadrinhamento dos corpos e das almas, mediante o trabalho e a religião católica, mas sobretudo promover casamentos interétnicos. Esse é, essencialmente, o discurso acerca dos índios no Brasil.

Em relação às terras, tratava-se de expandir os espaços transitáveis. Para que tal empresa se realizasse, porém, dever-se-ia restringir o acesso à propriedade fundiária, ao tempo em que, cada vez mais, se convertia em assalariados parte da população. As terras conquistadas aos índios, por meio das "guerras justas", foram declaradas devolutas. Some-se a isso o fato de que, após a Lei de Terras de 1850, os índios não poderiam ocupar terras consideradas incultas, devolutas. Ora, essa intrincada operação, bem montada do ponto de vista oficial, punha os índios num emaranhado, num imbróglio fantástico. Decorreu daí o corolário óbvio, a "pá de cal" sobre o tema "terras indígenas": "os índios são errantes (...)" não se apegam ao território, não distinguindo o 'teu' do 'meu'" (op. cit.: 142).

Em virtude de todas essas questões, era natural que surgissem resistências de todo tipo. Muitos índios eram "recalcitrantes" àquela organização do trabalho imposta pela maioria não-índia, por isso, então, ocorriam inaptações a tal esquema e até mesmo fugas

para as matas, o que terminava por inviabilizar, em parte, o projeto missionário, ou forçá-lo a proceder a constantes adaptações. Ocorriam também revoltas e insurreições. Nesse sentido, considerando as idéias de não apego à propriedade, de ócio e de errância, dentre outras não menos etnocêntricas, as políticas indigenistas terminaram por ensejar uma certa intrusão nas terras.

Ao favorecer o estabelecimento de 'moradores' entre índios, estimulava-se, conseqüentemente, a assimilação física e social dos mesmos, mediante os casamentos miscigenados. Desse modo, levando em conta as teorias raciais do século XIX, ia, aos poucos, deixando de haver índios nos locais "tradicionais", já que sua condição identitária sine qua non repousava em características biológicas. Como se isso não bastasse, a "perda" de sua cultura "original", principalmente a língua, contribuía ainda mais para o achaque aos direitos indígenas, notadamente ao maior deles: o acesso e a garantia à terra que lhes foi doada após a publicação do Alvará Régio de 1700.

Esse Alvará doava às aldeias, com certo número de índios habitantes, uma porção de terra, uma légua-em-quadra, garantido o mínimo para sua reprodução social. Além da doação, outras medidas legais também foram tomadas. Contudo, na prática, cada vez mais, os índios tornavam-se mão-de-obra, especialmente dos colonos estrangeiros estabelecidos nas proximidades dos aldeamentos, que, por sua vez, geralmente ficavam próximos a rotas comerciais de tropeiros, frentes pastoris ou agrícolas, ou instalações militares.

Apesar da légua-em-quadra, o tamanho real dos aldeamentos varia à medida que são feitas as demarcações no século XIX. Na Bahia, por exemplo, o regime foi inusitado e curioso, ao tempo em que é bastante ilustrativo dessa variação. Mandava-se dar uma

"légua em quadra para as [aldeias] que tivessem mais de 120 famílias, e de uma quarto de légua em quadra às que tivessem entre trinta e sessenta famílias. Já está claramente em marcha, a essas alturas [março de 1836], o processo de expropriação das terras das aldeias" (Carneiro da Cunha, id.: 144).

Mas não parava aí o acintoso processo empreendido contra os índios. Essas sesmarias de terras podiam ser arrendadas e aforadas, supondo-se que o rendimento gerado contribuísse para a manutenção e bem estar dos índios, incluindo educação e vestuário. Entretanto, esses arrendatários, com o passar do tempo, e contando com o apoio oficial

local, solicitavam Cartas de Sesmarias nos terrenos indígenas, as quais eram, às vezes, atendidas. É bem verdade que havia alguma legislação que, vez por outra, revia essas atitudes, revogando algumas em detrimento dos não-índios. Entretanto, em 1850, surge a Lei de Terras, uma das piores políticas quanto aos direitos indígenas.

Geralmente, com base nessa Lei, as terras indígenas eram incorporadas ao patrimônio nacional, em virtude da fictícia ausência de índios, de sua dispersão e de sua assimilação cultural. Ora, mais que uma política oficial indigenista, estavam em jogo critérios de identidade étnica, mais que isso ainda, estava em jogo todo um imaginário e um conjunto de representações que se gestava acerca dos índios, e que perdura, de certo modo, até o século XX.

As aldeias começam a ser extintas, e essas terras revertidas, através da ação das Câmaras, para quem as pudesse trabalhar e aforar, ou ainda para a fundação de vilas. Carneiro da Cunha (id. ib.), mais uma vez, nos dá a síntese desse processo:

"O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas 'hordas selvagens', liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham 'confundidos com a massa da população'; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhe apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam ao municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma pequena burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total" (: 146).

Essas são apenas algumas das questões envolvendo os direitos indígenas. Outros procedimentos sucederam-se simultaneamente, no que se refere ao trabalho, ao alistamento militar, à tutela e tudo o mais, procedimentos que, de uma forma ou de outra, terminam por prejudicar ainda mais os próprios índios. Mais que isso, deve-se ter em mente que os índios

não eram considerados capazes de gerir seus bens, por isso havia toda uma administração encarregada dessa tarefa; isso significa dizer que um dos principais problemas só surgiria décadas após o processo que esbocei em linhas gerais, ou seja, aqueles problemas que se referem aos chamados descendentes dos índios - em especial aqueles grupos que não tiveram postos do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ou da FUNAI. Os grupos indígenas do Nordeste foram os últimos a ser incorporados à proteção, com exceção dos Fulni-ô (PE), que tinham Posto desde 1920. Segundo Lima (1992: 164), isso se deveu, em grande parte, "ao seu não-reconhecimento como índios".

Esse não-reconhecimento, por sua vez, é fruto, dentre outras coisas, da modalidade de conquista levada a cabo no Nordeste. A grande maioria dos índios que ocupou as regiões nor-noroeste e nordeste da Bahia, por exemplo, sofreu todos os males e as repercussões ocasionados pelas frentes de expansão pastoris e da colonização mais intensiva, empreendida desde a costa até os sertões. Segundo Dantas et al (1992: 437), ao final do século XVI toda a costa oriental está conquistada. Foi também nessa região que o fenômeno da expropriação de terras indígenas, acima esboçado, resultou mais contundente, seguindo-se-lhe as conseqüências mais óbvias, como a dispersão de grupos, a extinção de etnias, os aldeamentos pluriétnicos e a intrusão de terras, bem como a liquidação delas através dos aforamentos e arrendamentos; sem contar as constantes declarações de que não mais havia índios no Nordeste.

Entretanto, Dantas et al (op. cit.: passim) chamam a atenção para a porção sul do atual estado da Bahia. Os povos indígenas dessa região, em geral vivendo em pequenos bandos nas matas, à exceção dos tupiniquins costeiros, resistiram por quase três séculos à ocupação - convém lembrar a relação entre o insucesso das capitânicas ao sul e os ataques aimorés. Justamente por isso o processo de ocupação se deu até o começo deste século XX, "já em pleno apogeu da lavoura do cacau no sul da Bahia, quando foram contatados os primeiros bandos pataxó ainda isolados" (id.: 434). Por esses motivos, e outros de caráter etnolinguístico, acredita-se que os povos dessa região "devem constituir uma área específica da história indígena e do contato" (id. ib.: 434).

Desse modo, a aldeia do Espírito Santo dos Índios ou Patativa, que precedeu a Vila Verde e ao distrito de Vale Verde, passou por este processo também. Certamente, devem

ter havido hiatos na administração dos índios, resultando num vazio, quer por parte dos cronistas e viajantes (talvez por estar localizada fora da costa), quer por parte dos historiadores, além de ter produzido pouca documentação etnohistórica, pelo menos se comparada àquela que pude verificar existir sobre Trancoso, Ilhéus, Santarém e Prado, por exemplo. De certa maneira, a história do contato e das missões no sul da Bahia ainda merece melhor destaque, assim como a região carece de estudos sobre a atual situação etnográfica dos grupos lá localizados, desaldeados ou comunidades descendentes, consideradas "caboclas".

Vasculhando a parca documentação sobre Vale Verde, é possível pontuar alguns acontecimentos. Em 27/03/1824 (M1462 fl 1r), o escrivão de Vale Verde cede um "rapas Índio" para realizar os serviços da casa do desembargador Vicente Ferreira Ramos, que havia solicitado um "culumin", nesse sentido, o documento sugere que o tal rapaz poderá aprender a ler e ter um ofício, ou seja, que o tal desembargador estaria prestando um serviço ao índio. Essa prática não parece ser incomum, afinal, em agosto de 1824, um certo João da Veiga também solicita "huma rapariga para o serviço domestico de sua caza, e porque em Villa Verde se acha huma de menor idade denominada Francisca orfa de Mãe, e para melhor dizer tambem de Pãe" (M1462). O escrivão que concede tais graças é, também, por sua vez, o diretor da Vila, isto é, o encarregado competente que termina dispondo não apenas sobre os direitos indígenas, mas pela educação e por outras áreas das relações sociais, possibilitando, inclusive, a inserção de seus orientados como empregados domésticos em casas de particulares.

Assim, em setembro de 1825, um certo Joze Ricardo dos Santos, ordena, mediante portaria, ao juiz ordinário e ao diretor de Vila Verde, que façam vir à sua presença três "Índios jornaleiros, para afim de hirem trabalhar no servisso de facturas de farinhas do Capitão João Antonio da [ilegível]" (M1462). Ainda nesse sentido, o ouvidor interino da Comarca de Porto Seguro ordena ao juiz ordinário de Vila Verde, em outubro de 1825, que lhe remeta dois rapazes índios para o serviço de "desmanxo de mandioca" do capitão João Antonio, e mais dois outros jornaleiros para igual serviço de outro lavrador (id.). Em outro momento, é o trabalho na "tenda de ferreiro" que requer índios, e desta vez pede-se que se dê um dos filhos de um determinado índio.

Paradoxalmente, ao escrever sobre a situação dos índios de Vale Verde, em 1825, o
escrivão da Câmara e Órfãos e "mais longos Cargos anexos e Director dos Índios de Villa Verde" comenta sobre a existência, num "livro de registro", do teor do "Alvara em que S Magestade El Rey de Portugal e Algave Com se deo aos Índios poderem cultivar therras que lhe forem proprias" (M1462).
Na resposta, constata-se, em poder do cartório de Porto Seguro, o Livro de Registros de Vila Verde e "nelle afolhas oito verso achei o Alvará, que faz menção o requerimento retro cujo o seo theor verbo ad' verbum hé de maneira seguinte// ordeno, que aesse respeito se execute logo a disposição do Paragrafo quarto do Alvara do primeiro de Abril de mil Seiscentos e oitenta: cujo theor hé o seguinte// Epara que os dittos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de [preferirem], melhor se conservem nas Aldeias: He é porbem que sejam Senhores de ssuas fasendas, como osão no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas selhe fazer molestia. (...) Em observancia decuja disposição, que lhe por bem renovar, emandar executar inviolavel mente, tem maior dilação daquella, que athe agora houve intão importante negocio, o mesmo Governador e Cappitão General, ou nosso lugar estiver erigir em Villas as Aldeias, que tiverem o competente numero de Índios e as mais pequenas em Lugares e repartir pelos mesmos Índios as terras adjacentes as suas respectivas Aldeias praticará nestas fundaçoins, e repartiçoins enquanto for pocivel (...). Hei por bem, que nelles sejam Aldeados na sobredita forma Levantando-se Igreja e convocando-se Missionarios, que instrução os ditos Índios na fé eos conservem nella" (M1462).

Noutra passagem, a Câmara de Vila Verde, em 1829, legisla sobre o trabalho indígena. Muitos "brancos" de Porto Seguro, e dos distritos vizinhos a Vila Verde, se valem de índios para os serviços de suas roças, sem sequer os pedir ao escrivão diretor, assim como também para extração de madeiras. Esses jornais, quando pagos, o eram sob a forma de aguardentes, ou "outros generos que a bem de lhe não serem uteis passavão aser-lhe danoso". Daí a Câmara proíbe não o serviço, mas o pagamento em outro gênero que não seja dinheiro (M1462).

Esses fatos demonstram um pouco do conteúdo da legislação sobre Vale Verde. Era um tipo de cuidado que oscilava entre a tutela e os mandos e desmandos. Foi assim que o

jornal O Independente Constitucional, edição de sexta feira 7 de outubro de 1825, denunciou "os vexames, e violencias, que sofrem os Indios habitantes da dita Villa [Verde], sendo privados da liberdade de suas pessoas por lhes serem tomados por mandados judiciaes seos filhos para servirem asoldados a pêssoas particulares (...), vendo-se obrigados outro sim alguns dos referidos Indios a abandonarem suas lavouras por não poderem sofrer os tributos e foros, que delles tem pertendido exigir o Vigario da sobredita Villa, e o Procurador dos Religiosos Benedictinos, que tem uma Fazenda de plantação acima da demarcação, onde confinam as suas terras, sobre os quaes procedimentos, a que se não podiam oppor os mesmos Indios como pêssoas pobres, e miseraveis me pediam providencias (...) elles [os índios de Vila Verde] devem gozar livremente de sua liberdade individual, assim como das prerrogativas, e mais isenções, que lhes foram concedidas pela Lei de 6 de Junho de 1755, a qual se acha em vigor".

Devido a esses trabalhos, e aos chamados jornais, prestados pelos índios, muitos deles terminavam deixando suas lavouras, como chama a atenção a passagem acima. Resultado disso era um certo endividamento por parte dos índios, como demonstra um relatório elaborado, em 1825, pelo ouvidor interino da Comarca de Porto Seguro, notificando, e cobrando, 26 pessoas, entre homens e mulheres, isso numa população que oscilava, nessa época, entre 150 e 200 famílias (M1462). Para o pagamento dessas dívidas, num efeito cíclico de "bola de neve", os endividados tinham de trabalhar até o "Rial imbolço", o que gerava novas e continuadas dependências. Em relação às terras do patrimônio, eu gostaria de reproduzir um trecho, um pouco longo, que traduz perfeitamente a situação legal-fundiária de Vila Verde no começo do século XIX, e os acintes que sofriam seus habitantes; vejamos:

"Nós officiaes deste Senado da Camara Municipal de Villa Verde, de nação India deque se compoem esta sobre dita Villa: Representamos a V. Exa. Que sendo esta desde a sua Ereção formada pella: parte do Sul distante da de Porto Seguro seis legoas Centralmente onde faz devisão o Seo destricto, sendo lhe demarcadas quatro legoas de terras para patrimonio do Concelho, e sendo seos habitantes os principaes Senhores das terras, se achão sem nenhmas em que livremente possão se alargar pela parte do Norte do rio porquanto os Religiosos Benedictinos tem [huma] fazenda de mandioca e querem

obrigar a todos este a pagar foros. Sendo que elles desde a creação della sempre trabalharão livremente (...) estes com o seo suór tinham suprido efeito huma nova cazas da Camara, e Cadeya; e com seos propios braços; como tambem estradas, pontes, e outras obras publicas, que tem suprido, e estão suprido sendo sempre exacto na comservação, e reparo dellas, e por severem vexados proximamente se achão aruinados e quaze [ilegível] a cahir. Esta sobre dita Villa foi Erecta no ano de 1759, por ordem do Governador da mui Lial e Valeroza cidade da Bahia formada da parte do sul do Rio como já fica dito, em terras que os jesuitas tenham lavrado, e as deicharão tão empestadas de formigas, que nellas não podiam lavrar (...) (M1462, 30/9/1829)

Em 1829, Manoel Fernandez Sampayo Ferras, escrivão da Câmara e Órfãos, notifica ao juiz de Porto Seguro, ter encontrado uma representação pedindo providências, endossadas pelo próprio, para que os índios de Vila Verde não sejam privados de sua liberdade individual e vexados com os tributos e foros, afinal, eles estavam guardados de todos os privilégios e isenções que lhes reservava a lei (id. ib.). Outro documento informa sobre a condição jurídica das terras. Quando se criou a mesma Vila "huma legoa hera sua por dacta de Sesmaria, e outra nesta ocasião lhes foi dada, e que por essa razam não podera pessoa alguma da qualidade que for não sendo Indio, vir abrir citio no territorio desta mesma Villa sem licença da Camara" (M1462).

Entretanto, a intrusão por parte dos beneditinos, dentre outros, cada vez se fazia mais intensa, estes já detinham pastagens para gado e cortavam madeiras no território indígena, além de proibirem aos índios o estabelecimento de roças na porção norte do rio. Não parece ter havido grandes impedimentos por parte das autoridades, pois esse fato data de 1829, e até a década de quarenta, do mesmo século, surgem notícias dando conta que a situação tem apenas piorado. Outro constante infortúnio sofrido pelos índios de Vila Verde era o alistamento militar. Muitos deles preferiam se internar nas "mattas do rio desta Villa sujeitos ao furor do gentio barbaro, que circular este continente, porque atemorizados de hum recrutamento violento [preferem] antes o dezerto, e ser victima dos Botocudos, e das Feras, do que ver seos filhos arrancados do seu seio" (...). Ainda que os próprios fossem informados de sua isenção quanto ao alistamento, certamente desconfiavam das leis, pois, conforme o relato, eles não retornavam às suas habitações, alguns indo parar nos "sertões de Minas Novas"

(id. ib.).

A própria Câmara de Vereadores pede "comiseração para com este miserável povo, pois que todo se aplica a lavoura", pois, houve um recrutamento na Vila, em 1827, que levou, para o batalhão de Carlos Metzker, quatro dos "jovens mancebos" (M1462).

Outra importante queixa dos habitantes índios de Vila Verde era a "inconstância e defectiva residência" dos escrivães diretores (em 1851 não há missionários na Vila, cf. M4611). Isso acarretava vários problemas assinalados pelos próprios índios, dentre eles o ensino das primeiras letras às crianças, e às vezes o ensino religioso. Ademais, esses hiatos terminavam por minar o projeto missionário, ainda que o mesmo fosse, preferencial e oficialmente leigo, a partir de certa etapa do século XIX. E assim, em 1830, a Câmara de Vila Verde reclama não haver, no local, alunos, médico, cirurgião ou "butica" (idem).

Em 1845, a referida Vila carece de uma prisão e de uma casa para as sessões da Câmara, já que esta se apresenta em precária situação. Essas carências, diz o presidente da Câmara, devem-se aos poucos rendimentos obtidos com foros e ao fato de os índios seus habitantes nenhuma quantia poderem oferecer; a essa altura, a igreja, igualmente em péssimo estado de conservação, serve para a sessão da Câmara (idem). Já em 1849, é a própria igreja que necessita auxílios para a realização de obras urgentes; não é mais possível nela celebrar; os muros da casa da Câmara e Cadeia ruíram; a ponte do Piassuípe oferece o "maior embaraço aos passageiros"; à despesa com uma canoa para a travessia do rio, quando das enchentes, é também solicitada. Em dezembro de 1855 já não há mais casa de prisão, e, em janeiro de 1857, Vila Verde está "orfã de Escrivão" (cf. M2646).

Essa decadência demonstra um pouco do descaso das autoridades com Vila Verde. Entretanto, em maio de 1854, o juiz municipal, Sizenando José de Castro Hiota, diz que o estado de decadência em que se acha esta Vila, "em outro tempo tão florescente", é devido aos "selvagens habitantes" (M2646).

Como se isso não bastasse, todos os serviços da Vila têm de ser realizados pelos próprios índios, já que, em 1849, não há escravos na localidade, e os lavradores deixam a cada dia seu trabalho para acudir ao chamado da Guarda Nacional. Deve-se considerar que o número "de habitantes empregados na lavoura são todos sem exceção de pessoa, e producto he farinha que exportam para a Villa de Porto Seguro"; a isto acrescentando-se

outros recrutamentos. A solução vislumbrada pelas autoridades é promover uma Colônia,
"pois o terreno he proprio para café cacaó Algudão canas e fumo boas madeiras terrenos com proporções para grandes engenhos e muito sadio"; há notícias de um naturalista que achou ouro e pedras preciosas na região, ademais, o rio "he abundante de peixe e suas margem de caça e pássaro (idem).

Apesar desse apelo e dessa excelente propaganda, verídica quanto às possibilidades agro-bióticas, mas improvável no que se refere às ocorrências minerais, em virtude de sua formação geo-morfológica, a Colônia não se estabelece. Em 1855 a Câmara informa ao governo da província que não há terras próprias em Vila Verde; "e sim são estas cultivadas por Indios desde a criação della" (idem).

É interessante a observação de que as terras são cultivadas por índios em 1855,

quando, algum tempo antes, em 1849, se dizia que os "Indios só existem no sertao do rio:

São bravos, e os que vivem na Villa são produção do principio da criação da Villa que pela

maior parte são mamelucos" (idem). Já em 3/5/1856, o diretor geral dos índios, Casemiro

de Sena Madureira, informa à presidência da província que há 60 índios civilizados em

Vila Verde (M4612); em 10/01/1851, o mesmo diretor informava que apenas 20 indígenas

bravos aparecem neste Termo com "ânimo pacífico, e voltam para as matas" (M4611). Em

1854 só há referências a "selvagens habitantes".

Todos esses arrolamentos censitários são por demais confusos, ou deliberadamente

imprecisos. Em outubro de 1883, quando se supunha, talvez, não mais haver índios, ou, no

máximo, um diminuto número deles, haja vista as notas acima, o juiz municipal de Porto

Seguro remete uma circular ao presidente da província, Pedro Luiz, informando-lhe sobre a

posição topográfica, comércio e indústria, produtos agrícolas na região de Porto Seguro, e,

passando em Vila Verde, constata simplesmente 1000 almas (M2545).

Em 1886, o juiz de direito da Comarca de Porto Seguro observa que na paróquia do

Divino Espírito Santo de Villa Verde não houve alistamento militar dos cidadãos aptos

para o exército e armada (id.) - supondo-se que tenha sido observada a isenção. Ora, se em

um ano antes havia 1000 almas e no ano seguinte não houve alistamento algum, e supondo

que tenha sido observada a isenção de alistamento para índios, a que hipótese poderíamos

chegar ? Eram 1000 índios ? Fugiram para as matas ? Ou, apesar da "mistura" e dos

mamelucos os habitantes ainda foram julgados isentos ? E sabe-se que em Vila Verde, pelo

menos em 1887, não havia estrangeiro algum, é o que informa o promotor público. E nesse mesmo ano, em fevereiro, o juiz de direito interino informa que Vila Verde tem uma paróquia com 1000 a 1500 almas.

Com essas poucas notícias históricas não posso fornecer grandes episódios que ensejem maiores ilações. Porém, acredito que de uma certa maneira estão aqui registrados fatos pertinentes, ao menos no que tange ao tratamento concedido aos índios, à legislação flutuante sobre eles e suas terras, apontamentos sobre trabalho, etc.. É possível, ainda, observar os paradoxos existentes entre as autoridades responsáveis pelos habitantes de Vila Verde, bem como notas sobre a organização política oficial vigente na Vila. Ademais, os fatos aqui apresentados corroboram aqueles outros descritos por Carneiro da Cunha e Dantas et al, ao tempo em que se lhes dota de especificidade.

Certamente, ao longo da exposição que segue, terei oportunidade de estabelecer outras correlações. É de se esperar que algumas das situações vividas pelos habitantes de Vale Verde - especialmente aquelas que dizem respeito mais diretamente à sua organização e ao seu feixe de relações sociais -, guardem relação com seu passado. Não quero com isso suscitar análises do tipo causa e efeito, ou qualquer outra que pareça determinista, porém, é possível cogitar que, de um ponto de vista mais estrutural, certas injunções subsistam com vigor através dos tempos.

*

3.3.2. O convívio diário: fazendo o campo

Estou agora em Porto Seguro preparando-me para retornar à Vale Verde. No dia anterior à minha definitiva viagem, que resultaria em hospedagem e convívio com os "caboclos", assisti, na TV, a um filme chamado "O Último dos Bravos", em que uma antropóloga norte-americana e um cowboy buscavam encontrar índios: os últimos cheyennes. No dia seguinte, 16 de setembro, recebi, na rodoviária local, Celina, uma mestrandia em sociologia da UFBA, pesquisadora entre os pataxó de Coroa Vermelha. Depois de darmos umas voltas em Porto, fomos à secretaria de agricultura, desencavar algumas informações para ambos. Conhecemos seu secretário, ex-indigenista do GAIPA (Grupo de Apoio ao Índio Pataxó), Everal, mas, com ele, obtivemos poucas novidades.

À tarde, finalmente, fui de vez para Vale Verde, deixando Celina encaminhada para

Coroa Vermelha. Cheguei às 15h45' e fui para a casa de Romenil, que fica logo no "quadrado". Ele estava com seus irmãos, terminando a construção de uma pilastra que sustentaria uma varanda recente. Disse-me que era bom ter casa grande, "quem sabe um dia não vira pousada, né" ? "Quem sabe um dia Vale Verde não muda" ? Essa era uma clara alusão ao sentido de progresso que muitos em Vale Verde, e em Porto Seguro, detêm e compartilham, ou seja, o turismo. Romenil, como Cosme seu tio, e tantos outros, conservam essa idéia acerca da "melhoria" de Vale Verde, segundo eles, trazida pelo turismo, não foi à tôa que Cosme me disse que gostaria que alguém filmasse as festas daqui, e mostrasse "por aí, em Salvador".

Fiquei hospedado numa das casas do CEPED, construídas na década de oitenta, por ocasião do Projeto Vale Verde. Não havia móveis nem água corrente, apenas duas lâmpadas podiam ser acesas; e estava totalmente vazia. Ajeitei minhas coisas e voltei para o "quadrado", lá observei os preparativos para a festa do Império, a realizar-se nos dias 27 a 29 de setembro. Pessoas procuravam saber como montar barracas e vender cervejas, encomendas eram feitas e os comentários se restringiam quase a esse tema. O restante da tarde transcorreu tranqüilamente, e, à noite, uma bela lua e um céu com muitas estrelas aliviaram meu cansaço e ansiedade. Não fossem as hordas de muriçocas eu teria dormido bem, apesar de deitado sobre um lençol finíssimo que se espalhava no chão.

Acordei cedo, como de costume, e rumei para o "quadrado". Conheci Ari, pescador, pequeno comerciante, pequeno lavrador e responsável pelo zelo à igreja Cristã do Brasil, ele mesmo uma sua liderança religiosa. Na verdade eu havia tentado conversar com sua esposa, que estava à porta, mas logo percebi que ela se esquivou, talvez por receio ou cautela para com estranhos. Eu lhe perguntei se sabia alguma coisa sobre a história do local, ela disse que não e chamou o marido. Ari me falou pouco sobre Vale Verde, como aliás seria comum na minha primeira estada; a desconfiança das pessoas para comigo era bem disfarçada, mas presente.

A "mãe de criação" de Ari, Antonia, é natural daqui, seu pai biológico, também, portanto, ele era, conforme suas palavras, "caboclo", "também tenho sangue de índio", disse-me. Ele me contou que há uns quinze anos talvez, havia aparecido um sujeito querendo "retomar as terras dos índios", e o direito via "légua em quadro". O tal chegou a

ir a Brasília, não obteve sucesso, daí em diante não teve mais notícias dele. Ainda divagando sobre o tema terras, Ari me contou que "antigamente" os "cabocos mais antigos, dos avós pra trás, podiam plantar roça onde queriam, lá em cima, depois cá em baixo, voltar e plantar do outro lado, e assim por diante: era tudo liberto" ! Essa era a segunda vez que eu ouvia essa expressão - "era tudo liberto" - e durante todo meu trabalho de campo eu ouviria essa narração sobre o método e a liberdade de plantação dos índios seus ascendentes.

Esse método era evidentemente propiciado não apenas pela relação com a terra e a técnica de coivara e rotação de culturas, mas porque a terra era comum, e, como eles mesmos me disseram, "nem sabia onde era que terminava, era muita terra, e era só dos índio". Na tradição oral dos habitantes, essas roças significavam o reconhecimento de um passado diferente, mas significavam, também, apesar dessa diferença, a certeza de que seus "antepassados" viveram melhor que eles, quando a terra lhes era comum, de sua propriedade, ou melhor, compunham seu patrimônio. Muitos "caboclos" sentiam-se tristes com a perda de suas terras, seja por venda, seja, principalmente, por intrusão dos "grandes": "tudo aqui era o patrimônio dos caboco, dos índio, era a légua em quadro, agora é dos fazendêro".

A maioria dos nativos, atualmente, não possui mais terras, e os poucos que mantiveram suas pequenas glebas, ou compraram um "pedaço de chão", não dependem exclusivamente delas. Suas propriedades têm solos empobrecidos, sem mata e às vezes sem capoeira, relativamente longe e sobretudo em torno de 4 a 5 tarefas, em média. Considerando que as famílias nucleares, em Vale Verde, compõem-se de cinco a seis membros, em média, era inevitável que muitos jovens trabalhassem "alugados", isto é, nas propriedades de terceiros ou empregados em qualquer outro serviço. A perda de suas terras, doadas por Sua Majestade El Rey, como observei acima, representava não apenas uma mudança na economia doméstica e na estrutura e organização do trabalho, mas em todo o circuito de relações sociais vigentes. Era o que eu passaria a observar mais detidamente.

Por volta das 10:00 h tornei a conversar com Romenil. Contou-me que havia uns "caboclos" no Pessuípe, um córrego próximo (o mesmo Piassuípe citado na documentação histórica) e outros pelas roças, além disso, deu-me alguns nomes de pessoas que eu deveria

procurar. Aproveitei para perguntar-lhe sobre o nome da tribo dos antigos, o que ele sabia a respeito; ele, um pouco surpreso, como se fosse algo tão natural, disse-me: - "Pataxós, somos pataxós" ! "Como você sabe", disse eu. "Ora, pelos jornais, pela TV, pela região, aqui é tudo pataxó". Apesar de uma certa euforia, misto de surpresa e questionamento, tornei a indagar se os outros habitantes daqui sabiam disso, afinal, com quem eu conversara até então, três ou quatro pessoas, nenhuma me dera tal informação. "Sabem, sabem, vizinha mesmo sabe, outros sabe também", asseverou-me Romenil.

Mas não era bem assim. Ipê Pataxó disse que eram "parentes", mas de outra tribo, os nativos com quem conversei, mesmo depois de certo tempo em campo, não confirmavam essa história. Entretanto, aos poucos fui percebendo o processo em andamento, a construção de um etnônimo e sua relação com a etnicidade pré-emergente, e as pessoas, talvez vislumbrando um parceiro, ou reputando-me mais confiável, já não descartavam essa probabilidade, e começavam a lembrar-se de fatos que poderiam resultar num parentesco, por exemplo. O certo é que as coisas também não eram assim tão naturais como queria me fazer crer o Romenil, mas eu igualmente não detinha o conhecimento suficiente para perceber as nuances da realidade que apenas se desenhava à minha frente.

Independente de qualquer argumento, as versões de Romenil eram importantes, como importante era sua posição nesse contexto etnográfico, assim, com o tempo, procurei melhor situá-lo em relação às demais peças do xadrez.

Conheci Maurício, funcionário do Posto Telefônico e liderança na igreja Assembléia de Deus; ele tornar-se-ia minha mais constante companhia, ajudando-me nas entrevistas e em outras situações. Nesse mesmo dia, deu-me nomes para entrevistas, e, quando lhe falei de costumes indígenas, ele lembrou que sua tia, Maria José, fazia "esteiras de tabu" (taboa); disse-me que aquelas esteiras eram "coisa dos caboco". Agendamos alguns passeios para o dia seguinte, o que me confortou muito, além de ter-me facilitado o acesso a várias casas, às quais um homem forasteiro levaria algum tempo até ser bem recebido. Voltei para meus aposentos; as muriçocas intensificaram seu ataque, e, com a fome que me acometia (eu nem almoçava, nem jantava), o chão tornou-se ainda mais duro.

*

A casa de farinha e o alambique ficam lado a lado. Situados a pouco mais de 100 m do "quadrado", em linha reta, aproximadamente a noroeste da frente da igreja, ambos têm

importante função no cotidiano de Vale Verde.

A casa de farinha tem um ótimo maquinário, todas as peças funcionam perfeitamente, e são bem distribuídas pelo espaço de mais ou menos 15 m de largura x 6 a

7 m de comprimento. Tem boa varanda, servindo basicamente para que as mulheres e

algumas crianças raspem a mandioca, trabalho que é realizado a R\$ 5,00/dia, sendo que as

crianças, quando muito pequenas, apenas ajudam as mães ou irmãs, nada recebendo. Há

um responsável pela casa, chama-se José, mais conhecido por Zé da Farinheira; aliás, é por

farinheira que todos se referem à casa de farinha. Qualquer pessoa que queira utilizar a

farinheira deve ser associada da CoproVale, e, ao produzir a farinha, deixa 15% dela

depositados num galpão. Desse montante, 7,5% ficam de posse de Zé da Farinheira, e o

restante para a cooperativa empregar no pagamento de água, energia elétrica e outras

despesas.

Praticamente todos os dias há feitura de farinha. O processo total consiste no plantio

da mandioca, em algumas "limpezas" do terreno plantado para evitar o "mato" e alguns

parasitas, após o que, na época certa "arranca-se" a mandioca, raspa-se-a e produz-se a

farinha. Pode parecer simples e mecânico, mas não é bem assim. Como poucas pessoas em

Vale Verde têm terra, muitos dos habitantes terminam entrando em partes diferentes desse

processo. O "chão de roça" de mandioca pode pertencer a A, ser limpo e plantado por B e

família ou B e amigos (geralmente pagos, nesse caso), a mandioca pode ser arrancada por

C e família, C pode pagar a três ou quatro pessoas para ajudar-lhe a raspá-la, e, caso C

tenha marido, cunhado ou irmão, no momento disponível, um deles ajudará Zé na

confeção da farinha propriamente dita, o que significa não apenas passar o dia

acompanhando todas as etapas, mas ensacar também .

Obviamente, depois de tudo isso ainda há a venda, nunca realizada pela

cooperativa. Um saco de farinha, que esteve custando R\$ 30,00 entre janeiro e março de

1997, custava, em setembro, R\$ 15,00. Além dos 15% retidos pela cooperativa, cada saco

de farinha teria um custo de R\$ 1,00 a R\$ 1,50 de transporte no ônibus para Arraial, sem

contar a passagem da pessoa responsável por ela que custa R\$ 1,05 (sem seguro). Esse

ônibus, que sai pela manhã, só retorna à tarde, portanto, geralmente quem vai vender a

farinha fica sem almoçar, a não ser que tenha amigo ou parente no local de venda. Se o

vendedor já tiver um freguês certo para entrega, tudo bem, caso contrário, terá de pagar

uma taxa de R\$ 1,00 para vender a farinheira num local apropriado, ou ficar com ela pelas ruas. Geralmente é vendida, quase sempre fiada.

A farinha, bem como o aguardente, constitui importante fonte de receita para as famílias valeverdenses. O aguardente Vale Verde é bastante conhecido na região, e contrabandeado em outros locais; tem muita cachaça ruim sendo vendida como Vale Verde. Como o aguardente não tem rótulo e é engarrafado manualmente mediante a extremidade de uma mangueirinha enfiada num grande recipiente de cerca de 200 lt., que é chupada na outra extremidade, gerando pressão para que numa garrafa de 900 a 1000 ml. caia o conteúdo.

Assim como a farinha determina muitas plantações de mandioca, o aguardente assim o faz com a cana de açúcar. O processo não é diferente, e a "meia" também vige aqui. Entretanto, ao contrário da maquinaria da farinheira, a do alambique já precisa de reparos e atualizações; certa vez, há dois anos, passou meses quebrada, fazendo com que muitos produtores perdessem sua cana sem ao menos arrancá-la.

Arrancar a cana é outro emprego que absorve parte da população jovem, que ganha com tal serviço cerca de R\$ 6,00/dia, podendo chegar a R\$ 7,00/dia. As mulheres têm aqui participação reduzidíssima, são raras aquelas que participam do corte e/ou plantio, únicos momentos em que são cogitadas. O alambique está a cargo de Bebé do Alambique, morador de Vale Verde, bem situado economicamente, se comparado aos demais. Os produtores também deixam 15% na cooperativa e enfrentam vários problemas, principalmente na venda. Se comprada no alambique, sem a garrafa, custa R\$ 0,80 o litro, mas no comércio em geral chega a R\$ 1,00 ou R\$1,50.

Quando da minha primeira expedição ao local, em setembro, conversei com vários moradores, e todos concordaram que, só em Vale Verde, fora a cooperativa, havia 30000 lt. estocados em mãos de pequenos produtores. A distribuição do aguardente é um dos principais problemas de natureza comercial para seus pequenos produtores.

Quando saí do alambique e da farinheira, depois de uma recepção fria e desinteressada, para dizer o mínimo, dirigi-me ao "quadrado" e sentei-me num dos bancos. Aproximou-se de mim o senhor Hidelício, conhecido como Izinho. Ele tem cerca de setenta anos, mora em Vale Verde desde a década de cinqüenta, mas não é nativo, possui um pequeno bar, Bar dos Amigos. Ele me deu uma boa descrição da Vale Verde que ele "alcançou antigamente".

A rua à direita da porta da igreja, olhando-a de frente, era quase totalmente de casas de barro com cobertura de palha, ou de taubilha (pequenas tábuas de 20 a vinte e cinco centímetros feitas de aderno e sobrepostas umas às outras, vedando o telhado), já as do lado oposto eram de barro ou de "construção", isto é, blocos, cimento, etc., com telhado de cerâmica. Tanto é assim que, ainda hoje, muitos se lembram do jogo de futebol, o "baba da telha e da palha", os dois times rivais. Disse-me que conheceu muitos "caboclos", citou especialmente um, excelente violinista, Filadelfo.

Já de posse de meu gravador, Izinho continuou contando suas memórias, e deteve-se no tema da légua em quadro. "Eu alcancei falar muito da légua em quadro, e conheci dois marcos, mas sei os outros dois também", disse-me. Imediatamente solicitei que me desse a localização deles, eu já pensava em compará-la com outras descrições topográficas. Um marco fica "pro lado do Pessuípe", é de ferro, e fica numa fazenda [cujo nome é Nova América, propriedade de Jaime]; outro fica num local chamado "encher-maré", hoje também fazenda [i.é., propriedade particular]; o terceiro é "pros lado da mata, lá pra cima", era de pedra, igual ao anterior; e o último ficava "pro lado do rio, acho que no Camboa".

Disse-me que ainda há uma "nação dos cabocos" aqui, Zé Palma, por exemplo, é "um caboco mesmo"; tem gente com "sangue de índio" por aqui, continuava Izinho, como Marijalma, por exemplo, que é "uma caboca pesada", "chega anda pesado, fala forte", "mas quem é daqui tem sangue de caboco, mais misturado mas tem". Izinho ainda disse que quando ele chegou por aqui, para ficar de vez, em 1953, só havia "de fora de Vale Verde" ele e uma ex-professora, o "resto era tudo daqui". Esse dado mais tarde me permitiria aventar a hipótese de que, há menos de duas gerações, a realidade social de parentesco era diferente, e, como alguns me diziam, "primo casava com prima, era quase fechado, tudo daqui mesmo, ainda hoje é quase assim, mas mudou". Mas era cedo para tanta especulação. Comecei a prestar mais atenção às classificações nativas sobre eles mesmos.

Expressões como "caboco mesmo", "caboca pesada", "sangue de índio", eram constantes, e indicavam níveis êmicos de indianidade/caboclicidade, geralmente relacionados à família de pertencimento, à lembrança de um genitor mais indianizado, e à certas características fenotípicas e comportamentais, como cor e textura dos cabelos, cor da

pele, olhos mais rasgados; jeito de andar, falar pouco, etc.. O sangue definia heranças não apenas biológicas, mas de caráter também, e, em alguns casos, alguém, por mais "misturado" que seja, se for neto de um "grande caboclo", ainda será considerado como parte de uma "família de caboco mesmo, de índio".

Logo após essa conversa encontrei com Maurício e tornei a perguntar-lhe sobre o tal Zé Caboclo de que ele havia me falado. Seria o mesmo Zé Índio de que me falara Izinho ? Eram, de fato, a mesma pessoa: Zé Caboclo, Zé Índio e Caititu (nome pataxó adotado pelo mesmo em Coroa Vermelha) são um só. Esse Zé Índio teria sido a personagem que tentou fazer de Vale Verde uma aldeia, chegando a ir a Brasília, mas sem sucesso. As pessoas com quem conversei afirmam que, na época, não houve mobilização, além dos mais, o Zé Índio queria ser cacique, o que parece não ter agradado muito.

A história de Zé Índio é significativa. Ele apareceu em Vale Verde atrás de seus parentes; dizia-se primo de Benedita, que é mãe de Xirlei, ambas marcadamente semelhantes ao que se considera um fenótipo indígena, tanto é assim que Zé Índio as chamou para ir a Brasília, pois elas "passariam no teste", isto é, seriam reconhecidas como índias. A família de Benedita é bastante grande, principalmente se considerarmos primos, tios, irmãos e irmãs, identificados, em sua maioria, como "caboclos de verdade", quer por sua aparência física, quer por descenderem de Filadelfo e Ricardo da Palma, dois "caboclos" reconhecidamente índios. A propósito, a família Palma vem de longas datas, nos documentos do século XIX constam suas assinaturas.

Quanto ao parentesco pataxó a coisa se complica. A avó de Romenil, Esperança, negou ser "cabocla" e nada sabia (ou não me disse) sobre os pataxó, embora Romenil tenha-me assegurado que ela deporiam favoravelmente e confirmaria o que ele me disse sobre sua ascendência, e da comunidade, pataxó. Entretanto, Zé Oliveira, proprietário do Ponto Chic, irmão de Esperança, disse-me que seus avós diziam ser/ter parentes dessa etnia. Zé Oliveira, detentor de uma memória extraordinária aos 70 anos, também me contou sobre a aldeia Patatiba ou Patativa, que depois se transformaria em Vila Verde, chegando à denominação atual.

Foi com ele que obtive as histórias mais interessantes. Dentre elas o porquê de a bica do Rosário ter esse nome; seria porque, há uns 150 anos, "na época da freguesia", o padre Bruno estava tomando banho lá quando viu uma caipora; voltou para casa

rapidamente, pegou um rosário e retornou à bica, rezando e espantando definitivamente a caipora. Há dois fatos interessantes nessa história; primeiro, encontrei na documentação, entre 1829 e 1830, um clérigo chamado Bruno, que passou tempos em Vila Verde; segundo, Zé Oliveira me disse que essa história devia ser uma maneira de catequizar os índios, já que mostrava a superioridade da religião católica em face à crença dos índios. Apesar da provável estratégia do padre, seguindo a brilhante hipótese de Zé Oliveira, até hoje boa parte do pessoal nativo ainda crê em caipora; mesmo aqueles que dizem não crer, ou que não têm certeza, evitam ir ao mato sozinhos e ouvem seus gritos.

Maurício, por exemplo, que é "crente", acredita na caipora, "pois conhece gente que já viu e já foi pega por ela", embora, para ele, deva ser coisa do diabo. Não é difícil encontrar pessoas com histórias sobre a caipora, ou dono-do-mato (às vezes dona-do-mato), uma criatura terrível que monta uma paca, e às vezes parece uma bola de fogo, ou uma mulher com poucos dentes e grande língua, conforme relato de Maria José, que também é "crente", da Igreja do Reavivamento Pentecostal em Cristo Salvador. E não são apenas as pessoas mais velhas, ou que freqüentaram o mato nas caçadas, que viram ou ouviram a caipora. Bobôco, ou "Cabocolino", com seus 23 anos, já sofreu o chamado da caipora quando criança, passando horas perdido na mata, até ser resgatado por um bravo caçador.

Essas e outras histórias movimentam o imaginário valeverdense, fazendo com que, não obstante o passar dos tempos, mantenham-se vivas, de alguma forma, os sentimentos de pertencimento a uma realidade diferente, povoada de índios, caçadas, pescarias, ataques, realidade às vezes fantástica, mas também histórica e aferível, como a que se conta sobre o aldeamento de Santana. Essa aldeia, que é hoje a fazenda homônima, teria abrigado os baquirá (ou abatira/abatirá), índios baixinhos, que cavavam túneis e destruíam aldeias. Muitos em Vale Verde conheceram os "caboclos" de lá, quase todos da família Maximiniano, hoje residentes em Pindorama, povoação de Porto Seguro, a oeste.

Quando estivemos em Pindorama, em dezembro de 1997, eu e minha colega Urânia Santa Rosa, conhecemos pessoas que realmente haviam morado em Santana, e nos confirmaram as histórias sobre o local, ao tempo em que nos acrescentaram outras. Entretanto, questionadas sobre sua identidade étnica, as três com quem conversei disseram-se pataxó, e pertencentes à família Maximiniano.

Quando eu esbocei a idéia de um campo caboclo-índio, eu me referia a todos esses fatos que são comuns na região. São pequenas histórias, inicialmente desprezíveis, que vão tomando proporção à medida que avançamos a interação. Nesse sentido, são como fragmentos de uma história indígena no extremo-sul, mais precisamente numa área compreendida entre a bacia do Buranhém e o rio Caraíva, podendo estender-se até à bacia do Prado. São índios desaldeados, como os pataxó que invadiram, sem êxito, a fazenda Santo Amaro no início de 1997, são "caboclos" que se dizem índios, e vice-versa, são aldeamentos sem registros etnohistóricos precisos, como Santo Amaro e Santana, enfim, toda uma malha a ser compreendida.

E foi justamente procurando saber a respeito dessas localidades que fiquei sabendo que a Matriz de Vale Verde, na verdade, inicialmente foi erigida a cerca de cem metros da atual, na porção nordeste do "quadrado". Nesse sentido, a memória social foi valiosíssima, pois permitiu o melhor desenvolvimento de uma pesquisa arqueológica levada a cabo em Vale Verde, coordenada pelo professor Carlos Etchevarne (UFBA), e cujo trabalho de campo, minucioso e rigoroso, está a cargo de Luís e Letícia. A população colabora com informações, e os resultados têm sido promissores, conforme soube através dos dois arqueólogos que citei .

Com o passar do tempo fui deixando de fazer certas perguntas, porque soavam óbvias, e às vezes ridículas, como: "você é caboclo(a)" ? Dificilmente alguém não se reconhecia como tal, e mesmo aqueles que titubeavam por alguns momentos, não diziam nada em contrário. Com maior intimidade percebi que radicava numa certa naturalidade esse pertencimento: Vale Verde é uma comunidade "cabocla", e "caboclo", para eles, é alguém "meio índio", "meio misturado", mas há sempre uma diferença quanto aos demais com que se encontram, o sangue de índios marca essa diferença.

Fui conhecendo as pessoas, e aos poucos elas se abriam para mim, confiando um pouco mais. Conheci Elvira, senhora de mais de oitenta anos, apontada como sendo uma índia, e que, certamente, me contaria "histórias dos antigos". Não me contou muito, mas fazer amizade com ela (até onde o trabalho da antropologia permite) me abriu algumas portas, e eu me dava conta das peculiaridades de uma pesquisa em campo.

Uma dessas peculiaridades reside no espaço reservado aos sentimentos. Eu só pude me dar conta do sentimento de pertencimento a uma identidade étnica, por mais ambígua

que fosse, após duas historietas. Xirlei me contou que sua mãe, Benedita, quando era "mocinha", estava num "capoeirão, pro lado das mata", e de repente achou um apito, de madeira ou de barro; resolveu pegá-lo, levou-o aos lábios e, antes de fazer ecoar o som, sentiu-se mal, uma "gastura" tão grande e insuportável que quase desmaiou; a própria Benedita disse que foi por causa do apito dos índios, "era forte demais", como forte e duradouro era o "feitiço dos índios", asseverou Maurício, o "crente". Outro episódio interessante ocorreu num "bate-papo" informalíssimo. D'Ajuda e Maria - a primeira responsável pelo Posto de Saúde, e a segunda geralmente trabalha na raspa de mandioca -, na faixa da meia idade, contaram-me que de vez em quando ouvem o grito dos índios, um som que parece um apito. Eu perguntei se outras pessoas ouviam e com que frequência; "é, outras pessoa ouve também, eu e Maria ouvimos quase sempre, basta dormir e sonhar, as vezes acordo com o zumbido no ouvido: é o grito dos índio", disse D'Ajuda, apoiada e corroborada por Maria.

A partir de então eu ficava me perguntando quão significativo era esse passado indígena. Na verdade, esse passado estava fortemente radicado no cotidiano das pessoas sob as mais diversas formas e manifestações, desde uma comida, um tempero, um trançado, a feitura de um utensílio como o tapiti, a caipora, as armadilhas de caça, o nome dos lugares (a toponímia), as festas católicas (especialmente a do mastro), etc.: "a gente tem muita tradição". Enfim, essa comunidade, inicialmente virtual num certo sentido, ia-se tornando, aos meus olhos e frente aos meus interesses, mais concreta, e tudo aquilo que está aparentemente pulverizado, do ponto de vista étnico, igualmente revelava-se rico e objetivo. Uma objetividade que se faz presente nos mais tênues movimentos do grupo em questão, como a lembrança de uma música indígena, uma cantilena popular, um choro sincero, uma terra livre, um povo que precisava se organizar: "Márcio, você acha que a gente pode ser aldeia de novo, transformar em aldeia" ?

E ao falar dessa "comunidade" suponho ser agora possível dar-lhe uma descrição minimamente factível. Ao menos do ponto de vista de seus serviços básicos, infra-estrutura e organização técnica, digamos assim.

3.3.2.1. Serviços básicos e infra-estrutura: apontamentos

Vale Verde, como disse, é um distrito de Porto Seguro. Assim, tanto as casas

distribuídas ao redor do "quadrado", quanto aquelas localizadas nas ruas e roças próximas e no Projeto Vale Verde formam a jurisdição que corresponde à sua administração direta.

No meu caso, estarei apresentando um esquema que tenta dar conta da infra-estrutura em torno do "quadrado", ruas e roças, em virtude de ser esse o locus da pesquisa.

*

A comunidade possui um administrador residente, e nativo, indicado pelo prefeito: chama-se Raimundo, mas é conhecido por "Gato". Cabe a ele observar o andamento dos serviços públicos, zelar pelo bem estar do grupo e servir de mediador entre eles e a prefeitura. Como é um cargo de confiança, não eletivo, tal postura acarreta-lhe alguns incômodos; sempre há intrigas e desconfianças, acusações de privilégio, etc.. Ainda assim, Gato possui muitos amigos e pessoas que concordam com seu trabalho; é tido como "uma pessoa direita", não bebe, não fuma, mantém um cotidiano austero; não fosse sua relação com o time de futebol e com a "esmola" de São Benedito, seria considerado quase recluso. Aparentemente, o cargo não altera sua vida diária, mas ele me disse que "não pega bem fazer certas coisas, ficar nos bares, fazer farra; isso é dar lugar a inconvenientes".

Além das atividades administrativas, ele cuida de sua roça e da plantação de maracujá e mandioca, além de outros pequenos gêneros hortifrutí, e de uma diminuta criação de porcos; ocasionalmente, na época apropriada, "pega" rã e pesca no rio, e, como quase todos, faz farinha também. É casado e tem um filho, além de com ele morar Tatiana, a filha de sua esposa. Suas funções como administrador vão desde a limpeza pública até o zelo com o Posto Telefônico, em virtude de uma espécie de parceria entre a prefeitura e o governo estadual. Foi numa entrevista com ele que obtive detalhes sobre a organização administrativa e oficial de Vale Verde, o que também me possibilitou comparações com o que observei e soube através de outros.

Gato também está-se articulando sobre o tema "transformar em aldeia", como eles se referem a uma provável emergência étnica, e, a julgar por seu empenho e suas alianças, além da maneira política e polida com que conduz as conversações, diria que é bem articulado e politicamente eficaz, mas isso fica para depois.

Vale Verde possui uma escola municipal, um posto de saúde, água, distribuída gratuitamente e energia elétrica, essa, paga pelos usuários. Tem coleta de lixo e serviços de

manutenção, suas ruas não têm calçamento, muito menos asfalto; não há policiamento, cartório, delegacia ou qualquer outra repartição pública; nem instituições bancárias, centros de lazer, mercados; as "empresas" privadas resumem-se a cerca de seis a oito bares, mais um recente açougue.

A escola tem 149 alunos matriculados no ano de 1997, três professoras que percebem um salário mínimo e meio, trabalhando os dois turnos, matutino e vespertino. Vai desde o pré e a alfabetização à 4a. série, tem merenda escolar (embora às vezes falte); uma senhora, Aljanira, ocupa o cargo de merendeira e zeladora. O prédio, localizado nos fundos da igreja e vizinho ao posto de saúde, tem duas salas de aula, uma cozinha, um banheiro, uma secretaria e uma sala da cooperativa é alugada, pela manhã, para uma turma. A repetência escolar é uma constante, bem como a evasão, especialmente quando não há merenda escolar e os pais estão desempregados e/ou necessitando da ajuda de seus filhos em algum trabalho, geralmente colheita ou plantio. Há promessa, por parte do prefeito, de haver, no ano seguinte, 1998, a 5a. série. Restam às famílias em melhores condições financeiras, por enquanto, colocar seus filhos em Arraial ou Porto Seguro, caso queiram investir no seguimento do estudo.

Poucos são os formados; e por formado entenda-se o 2o. grau completo. Em dezembro, havia uma grande mobilização na comunidade porque uma garota nativa, que estudava em Porto, estava se formando em administração; mais que isso, seu pai orgulhava-se porque ela iria seguir adiante, já acenando para um "cursinho" pré-vestibular, e que terminava sendo um motivo de júbilo e regozijo para várias outras pessoas, até mesmo porque, até então, ninguém de lá havia conseguido ir tão longe, a não ser um ou outro que migrou para São Paulo. O posto de saúde foi construído em fins da década de oitenta pelo governo estadual. As duas responsáveis, no entanto, percebem seus salários pela prefeitura. O médico, em tese, vai uma vez por semana à Vale Verde, embora aconteçam vazios bem maiores que esse período. Há remédios básicos para diarreia, febre, dores gerais, infecções, ou seja, antibióticos, anti-inflamatórios em geral. O prédio constitui-se de uma sala de atendimento, um banheiro e uma outra sala para guardar materiais e um aparelho de esterilização, que não funciona. Não há distribuição de preservativos ou contraceptivos, ou qualquer política nesse sentido, assim como não há programas de saúde ou de higiene.

As ocorrências que mais constatei foram gripe, diarreia, dores de cabeça e machucados; segundo D'Ajuda, responsável pelo atendimento, há muito tempo não ocorrem epidemias ou doenças graves, "o povo aqui ainda é saudável, e tem D. Zurmira que ajuda muito". Zurmira realiza serviços mágico-religiosos através de rezas, benzeduras, banhos de folhas e remédios "caseiros", apelando para a ajuda dos santos católicos. O reservatório de água comporta cerca de 28.000 litros. Ficam retidos a partir da "bica grande", que, com o serviço de um motor, vai abastecendo a comunidade. A água é distribuída por regiões, num dia "cai" no "quadrado" e ruas mais próximas, noutro, "cai" nas ruas do CEPED, e, parece haver, recentemente, um dia também para a roça do Rosário. É gratuita, potável, e, conforme um estudo de potabilidade e salinidade realizado há dois anos, mantém-se em ótimo nível de qualidade. Há um funcionário da prefeitura encarregado de ligar a bomba d'água e zelar por ela. Existem mais duas bicas - isto é, pequenas fontes naturais que jorram a partir de rochedos -, a "biquinha", próxima ao alambique, e a do Rosário, perto da "roça" homônima.

A "biquinha" é geralmente usada, durante o dia, para lavar roupa e, eventualmente, um ou outro utensílio doméstico, já à tardinha e começo da noite, as mulheres cedem lugar ao banho dos homens, principalmente dos jogadores de futebol. Mesmo com essa divisão de horários, os homens, antes de descerem à tal bica, perguntam se há mulher por lá. O grande problema dessa fonte é que cada vez está com o jato mais fraco, fato que ocorre devido aos desmatamentos e à diminuição das chuvas, implicando numa maior demora nos serviços lá realizados. Isto, juntamente com o aumento constante da população, tem acarretado pequenos problemas. Ademais, há, nela, um tanque, com cerca de 5000 lt., que é constantemente enchido com vistas ao abastecimento do alambique. Esse mesmo alambique colabora com a sujeira dessa bica, pois de lá escorre o caldo de cana fermentado, empoçando juntamente com os resíduos das lavagens de roupa e de panelas.

A bica do Rosário, com um jato menos fraco, mas também em franca diminuição, começa a receber público para o banho, em virtude dos problemas com a fonte anterior. Ambas têm a água potável, o que tem, recentemente, causado inconvenientes, pois, com o banho, fica difícil encher baldes, seja porque é trabalho realizado preferencialmente por

mulheres, seja porque o jato está fraco. A bica do Rosário é muito mais limpa, mas também mais distante que a outra da maior concentração e fluência demográficas: o "quadrado" e as ruas da CEPED. As duas têm sofrido com a agressão ambiental, o forte calor que tem assolado o local ultimamente, as poucas chuvas (relativamente falando) e, mais recentemente, com o desmatamento feito pelos poucos "caboclos" que ainda põem roça, e pelas propriedades que ganham com a extração madeireira.

Com a dificuldade financeira grassando com maior intensidade, com a diminuição da possibilidade de rotação de culturas e o empobrecimento do solo, alguns "caboclos" terminam avançando para a mata e as capoeiras, no intuito de fazer roça. À medida que derrubam a cobertura vegetal e revolvem a terra, igualmente prejudicam o abastecimento d'água do qual se servem. Porém, não se pode creditar este fato apenas às roças dos "caboclos", estrago muito maior tem sido feito pela empresa BraHolanda e por fazendeiros que vendem madeira e cultivam pastos, estes sim estão empreendendo a desorganização do sistema ecológico na região, com graves conseqüências para a população local.

A comunidade também conta com energia elétrica do tipo 220 volts. Ao contrário da água, esse serviço não é gratuito, mas também não se estende a toda a população. As roças não têm luz (aparentemente, a maioria dos residentes dessas localidades não está se incomodando muito, ou pelo impacto das contas de luz, ou pelo costume de energia alternativa, querosene, óleo diesel ou botijão de gás), o que não ocorre com o "quadrado", que é bem iluminado, o mesmo não ocorrendo com as outras ruas, especialmente as do CEPED e "fundos" de Vale Verde.

A coleta de lixo é irregular, ao menos se comparada com a que habitualmente se está acostumada nas cidades de maior porte. São duas pessoas, funcionários públicos municipais, os responsáveis por ela; um deles sofre de problemas cerebrais e físicos, o que lhe diminui a capacidade de trabalho consideravelmente. Ambos trabalham com uma pá ou ancinho e um carrinho de mão ("galinhota"); as ruas e "quadrado" não ficam sujas, o que não ocorre com os fundos e adjacências, infelizmente.

É interessante notar que os fundos e arredores (a porção não diretamente visível) de Vale Verde estão repletos de lixo e de coisas que, não sendo deterioráveis e fétidas, se acumulam formando uma estranha e feia paisagem - é o que há de mais urbano e moderno

em Vale Verde, e o que mais a aproxima dos grandes centros. Nos quintais das casas encontram-se "cacarecos" de todo tipo: bonecas quebradas, latas, pinicos velhos, sapatos furados e gastos, ferramentas e utensílios de um modo geral, sem serventia, creio eu, a não ser criar uma espécie de decoração alternativa. Esses "cacarecos", por sua vez, compõem o cenário juntamente com tanques de lavar roupa, reservatórios de água, pequenos chiqueiros de galinha, árvores frutíferas, plantas, etc..

Isso nos fundos. Na frente das casas impera a limpeza, as calçadas e a rua são varridas quase diariamente; os cômodos também ficam arrumados e limpos. É interessante observar que as janelas da frente geralmente ficam abertas, dando, aos passantes, a possibilidade de verem e imaginarem o que se passa lá dentro. Como as portas ficam abertas ou encostadas, quase nunca trancadas, é comum as pessoas conhecidas adentrarem sem cerimônias, mesmo aquelas que se anunciam, quando o fazem, em geral já estão na sala e caminhando para outros desvãos. As janelas abertas revelam uma intimidade aparente, que se publiciza de tão exposta.

O dito lixo, na realidade, compõe-se de materiais que estão sendo recentemente utilizados em Vale Verde, isto é, aquele não biodegradável. Portanto, latas de óleo de soja, caixinhas de papelão, sacos plásticos, garrafas de refrigerante e todo tipo de embalagem do gênero. Não se pode dizer que a população seja totalmente ignorante quanto ao lixo e à sujeira dele resultante. Eu diria, como hipótese, que eles não têm muito o hábito de lidar com esses produtos.

Ou seja: o contato com as embalagens acima descritas é recente, deu-se, pari passu, à venda das roças e ao processo de prestação de serviços ocasionados com a nova realidade de trabalho e de obtenção de renda; deu-se, também, devido ao fato de as compras cada vez mais estarem sendo feitas nos mercados próximos e nos bares locais, e de, as mulheres, que geralmente trabalhavam em casa, ou dedicavam-se com maior tempo à cozinha e ao lar, terem, igualmente, se revelado, cada vez mais, fontes provedoras da economia doméstica mediante o trabalho fora de casa. Isso gera uma maior agilidade no cozimento e preparo da alimentação e toda a organização doméstica, o que requer produtos industrializados e/ou semi-preparados.

A isso se combina a natural e crescente atração por esses produtos, já que, além desse fator estrutural acima apontado, a propaganda televisiva contribui para esse efeito.

Muitos ainda não sabem o que fazer com o plástico, por exemplo; jogam-no aleatoriamente, ou o juntam para despejar nos fundos do quintal e/ou da comunidade;

procura-se, a bem da verdade, com tal atitude, esconder o lixo, e não se livrar dele. Na

coleta de lixo não se verifica saquinhos em frente das casas ou qualquer outro tipo de cesto

para tal função. A coleta se resume às folhas, a um ou outro papel no chão, etc., o restante é

acumulado, sem grandes preocupações.

Não há um depósito de lixo, quando se amontoa demais é queimado.

Infelizmente,

os fundos e partes não visíveis da comunidade estão ficando repletos de material

inorgânico, já que os dejetos orgânicos são, em parte, alimentação de porcos e galinhas, e,

em parte, misturados ao outro.

Fora os bares, que vendem algum tipo de comida, geralmente enlatada e/ou

congelada, a proteína animal bovina é conseguida através de um pequeno e recente

açougue. Existe há menos de um ano, e funciona esporadicamente, ou quando se presume

que há demanda - em último caso, por encomenda, quando está satisfaz o mínimo da

relação custo/benefício. Pela relativa facilidade de obtenção de carne bovina e suína, os

moradores têm mudado seus hábitos alimentares gradativamente, mas é óbvio que tal

mudança não se explica apenas por isso. A escassez relativa de peixes, a proibição da caça

e o pequeno plantio de leguminosas igualmente afetam esses hábitos.

Mas a questão é mais complexa, relaciona-se a todo um processo de mudanças

ecológicas, econômicas e culturais; o rio, por exemplo, tradicional fonte de recursos

alimentares, outrora fartamente piscoso, já não sustém com regularidade nenhuma família.

A caça segue a mesma realidade, com o agravante da fiscalização por parte do IBAMA, e o

natural decréscimo de suas possibilidades. Como se isso não bastasse, descobri, mediante

tradição oral, que a economia valeverdense era quase totalmente do tipo policultora em

escala de aprovisionamento, com preponderância para a mandioca, até quase duas gerações

atrás. Hoje, a reduzida produção agrícola familiar resume-se à mandioca e um ou outro

gênero, o que não prescinde da compra, nas feiras livres e mercados, desde coentro,

cenoura, tomate, até frangos congelados, roupas e brinquedos.

Ainda assim, se consideramos Vale Verde e o Projeto Vale Verde, verificaremos

que os pequenos produtores, juntos, são considerados, pela população regional, como a

"horta de Porto Seguro", o que não garante grandes retornos financeiros, dada à cada vez

mais crescente concorrência dos supermercados e da importação, principalmente, de frutas. Ademais, são tantos os pequenos produtores não associados à cooperativa, que sua produção fica pulverizada, resultando num preço baixo. Mesmo os associados não obtêm grandes benefícios, já que a CoproVale não compra a produção.

A marginalidade é quase zero. O último roubo foi realizado, "por gente de fora", há dois anos; roubaram alguns importantes objetos da igreja católica. No fim do ano de 1996, um policial fazia a ronda em Vale Verde, durante todo o dia; levou dezoito dias, passava a maior parte do tempo conversando, transferiram-no para Arraial d'Ajuda. Eu mesmo, durante os quinze dias que por lá fiquei, na primeira viagem, dormia com a porta sem tranca, até porque não havia nenhuma fechadura. Pequenos furtos, como galinhas, chinelos e côco ocorrem e geralmente se sabe quem o praticou, mas como o pai é compadre ou parente do proprietário lesado, não resulta em problemas.

Além dos "caboclos", naturalmente, e alguns poucos cidadãos que por lá trabalham, há também hippies. Eles têm comprado terrenos e pequenas casas no local, um deles morava no "quadrado", mas vendeu sua casa para uma sueca em novembro de 1997. Os hippies já fazem parte da paisagem cotidiana, são chamados também de "malucos". Alguns se relacionam bem com a população, não criam problemas, apesar de o consumo de maconha (cannabis sativa), por eles, ser visto como um mal; mas são discretos e não se envolvem nas decisões da comunidade. Todavia, essa presença começa a preocupar alguns moradores, porque estão cada vez chegando mais e comprando as casas do local e pequenos terrenos. Vivem do artesanato vendido nas praias.

Os "estrangeiros" ou "gringos" também estão presentes, cerca de três que passam temporadas. Um deles, porém, tem comprado terrenos e pensa em abrir uma pousada para seus amigos de outros países. Tanto os hippies como os "gringos" procuram descanso, natureza e paz a baixo custo, o que ainda encontram em Vale Verde. As opiniões sobre eles se dividem; há "amigos", "conhecidos" e pessoas que não gostam de sua presença.

Os jovens estão empregados principalmente nas fazendas de mamão e maracujá. Percebem uma diária que varia de R\$ 6,00 a R\$ 7,00, alguns tendo emprego fixo, mas ganhando menos de um salário mínimo. O trabalho no maracujá emprega mulheres em sua maioria; elas são responsáveis pela polinização manual, isto é, ficam caminhando cerca de

oito a dez quilômetros por dia, tocando levemente a flor em movimentos giratórios com leve fricção. Elas realizam esse serviço, e não os homens, porque se julga que são mais "delicadas" para tal trabalho. Esse, por sua vez, só ocorre à tarde, quando as flores do maracujá se abrem. Além do sol, da caminhada, e da falta de direitos trabalhistas mínimos, como carteira assinada, sofrem a ação dos agrotóxicos, gerando, nelas, coceiras e irritações nas mãos e olhos, além de espirros e dores de cabeça. Ganham R\$ 2,50/dia e, aos domingos, R\$ 5,00.

Esse trabalho tem retirado várias mulheres do âmbito doméstico e da roça, e, concomitantemente, faz com que as mesmas concentrem suas atividades no turno da manhã e da noite, redimensionando o tempo e a organização de seus afazeres tradicionais. As mulheres também fazem beijú de goma, um produto que tem sido largamente comercializado na região. Com o incremento relativo dessas vendas, algumas mulheres têm entrado nesse mercado, fazendo com que, a exemplo do trabalho no maracujá, igualmente reorientem suas funções cotidianas. Há que sublinhar que o trabalho das mulheres tem tido importância capital na economia familiar, tornando-as, em alguns casos, o novo pivô dessas próprias economias. Até porque, muitos homens e rapazes não conseguem emprego, e o delas, é quase sempre garantido, seja pelo aumento da produção do maracujá, seja pela grande procura dos beijús.

Mas fazer um beiju não é fácil. Requer, é óbvio, a mandioca, produto que nem todos têm atualmente, como disse acima. Um carrinho de mão de mandioca custa R\$ 10,00, caso alguém não tenha como raspar sozinho e for contratar outrem, cada pessoa custa R\$ 5,00/dia (paga-se, entretanto, pelo carrinho de mão, por durar menos de um dia a raspa, cerca de metade desse valor, e não se utiliza mais que uma pessoa). O côco, item principal desse beiju, custa cerca de R\$ 1,00, podendo ser obtido por um preço mais módico, dependendo do parentesco ou da amizade com o produtor. Uma lata de beiju custa R\$ 15,00, e contém cerca de duzentos deles (são deliciosos !). Um carrinho de mão "pega", isto é, requer aproximadamente cinco côcos, e produz de três a quatro latas, podendo chegar a cinco. Depois da raspa, lava-se a mandioca e a deixa repousar em água por um dia ou dois, amassa-a, torce-a num pano retirando o sumo e a massa resultante é posta para secar num balde ou similar, coberta por um outro pano totalmente seco que, por sua vez,

recebe alguns restos de brasa já em forma de cinza; isso faz com que a goma seque em duas ou três horas.

Joga-se a goma ao forno com uma colher de sopa. Em poucos minutos está quase pronto. A partir daí, é molhado numa mistura de leite de côco e açúcar e posto para secar, uma vez seco, volta ao forno, agora está pronto. Cada processo desse envolve várias pessoas, que precisam ser pagas caso não sejam da família, e mesmo sendo, em certos casos há reciprocidade ou pagamento mesmo. A reciprocidade se dá, por exemplo, na cessão de um produto qualquer. Por exemplo, Benedita, cujo marido tem roça de mandioca, cedeu um carrinho de mão desse produto à sua sobrinha, filha de sua irmã, porque a mesma ficou uma tarde inteira ajudando-a no forno. Poucas são as pessoas que têm forno em casa. Djalma, mãe de Maurício é uma delas; outro forno, quase comunitário, localizado no Rosário, é usado, também, mediante amizade, parentesco ou algum tipo de pagamento a seu proprietário (esse último recurso é raríssimo).

Da mandioca, além do famoso e delicioso beiju, faz-se um não menos saboroso bolo de tapioca, cujo tamanho varia entre 25 e 30 cm, e é todo enrolado na folha de banana. Para os nativos, assim como para vários habitantes do entorno regional, essa é uma típica comida de índio, como também o é a abóbora e o cauim (este, bebida), por exemplo. Este último, aliás, que é feito do aipim e, "antigamente", adicionado à raspa da rapadura ou ao melaço de cana, foi consumido de forma relativamente intensiva e disseminada até uns 20 ou 30 anos atrás, embora eu tenha encontrado algumas pessoas, com cerca de 23 e 32 anos, como Maurício e Romenil, respectivamente, que tomaram algumas vezes o cauim quando criança.

Apesar disso, o mais comum é que as mulheres trabalhem em casa e na raspa da mandioca; uma ou outra, como Maria José, "pega na estrovenga", isto é, faz trabalhos de roça como os homens. As mulheres têm seus afazeres mais diversificados, contudo; ficam em casa e na "rua", trabalhando. Maria José, que serve de exemplo para o protótipo de "mulher trabalhadeira", cozinha, lava, passa, rega, planta, colhe, arruma, dá banho em neto, cuida da casa, trabalha na roça, lava roupa para terceiros na fonte, vai ao maracujá à tarde, já cortou cana, é obreira de sua igreja evangélica, e faz diversas outras tarefas. Dentre elas, uma que lhe dá muito prazer: "esteira de tabu".

Sua esteira é, indubitavelmente, a melhor de Vale Verde. Segundo Masé, como é

conhecida, essa esteira é apenas uma das muitas coisas que aprendeu com sua mãe e avó, como o conhecimento do poder das ervas medicinais, e o know how sobre alguns feitiços; "tudo coisa de índio, meu filho, os índio sabem muita coisa, são inteligente, você já viu índio preso" ? Disse-me certa vez. Entretanto, das "coisas" que aprendeu só a esteira levou adiante, pois agora é "crente" . Essa esteira, feita de tabôa - uma espécie de talo que brota nos brejos e demais áreas alagadiças - e amarrada com cipó da imbira, é reconhecidamente um dos símbolos da indianidade em Vale Verde. Quando eu disse a Antonio das Almas, proprietário do Tom Bar, que iria levar uma para Salvador (como de fato o fiz), ele disse: - "Ah, vai mostrá as coisas dos caboco, né" ?

Símbolo de indianidade e/ou caboclicidade, é, também, toda a produção resultante dos cipós e da mandioca. Dos cipós, seja o itê, o rêjera ou o imbira, faz-se, dentre outras coisas, o jiquiá , um cesto utilizado para a pesca de camarão e pitu, embora sirva para o peixe também. Muitos o fazem, embora um dos melhores artesãos nesse ramo seja Zé Nilson.

Mas suponho que o mais interessante do ponto de vista antropológico não é tanto se o símbolo é ou não verdadeiramente indígena, desta ou daquela família lingüística, mas sim se o mesmo é reconhecido como tal, tanto pelos que o cultivam, como pelos que o reconhecem desse modo. Para essa questão, ou seja, a "crença nas coisas dos índios", contribui, também, outros utensílios fartamente encontrados na região de Vale Verde, como apitos, cachimbos zoomorfos, pedaços de cerâmica, restos de fornos, pontas de flechas, etc.. E é por isso que tanto os "símbolos" de Vale Verde, como a própria comunidade como um todo, o conjunto de seus habitantes, são reconhecidos como "caboclos".

Quando estive em Barra Velha - aldeia dos chamados pataxó meridionais, localizada nos limites do município de Porto Seguro, e próxima ao Monte Pascoal -, em dezembro de 1997, perguntei aos índios se tinham ouvido falar alguma coisa sobre Vale Verde; todos foram unânimes em dizer: "sei muito não, mas sei que é terra de índio". Ademais, ao narrar para os índios presentes alguns dos aspectos que pude observar em Vale Verde, indaguei sobre o que eles achavam, disseram-me: "são índios". A professora Maria Rosário Carvalho, também presente, aproveitou o ensejo e perguntou: - "E caboclo,

o que vocês acham que são caboclos" ? As respostas variavam conforme duas vertentes básicas, de um lado, "caboclo" era a mesma coisa que índio, era "caboclo-índio", de outro, opinião partilhada por Celso Kiriri, "caboclo" era espírito, isto é, a entidade do Toré ou da "mesa de jurema", que geralmente incorpora num médium.

Sem dúvida, essa dicotomia "caboclo" e índio é falsa, é muito mais um produto da ideologia nacional, e de seu preconceito historicamente construído, do que a expressão de uma realidade concreta. Mesmo sendo empregado por pessoas que se utilizam dessa auto-classificação, como os moradores de Vale Verde, ao referirem-se a si mesmos ou a algum parente, o termo é ambíguo, e merece, portanto, observações mais atentas e específicas. Por que um "caboclo" de Vale Verde se refere aos pataxó ora como os "caboco" de Barra Velha, ora como "aqueles índios" ? Por que ao mesmo tempo se refere a seus ascendentes como índios, antigos ou caboclos ? Qual a diferença, em Vale Verde pelo menos, entre um "caboclo" e um "índio" ?

Essas perguntas passaram a me incomodar e a guiar minhas observações. Sem querer fornecer todas as respostas, gostaria, no entanto, de chamar atenção para algumas peculiaridades, tal como as pude perceber em campo.

*

3.3.2.2. Caboclos e índios: da operacionalidade e da comunidade dos mesmos

Ao conversar com Zé Oliveira, no Ponto Chic, toquei no assunto que mais me excitava: a idéia de Vale Verde ser aldeia e a de seus habitantes classificarem-se como "caboclos". Ele me disse, como também Cosme, seu sobrinho, que já "tentamos ser aldeia, mas uns não quiseram". Perguntei por quê, e ele continuou: - "Dizem que índio, mesmo se enricar, tem que morar naquelas casinhas, assim, pequenas, de barro, de palha, de índio mesmo, sabe como é né" ? Não, eu não sabia dessa história, mas desconfiava que alguns habitantes de Vale Verde apreendiam com certa distorção e preconceito "o índio", ou melhor, assim visualizavam a idéia genérica que dele se faz. Aos poucos eu começava a entender porque algumas pessoas cercavam-se de circunlóquios e meios-termos quando o assunto se tratava de índios e "caboclos".

Esperança, a avó de Romenil, por exemplo, embora apontada como uma "grande cabocla" por quase todos a quem perguntei quais seriam "os mais caboclos do lugar",

negava esse pertencimento. Já Juquinha e seu esposo João, dois idosos com quase setenta anos surpreenderam-me, quando ela me disse que era "cabocla com orgulho". Eu disse: -

"Que interessante a senhora dizer isso dona Juquinha, porque a maioria das pessoas negra que é caboclo, no máximo assume que tem um pouco de sangue de índio"; e ela surpreendeu-me novamente ao dizer, de forma eloqüente e entusiástica: - "E tem sangue melhor que o de índio, mais puro, uma raça mais bonita ? Quem negra é porque tem vergonha" !

Certamente, sentir vergonha de assumir-se índio ou até "caboclo" era uma das chaves. Algumas pessoas me disseram que já viram habitantes daqui se dizerem de outro local, ou negarem que eram parente de índio, especialmente antes de índio ser considerado "motivo de orgulho", uma "coisa boa, histórica"; para esses, "índio agora tem valor". Os que assim afirmaram, levavam em consideração algumas das histórias regionais sobre os índios, como o fato de que "índio não vai preso, quando prende solta logo", "índio é do governo federal, polícia não mexe", "as pessoas hoje respeita o índio", o "índio viaja, tem passagem paga", ou "tem muito índio conseguindo suas terra, e ninguém mexe mais não; você conhece os de Pau Brasil" ?

Por outro lado, o que dizer sobre o ser "caboclo" ? Para Romenil, por exemplo, "caboclo" era o descendente do índio, "mas era a mesma coisa". Para Zé da Palma e Metódio, "caboclo" era o índio misturado, aquele que já possuía sangue de "cabo verde", de "preto", mas que era "caboclo". Perguntei a Metódio - senhor com mais de sessenta e cinco anos, boa memória, compositor e "ex-boêmio", como ele próprio diz - , porque depois de tanta mistura ainda se considera "caboclo" e não mestiço ou negro. "Por que o sangue maior é de índio, né? Meu pai era caboclo, e minha avó foi pega a dente de cachorro", disse-me como quem narra a maior das obviedades do mundo.

Na verdade, mais do que o sangue e a herança moral transmitidas simbolicamente via DNA, estão em jogo, também, o território a que pertenciam, uma rede de relações sociais cultivada de geração para geração, e uma memória social amparada em fatos, mitos e histórias indígenas, ou pensadas como tal (aí inclusas todas as invenções culturais de cunho simbólico). Há todo um conjunto de fatores que contribui para a manutenção dessa herança simbólica.

Maria José tem vários filhos. Dois deles, entretanto, gêmeos univitelinos, chamados

emicamente de "mabasso" - termo que para eles é de origem indígena, porque "os antigos diziam que era assim" - só vieram a falar "normalmente" aos 12 para 13 anos. Antes dessa idade eles se comunicavam através dos monossílabos tá e tó, basicamente, tanto que até hoje, com cerca de vinte e um anos, ainda são assim chamados pelos amigos e parentes. O povo de Vale Verde, no entanto, acredita que eles falavam assim porque tinham herdado a fala dos índios, "dos bem antigos", afinal, seu avô materno, o velho e famoso violonista Filadelfo foi um "grande índio", "cabocão mesmo", assim como seus avós paternos. Portanto, nada mais natural para o imaginário valeverdense que esses gêmeos tenham herdado a "indianidade" de seus antepassados, nesse caso, preponderantemente lingüística.

Como se isso não bastasse, ambos têm um fenótipo acentuadamente "índio", são morenos ("roxos"), cabelos lisos e pretos, olhos bem repuxados e poucos pêlos no rosto, tudo aquilo que faz a "cara de índio" - especialmente se parecer com um pataxó "típico". E eles se dizem "caboclos" também.

Além dessa história, há uma outra, menos disseminada, contada por Gesu. No alto de seus mais de setenta anos, Gesu me disse que, quando ele era criança, "meio rapazinho", dois índios procuraram seu pai, que não estava em casa no momento, dando a entender que eram parentes. Esses índios, segundo Gesu, não falavam nossa língua, mas uma "língua embolada", apesar de pronunciarem bem o nome de seu pai. Em determinado momento um deles saiu do recinto e pôs o ouvido no chão, "como os índios fazem para saber onde estão seus companheiros", disse Gesu, e voltou sem dizer palavra. Do pouco que Gesu reteve em sua memória, ficou um vocábulo, jompeque (essa grafia é fonética), que indicava fogo. Essa palavra é a mesma consagrada como sendo das poucas que restaram do idioma pataxó, e realmente significa fogo.

Há diversas outras histórias envolvendo índios que apareciam ocasionalmente em Vale Verde em busca de seus parentes, como é o caso do tal Zé Caboclo, e de uma tal Margarida e sua filha, que procuraram o finado Filadelfo. A morte de Filadelfo também acentua esse clima de histórias e tradições indígenas.

É comum em Vale Verde, ainda hoje, acreditar-se que se um pescador ouvir um canto no rio, e vir uma espécie de sereia, caso sobreviva, deve calar-se. Caso ele conte para alguém que a viu, ou sequer que ouviu seu canto, ele morrerá em seguida. O certo é que

Filadelfo, o "velho Fila", além de exímio violonista, era pescador, e ouviu e viu a sereia; contou para seus amigos, que o advertiram da "lenda", ou do tabu, diria eu; ele morreu pouco tempo depois desse episódio: desnecessário dizer qual teria sido a causa mortis.

Essa atmosfera de magia, sonhos, de todo um mundo que beira o onírico e o fantástico, paira sobre Vale Verde, e permeia de forma vária, mas objetiva, o universo do qual se nutrem seus habitantes. Universo que foi o dos índios, é o dos "caboclos", é o dos descendentes, índios, caboclos, caboclos-índios. É o da terra livre para plantar, doada por El Rey, agora intrusada e loteada; das matas impregnadas de caipora e caça abundante, agora quase devastada; do rio mágico, piscoso e sereno, pleno e caudaloso, agora drenado; da tradição forte, agora inventada e pulverizada; enfim, do patrimônio dos índios, patrimônio que lhes foi legado, e que é, talvez por isso mesmo, reconstruído por eles, através dos mais tênues, nuançados, móveis e imprecisos movimentos cotidianos, que são arrematados e conduzidos pelas representações coletivas mais sólidas.

Caboclo, índio, cabocão, caboco mesmo, caboco(a) pesado(a), cabocolino, índião, caboquinha, caboclo-índio, seja lá o que for, e como for, refletem empiricamente, para além de sua apreensão analítica estrita, toda uma gama de expressões que são, se estruturalmente consideradas, a mais pura representação do ser índio. Representação social e historicamente construída na fricção entre povos e grupos etnicamente diferenciados. Vale Verde representa, em certo sentido, uma espécie de modelo reduzido da produção cultural levada a cabo num Brasil assimétrico, supostamente homogêneo, que, nunca soube e, até hoje, não sabe como tratar suas diferenças internas, e pior, no mais das vezes, acredita-se monoétnico. Uma "comunidade cabocla" é um grupo étnico que merece ser considerado em seus próprios termos, pois.

*

Mas o que significa, efetivamente, uma "comunidade cabocla" ? Ou melhor, o que se entende quando se diz uma "comunidade" ? E no caso de Vale Verde, o que se pode dizer a respeito de seu cotidiano, suas festas, suas representações, isto é, daquilo que os nativos consideram "trabalho de comunidade", "tradição" e "comunidade de caboco" ? Enfim, os habitantes que conformam a sobredita povoação, representam a si próprios e seus acontecimentos sociais de uma maneira singular, porque sempre comparativa, e reputada

diferente, porque imaginada como a comunidade dos "caboclos de Vale Verde". Gostaria de apontar alguns desses elementos.

Antes de tudo, convém remeter o leitor ao capítulo que trata, mais teoricamente, da discussão referente à noção de comunidade, sobretudo àquela da qual procuro, aqui, me acercar. Além disso, cabe apontar, desde já, que é justamente a concepção êmica de "comunidade" que lhes faculta uma diferença capaz de colocá-los numa situação de emergência étnica. Simultaneamente, entretanto, essa mesma concepção é, para eles, justificativa de uma dificuldade inicial. Esse aparente paradoxo, reside - uma vez que a conforma e a erige como tal -, na própria noção de comunidade que procurei destacar teoricamente, e representa, a meu ver, uma das condições de partida para o início do diálogo político, a saber, a própria reorganização, ainda que em termos difusos, de um grupo político. Nesta parte, porém, destaco apenas, como disse acima, alguns dos elementos que caracterizam a concepção êmica de "comunidade de caboclos", procurando salientar, aqui e ali, suas contradições e suas recorrências de caráter mais estrutural. O fato dessa concepção representar, ao mesmo tempo, fatores positivos e negativos no que tange à etnicidade, será tratado, com menor imprecisão, no capítulo seguinte.

*

A uma certa altura do trabalho de campo já era possível entender melhor esse grupo em estudo. Eram diferentes versões de um fato, lembranças distintas, formas as mais variadas de pensar a si mesmos, muito embora essas diferenças descortinassem um pivô em comum: o pertencimento caboclo-índio e os fatores que advêm dessa idéia, tanto quanto a nutrem, num claro mecanismo de feedback.

A religião e as festas são importantes áreas de discussão interna, mobilizando o cotidiano de forma excitante ou aparentemente inexpressiva. Por ocasião da minha primeira viagem o tema central era a festa do Divino. A novena em seu louvor começou em 18 de setembro de 1997 às 19h30'. Como em Vale Verde não há padre residente, a missa só se realiza uma vez ao final de cada mês, no caso, coincidindo com o dia dedicado ao referido padroeiro, seja, 28 de setembro (mas também se comemora, em 29 de setembro, a festa para São Miguel). A novena, portanto, é realizada pelo encarregado da igreja, o chamado "dirigente do culto", assim, Romenil se incumbe de mobilizar as pessoas para

participarem desse preparativos e novenas, ajudado, dentre outras, por Maria e D'Ajuda.

Com caderninhos confeccionados por uma editora católica, da própria Igreja, a novena se realizava conforme a "tradição", combinando a linguagem escrita e oficial àquela movida pela oralidade. O tal caderno era quase sempre burlado, já que algumas passagens não se aplicam totalmente à realidade local, e mesmo os poucos freqüentadores do culto, em sua maioria pessoas na chamada meia-idade, não cantavam muito. Ao contrário do que pensa a maior parte das pessoas, nem sempre os mais velhos são aqueles que detêm a "tradição". Romenil, na faixa dos trinta anos, e outra garota, com quinze, eram os mais compenetrados e motivados.

A movimentação em torno da festa era grande. Barracas eram armadas, caminhões de cervejarias passavam por lá quase diariamente, a partir de quatro ou três dias antes da festa, as conversas giravam ao redor desse tema, enfim, aos poucos todos iam nela se envolvendo. Mesmo os "crentes", provenientes das igrejas Assembléia de Deus, Cristã do Brasil, Adventista do Sétimo Dia e Reavivamento Pentecostal, que não participavam da festa, sobre ela se detinham, seja para criticar de alguma forma, seja porque era o assunto em pauta. Ademais, na mesma família é comum encontrar distintas filiações religiosas.

Mais que isso, no caso de Maurício, por exemplo, da Assembléia de Deus, filho de pais católicos e barraqueiros (por ocasião), sua participação se deu tanto na armação da barraca, quanto no atendimento aos clientes. Ari, que além de pescador e pequeno produtor tem um bar na frente de sua residência, abasteceu seu estabelecimento e aguardava com ansiedade a chegada, e o sucesso, desse dia. Inegavelmente, a festa do Divino, para além de seu fundamento religioso, era um momento ritual de extrema importância no calendário de Vale Verde.

Muitas pessoas captam recursos extras nos dois dias mais intensos de festividades, fazendo com que a festa, cada vez mais, se torne, para os nativos, um complemento na sua renda familiar. É também a oportunidade de se reverem parentes e amigos distantes, de paquerar e namorar com maior liberdade e maior oferta de mercado (especialmente com "gente de fora"), mas também de verificar as características do povoado quanto aos seus rituais, e portanto, quanto a si mesmo e seus habitantes.

A festa do Divino é festa de "tradição", "a gente tem muita tradição que os antigo

deixar pra gente"; "a festa tá mais diferente, mas não acaba não", diziam-me alguns habitantes, sobretudo Zé Oliveira, Metódio e Gesu, "os mais velhos do lugar". Para Romenil, essa festa veio da "época dos índio, é de muita tradição, muito antiga mesmo". Enfim, o Divino, ou o Império, como também é chamado o louvor ao padroeiro, é o evento mais importante da comunidade.

Apesar de estar mais ou menos conhecido da população, eu me perguntava porque até então ninguém me havia convidado para qualquer "caruru". A festa oferecida a São Cosme e São Damião, chamada apenas de São Cosme (lei do menor esforço ou economia?) ou caruru, igualmente mobilizou o local. Como se realizou ao dia 27 de setembro, um sábado, de manhã para a tarde - o mesmo dia em que, à noite, se iniciariam a missa e a parte dita "profana" do Divino -, o local estava em polvorosa, em ebulição, fervia por todos os lados.

Quando eu comentei com Maurício minha decepção em não estar convidado para os "carurus", ele riu na minha frente, e, com a maior naturalidade possível, deu-me uma aula de antropologia: - "Mas Márcio, você já tá aqui há algum tempo; aqui quando tem uma festa dessa ou outra do tipo, ninguém convida não, a pessoa fica sabendo e vai, não precisa chamar; a pessoa vai". É, de certa forma eu estava entendendo a figura do convite como um sinal de acesso a uma intimidade característica de uma representação de socialidade mais própria de sociedades individualistas; na realidade, em Vale Verde, cuja solidariedade mecânica ainda se faz forte e atuante, tal sinal quase não existe. A departamentalização promovida em prol das esferas do público e do privado não são tão acirradas quanto parecem ser nas sociedades mais individualistas; aqui, numa configuração social a que se poderia classificar como holista, nos termos de Dumont (1993), tal figura não é muito eficaz - sua eficácia simbólica dependendo da resposta e representação que a ela se fazem, ou seja, de um habitus. Isso é verificado no trato e relação com o corpo, por exemplo. É muito comum as pessoas se referirem a doenças como hemorróida, blenorragia, "corrimento", "caganeira" (desarranjo intestinal acentuado), impotência sexual e outras com naturalidade, mesmo falando de si próprias. Mesmo na minha frente, o que poderia supor um certo comedimento, pessoas com quem nunca conversei, tergiversavam sobre

essas questões, às vezes me pedindo opiniões ou indagando sobre remédios (quando não perguntavam se eu já havia sentido tal coisa). Assim, perguntar se eu usava "chapa", ou se tinha feito operação de fimose, dentre outras coisas, eram constantes no começo de minha interação. É claro que alguns queriam apenas me conhecer melhor, sendo eu a novidade do lugar, porém, a maneira como o faziam, que poderia significar "falta de educação" em certos estratos de nossa sociedade, indicava um tipo de relação deles para consigo, para comigo e para com os demais conhecidos locais que era reveladora da sociedade na qual viviam. Quando Urânia esteve em Vale Verde, em dezembro de 1997, chamou-lhe atenção a facilidade com que as mulheres se despiam no banho da bica, sem preocupação de possíveis comparações ou constrangimentos entre seus corpos, via de regra resultado de tantos trabalhos e poucos cuidados, além disso, detalhes da higiene pessoal e a própria noção de cheiro "bom e ruim" igualmente divergiam daquilo que para estratos de camadas médias urbanas seria o certo.

Esses aspectos pessoais corporais denotam um pouco da sociabilidade de Vale Verde. Mas é a festa que mais me interessa. Depois da lição que Maurício me propiciou, resolvi ir aos "carurus".

É comum na Bahia esse tipo de festejo, seja ele simplesmente de orientação católica, seja ele associado ao culto afro-brasileiro, em que São Cosme e São Damião representam os ibeji ou erês, figuras desse panteão, embora o primeiro seja mais ligado ao segmento identificado como jeje-nagô ou iorubá, que de certa forma não concorda com esse "sincretismo", e o segundo, geralmente praticado por indivíduos de umbanda ou de candomblés angola ou bantu-angola. O "caruru de São Cosme" consiste, portanto, na oferta de comida às divindades tidas como afro-brasileiras, ou aos santos católicos, seus 'representantes' via associação simbólica, ou ainda, nalguns casos, o tal caruru é para os erês mesmo, podendo ocorrer oferta de outras comidas, para outras entidades divinas, nesse mesmo evento.

Assim, geralmente o que se entende por caruru, na Bahia, é mais que o preparado culinário à base de quiabos e condimentos - é o vatapá e outros pratos "típicos" da cozinha afro-brasileira baiana. Caruru é, também, o nome que se dá à festa como um todo. Essa é uma das poucas semelhanças que essa festa, "símbolo de baianidade afro", guarda com

aquela homônima realizada em Vale Verde. A começar pela ausência de quiabos e associações com o culto afro-brasileiro de qualquer filiação étnica, quer nagô, quer angola.

O caruru em Vale Verde é feito com a folha de "taioba mansa". Segundo os habitantes, é uma "folha dos índio, dos caboco", e a festa é de "muita tradição mesmo, do tempo dos antigo". Não sei até que ponto é uma "folha dos índios", mas Pedro Agostinho me garantiu que o vocábulo "caruru", em idioma tupi, significa nada mais nada menos que comida de folha. Acrescenta-se à folha, para o cozimento, verduras, carne, peixe e temperos, quando "o dinheiro dá, um pouco de camarão". Foram cinco carurus (festa) realizados nesse mesmo dia, em Vale Verde, desses, três serviram comida, o caruru de taioba: nenhum deles tinha azeite de dendê ou quiabo. Quando digo realizado, e sem comida alguns, quero dizer, foi cantado e rezado o Ofício e o Bendito de São Cosme.

Ou seja, o caruru, aqui, presta-se a várias combinações culinárias, algumas explosivas, mas mesmo aquelas pessoas que não têm condições de fazer comida, por mínima que seja (o que é difícil, já que não se prevê a demanda), fazem a "reza", o ofício para São Cosme. Maria e D'Ajuda são as duas principais oficiantes, mas Célia, esposa de Metódio, também colabora.

Em casa de dona Joaninha ocorreu o primeiro caruru. Fica localizada no "quadrado", à vista de todos, portanto. Numa sala, com cerca de 3,5 m de largura por 2,5 de comprimento, acomodavam-se 32 pessoas, disputando com dois sofás do tipo "dois lugares", algumas plantas, três tamboretas e um pequeno altar o espaço, sem contar que alguns lençóis, deitados ao chão, para acomodar sete crianças, retiravam parte considerável do espaço, já que a assistência não podia nele pisar. Fazia calor, ainda mais porque, apesar de duas janelas e uma porta abertas, nesta sala, havia pessoas encostadas às mesmas, apreciando, de fora, a "reza", e esperando para comer.

Como já se começava a comemorar o Divino, os fogos e explosivos de artifício compunham a sonoplastia, juntamente com o choro de crianças, o latido de cães, e o motor de carros e motos que chegavam cada vez mais. Todos conversavam ao mesmo tempo, quer dentro da casa, quer nas janelas e porta. E foi assim que começaram as orações. Ao menos no interior da casa fez-se algum silêncio, com exceção da criança recém-nascida que insistia em participar com brados e soluços. Depois do pai-nosso e ave-maria seguiu-se a

belíssima e afinada ladainha, a qual tive oportunidade de gravar, embora não dê para entender quase nada, devido à forma característica como são cantadas e às idiossincrasias das oficiantes e suas vozes agudíssimas.

Tudo durou cerca de 30 minutos, embora para mim tivesse sido uma eternidade, dados o calor, os fogos e um gato que ficou aos meus pés, insuportáveis para mim. Além disso, toda a ladainha foi pontuada pela "axé music", tocada em alto volume pelas caixas de som instaladas no "quadrado", o que piorou a gravação; mas tudo bem, encaremos como "som ambiente do ritual".

Depois da ladainha as sete crianças foram servidas, paralelamente às ovações em favor de São Cosme e da dona da casa; muitos vivas e salvas eram dados, enquanto a assistência esperava as crianças terminarem o "caruru", para também comer. E assim, em meio ao colorido da sala, um tanto suja, agora, devido aos gatos que passaram por sobre o "refeitório ritual", comi. Depois foi servido suco de uva, "de garrafa", licor de cravo e cachaça. Apesar de toda essa aparente bagunça, notei que as pessoas estavam muito contentes com o evento, e, mais tarde, percebi que essa "bagunça" é comum, e a cerimônia, em sua plenitude católica, mantém-se, não apesar disso, mas, eu diria, justamente por e com isso.

A segunda cerimônia que presenciei foi na casa de dona Maria, esposa de Zé da Farinheira, e mãe de Cosma e Damiana, as gêmeas da vez. Maria (a rezadeira, não confundir com a dona da festa) e D'Ajuda iniciaram as orações, já que com elas composto o trio da festa anterior, não estava; daí que verifiquei como havia poucas pessoas competentes nessa área. Aqui não houve comida, e a salinha, embora menor, foi mais acolhedora, pois havia pouca gente. Aliás, percebi que o tamanho da assistência varia diretamente proporcional à presença de comida e proximidade com o "quadrado". Como aqui não havia esses dois requisitos...

O altar, bem simples e despojado, compunha-se da imagem de alguns poucos santos, com destaque para Jesus e os gêmeos homenageados. Ao fim das orações serviram refrigerantes, oportunidade em que fiz algumas fotos, e que serviu, também, para que as pessoas conversassem mais comigo. Participar dessas "rezas", para mim, foi uma boa maneira de melhor interagir com as pessoas, e de receber delas algum tipo de crédito, o que facilitou minha pesquisa, quando lá retornei em dezembro; "participar da religião"

(católica), como diziam, foi outra significativa chave de acesso, sobretudo ao interior das casas.

Continuei minha peregrinação aos carurus. Fui ao de outra Maria, tecnicamente chamada Maria de Onildo, este, seu esposo. Onildo é por muitos considerado um "cabocão" e ele, juntamente com Bebê, outro nativo, são os únicos a possuírem gado em Vale Verde - o que sugere uma certa quantidade de pastagens. A festa começou às 17h30', apenas porque o "dono da casa" não havia chegado. O detalhe é que, apesar da espera pelo marido, o mesmo tem uma reduzida participação na reza em si mesma. Os homens não se fazem presentes na sala em que se realizam as orações, foi assim em todos os carurus; além de mim, só crianças do sexo masculino. Apenas em um caso um marido adentrou a sala, mas saiu logo.

Na casa de Onildo não houve exceção. Os homens ficaram do lado de fora, soltando fogos, bebendo e conversando. Quando perguntei a Esdras, um irmão mais de novo Romenil e Loló, porque eles não entravam, respondeu-me singelamente que "lugar de homem é aqui fora". Indaguei o que achava que eu estava fazendo, afinal, e ele simplesmente disse que não era proibido, tinha crianças e tudo o mais, além disso, "você é pesquisador das histórias, das tradições, tem que ficar aí mesmo", disse concluindo.

Com exceção do acréscimo do bendito de Bom Jesus da Lapa ao conjunto de orações que compõe a "reza" padrão, nada variou nesse caruru em relação aos anteriores. Apenas notei que os gêmeos, Damião e Cosme, eram bastante diferentes fenotipicamente, um branco ("galego") e outro mais moreno, ainda assim, devido ao pertencimento ao território ("se é de Vale Verde é caboclo") e à filiação paterna eles também eram "caboclos". Esse caruru teve muito mais verduras que os outros, principalmente maxixe e abóbora, sendo, por esse fato, considerado mais étnico que os demais: "Esse é de caboclo", disse Dermival, mais conhecido pela alcunha de "Caboclo".

As sete crianças igualmente sentaram-se ao chão, em torno de sete velas acesas sobre um pratinho, em frente a um altar especialmente preparado para a ocasião. Muitas pessoas foram a esse caruru, algumas delas agradecendo por Vale Verde ainda ter "esse jeitão de comunidade". E assim terminava o périplo pelos carurus, mas começaria, um pouco mais tarde, a festa do Divino.

Para essa festa, como disse, é enorme o reboiço. Não havia uma costureira parada,

as mulheres pintavam suas unhas, "faziam" o cabelo, vestiam roupas novas, algumas a compravam para essa ocasião, houve quem pintasse ou caiasse a porta de sua casa ou venda, os terreiros foram melhor varridos, as crianças recolhidas mais cedo ao banho, muitas calçavam sapato, o que era raro, inclusive em certos adultos. Os homens cortavam o cabelo e as unhas, os bares ficaram cheios mais cedo, todos se arrumavam para o tão esperado momento. Pessoas que eu quase nunca via resolveram sair de casa, o "povo da roça" esforçava-se em vir. Tudo isso juntou-se ao colorido normal do "quadrado", e, durante todo o dia as cenas iam-se sucedendo como a compor uma tela impressionista, pontilhística.

Bibito e Raimunda, marido e mulher, distribuíram, à tarde, queimados e bombons de todo tipo, promovendo, com a chamada "galinha gorda", uma folia de crianças, uma algazarra geral. Para essa gostosa alteração concorreu a distribuição de apitos e pequenos brinquedos, aumentando ainda mais os ruídos que se faziam presentes. Durante o dia, houve várias pessoas pelas ruas, carros estacionados, motos passando, cavalos amarrados, jogo de bola, gente deitada à grama juntamente com cadeiras, tapetes e colchões, etc.; e, à medida que chegava a noite, mais automóveis e pessoas chegavam, a ponto de mudar total e consideravelmente a rotina local: tudo sugeria uma ocasião ritual, a excitação geral era a tônica.

A noite preparava-se para o espetáculo. Gambiarras, caixas de som, música nos bares, nas barracas e em algumas casas; pessoas caminhando, conversando, paquerando, bebendo, fumando; homens, mulheres, velhos e meninos, crianças de colo, paraplégicos, doentes, pobres e ricos, nativos e regionais; as casas com suas portas e janelas abertas cediam seu interior àqueles que passassem e quisessem desnudá-la, com raras exceções para a dos "crentes", que as conservavam mais austera. Das janelas para a rua, da praça para as casas e das casas para o mundo, todos se transportavam num turbilhão de alegria e de fé, de álcool e de surpresas, de som e de estrelas; a noite, e a seda preta de sua envolvente capa, acendia a beleza desse cenário.

Salta aos olhos o colorido; dos corpos, das vestes, das luzes; a poeira misturava-se aos mais fortes e discretos perfumes, aos suores e aos sabores de uma noite que soerguia voluptuosa, mas que aos poucos guardava suas estrelas e apresentava suas mais densas e

escuras nuvens, que mais tarde mudariam o tom da festa, não para torná-la feia, mas para conceder espaço a mais um participante; e a chuva chegaria sorrateira, tornar-se-ia voraz e celebraria a lama e a sujeira. O verde do gramado, trespassado por cães, gatos, garrafas, bêbados, copos plásticos, pontas de cigarro, e tudo o mais, era agora uma arena; e suas árvores, todas podadas e pintadas de branco à meia altura de seus troncos, delimitavam esse espaço, ao tempo em que pareciam querer tocar os transeuntes, mas na impossibilidade, contentavam-se em acenar ao ritmo dos acontecimentos, como se de todo o movimento, ela compusesse uma comissão de frente ou uma ala qualquer que evoluía sem ordem. Era uma festa total !

A impressão que tive ao circular pela festa era a de que estava num caleidoscópio.

Esse era o terreiro ritual da maior cerimônia local.

Deu-se o Império. Muitos foram à igreja para a celebração da missa que precedia a procissão, e aqueles que não entraram, puderam ouvi-la através das caixas de som instaladas nas árvores. O padre, enviado de Porto Seguro, era do movimento de Renovação Carismática, assim, a celebração ganhou ares diferentes, menos sisudos. O timbau e o violão marcavam os cânticos, juntamente com as palmas; com o tempo a assistência entrava em êxtase, e o Espírito Santo se fez presente entre nós ! Através da imagem de uma pomba, segura por uma criança, podia-se "tocar" no Espírito Santo, mas ele estava no meio de nós, insistia o padre. Assinale-se que a maneira como foi a missa celebrada, sugeria um ritual catártico, como os observados nos candomblés e cultos pentecostais. Tive certeza que mais do que acentuar a participação do corpo pessoal como veículo do sagrado, o que foi feito pelo padre e seguido pelos fiéis, acentuava-se o papel do corpo coletivo local, igualmente como veículo do sagrado e renovação dos elos de sociabilidade. Como diria Durkheim, celebrar a religião é celebrar a sociedade, e nada melhor que um corpo (social e/ou pessoal) para reter Deus e cultuá-lo mais próximo de si, nada melhor que um corpo em êxtase para unir o sagrado e o profano, foi o que sucedeu naquele momento. A comunidade mobilizada das mais diferentes formas, e os fiéis encarregavam-se de renovar esse sentimento comunitário, mais propriamente social, pois: nada melhor que a festa do Divino, esse ritual coletivo por excelência.

E como não poderia deixar de ser, ainda sob os efeitos do ritual, e após a última procissão do Divino, houve distribuição de comida, obrigação ritual a cargo do

"festeiro". . Como em boa parte dos rituais, esse também teve a presença da comensalidade.

A procissão foi linda. Saiu da igreja e percorreu as ruas do local, com exceção das ruas do CEPED. Logo após, o cortejo dirigiu-se à casa do festeiro, para que o mesmo guardasse a pomba, símbolo do Império. Havia uma banda de sopros e tambores e muitos fogos que acompanhavam o cortejo. Depois da procissão terminada, as caixas de som voltaram a tocar música e a festa continuou até a madrugada do dia seguinte.

Domingo há uma nova procissão, dessa vez saindo da casa do festeiro e indo para a igreja. Após a missa, agora, também, direcionada a São Miguel, cujo dia é 29 de setembro, portanto, segunda-feira, sai nova procissão, com a imagem do novo homenageado. Embora em menor número, esse cortejo também incomodou os religiosos de origem pentecostal.

Em Vale Verde, ainda que não se perceba uma disputa acirrada e ofensiva entre os cultos, já é possível verificar acusações entre eles, às vezes maliciosas e detratórias. Dessa vez, no entanto, foi a vez do sacerdote católico soltar algumas farpas contra os "crentes". Afora esse fato, mais a ocorrência de forte chuva no sábado e domingo, os festejos transcorreram em tranqüilidade.

Na segunda-feira pela manhã, tudo voltou ao normal, e Vale Verde acordou para

mais um dia de trabalho. Sua comunidade, transfigurada até o dia anterior, estava agora refeita, mais forte, mais sadia, mais unida, em que pese as contradições e os paradoxos, eles mesmos complementares à definição desse grupo social e daquilo que lhes dá a base sobre a qual se assentam suas representações indígenas, a saber, "nossa comunidade". Esta, por mais ambígua e difusa que seja, está não apenas vinculada ao território, à "terra de índio", como dizem, mas a todo um sentimento de igualdade e/ou semelhança, que faz com que subsumam as diferenças internas, sem as apagar ou camuflar, pelo simples fato de que repousa em algo mais recorrente, porque histórico, e mais radicado nas ações e pensamentos, porque parte do habitus que orienta e é orientado por toda essa concepção.

Essa é a "comunidade dos caboclos de Vale Verde", ela própria patrimônio dos índios, daqueles que a legaram, e que cabe agora perpetuar e atualizar, e daqueles, ditos "caboclos", que, atualizando-a, reinventam-na. Essa comunidade imaginada, se apresenta alguma unidade, certamente não o é por sua homogeneidade cultural ou porque seus

nativos sejam tão semelhantes a ponto de responderem da mesma forma aos costumes e estímulos sociais, como se fossem autômatos ou idiotas culturais, mas talvez seja porque se sentem pertencendo a um "tronco", uma "raiz igual", uma "raça", um "sangue", como costumam dizer.

Mas, sem dúvida, terra e território, sangue e parentesco, identidade e habitus são os ingredientes dessa formação social, que, por sua vez, começa a preocupar-se com seu presente, em termos étnicos e políticos. A partir de então, começa a esboçar-se uma tímida iniciativa de diálogo interno, com vistas à recuperação daquilo que chamam o "patrimônio", referindo-se à terra contida na légua em quadra. Esse diálogo, tímido, como disse, revela certos fatores e acentua outros tantos, dentre eles, o fato de que a terra, enquanto bem de consumo, é crucial para sua reprodução social e biológica, mas é também o instrumento e o argumento sobre os quais assenta, à medida do seu curso, um processo mais amplo e difícil, a que podemos dar o nome de pré-emergência étnica.

Infelizmente não consegui uma planta histórica do traçado de Vale Verde, entretanto, encontrei, nos arquivos do PINEB, algumas de outros aldeamentos missionários, das quais apresento duas, a de Massarandupió e a de Santarém (v. Anexo), ambas provêm, por sua vez, do Conselho Ultramarino de Portugal.

Existem ainda outras localidades, como Pessuípe, por exemplo, denominação do local onde vivem as pessoas próximas ao córrego homônimo.

A festa de São Sebastião também ocorre em Trancoso, ocasião em que também são trocadas as bandeiras. A troca de bandeiras, por sua vez, é prática recorrente em algumas localidades índias, como entre os Índios de Olivença e os Kaimbé.

À toda documentação de caráter etnohistórico foi-me facultada o acesso devido à minha bolsa de pesquisa no projeto FUNDOCIN/PINEB, do qual falei nos primeiros capítulos. Gostaria de agradecer ao PINEB pela cessão dos mesmos, bem como agradecer à colega pesquisadora do FUNDOCIN, Urânia Santa Rosa, por ter copiado e cedido a quase totalidade dos documentos sobre Vale Verde.

O SPI foi criado em 1910, como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), fazendo parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Em 1967 é extinto e sucedido pela FUNAI.

Apesar de tudo, e, talvez, devido ao assédio vilipendiador sofrido pelos índios, eles empreenderam, no século XIX sobretudo, uma série de revoltas e protestos (por escrito), ou seja, ainda que sofrendo os maiores infortúnios, houve algum tipo de resistência.

Não obstante as inúmeras possibilidades, o mais comum é o sistema de "meia", em que o proprietário da mandioca a cede para outrem, e este encarrega-se de arrancar, ralar, fazer e vender a farinha, dividindo o valor monetário da produção.

O aguardente, de ótima qualidade, é vendido sem rótulo, o que enseja basicamente dois problemas. De um lado, não se pode vendê-lo a supermercados ou estabelecimentos comerciais sujeitos à fiscalização quanto ao Código do Consumidor, que exige a identificação e procedência dos produtos. De outro lado, há a falsificação; é comum venderem qualquer cachaça e dizerem que é de Vale Verde. Tudo isso contribui para baratear o produto. Além do mais, quando vendido, geralmente o é sob a forma fiada.

Essa taubilha foi observada, por mim e por Celina, também, em Coroa Vermelha e em Barra Velha.

Quanto a esses marcos, pude constatar a existência de um deles, aquele, de ferro, localizado na fazenda Nova América. O do rio e o do enche-maré provavelmente não existem mais. O da mata suspeita-se que esteja no lugar. Apesar dessas dúvidas, há muitas pessoas que podem identificar a posição correta dos marcos, independentemente de sua existência.

Do material encontrado nas prospecções, até o momento, parece ser possível falar em uma tradição tupi, mais para tupiniquim, embora ainda seja cedo para quaisquer elaborações mais analíticas e definitivas.

É bem verdade que se uma pessoa estiver doente e a procurar, ela pode "receitar" uma folha, sob a forma de chá. Para ela, agora, é Jesus quem cura. Mas quase sempre as pessoas procuram dona Zurmira, a "mestra" oficial no trato com as ervas e benzeduras.

O professor Pedro Agostinho disse-me que no Xingu alguns índios da família Tupi tecem um cesto idêntico, chamando-o do mesmo nome.

Foi realizado em Barra Velha, durante quase todo o mês de dezembro de 1997, um curso para professores indígenas, para o qual fui convidado a participar, juntamente com outras pessoas. Estavam presentes representantes de diversas etnias, dentre elas, pataxó, kaimbé, kiriri, tuxá, pankararé, etc..

Referência aos Pataxó Hãhãhã aldeados na reserva Paraguaçu-Caramuru, em Pau Brasil, Bahia. Aliás, soube que esses índios têm parentes pela região de Vale Verde, mas não pude identificar quem eram.

Muitos confundiram meu aparelho ortodôntico com uma espécie de "chapa" (dentição postiça); houve quem não acreditasse ou não entendesse e quisesse pegar, o que me deixava muito constrangido.

A julgar pela disseminação dessa festividade por toda a Bahia, pode-se supor e imaginar uma correlação mais afro-ameríndia do que própria e/ou exclusivamente afro-brasileira, inclusive com uma precedência indígena. Vale ressaltar que, na maioria das regiões do interior da Bahia, de sudoeste a noroeste, o caruru é feito com folhas (não apenas a taioba), ou com folhas e quiabos, especialmente na zona classificada como

sertão, onde, diga-se de passagem, há uma concentração indígena, e onde houve boa parte dos aldeamentos missionários. Desse modo, ao sair um pouco de Salvador e Recôncavo, verifica-se outras manifestações baianas que não aquelas tradicionalmente imputadas como africanas.

Nos dois lugares em que comi, o prato de caruru, com aquela combinação já assinalada, é servido com acompanhamentos, assim, põe-se no mesmo prato, tanto a taioba & cia., quanto macarrão, peixe, bife, feijão, repolho, tomate e o que mais se puder oferecer.

Uma brincadeira que consiste em atirar doces ao alto para que as crianças os peguem.

O "festeiro" é o responsável pela festa, em termos de pintura da igreja, compra dos pães e pequenas lembranças que são ofertados aos participantes, na igreja.

4. O Patrimônio dos Índios: pré-emergência étnica entre os caboclos de Vale Verde

Nesse capítulo, procuro esboçar os principais aspectos daquele fenômeno sócio-cultural a que chamo pré-emergência étnica. A bem da verdade, esse fenômeno, tal como se me apresenta, compreende mais fatores de ordem política, latu sensu, do que propriamente cultural. Ou seja, a cultura, enquanto condição básica para a definição de um grupo étnico, é desprovida de valor heurístico, pelo menos nos termos que sublinho no capítulo primeiro. Ela é, pois, simultânea à e uma resultante da organização política de grupos que melhor se definem no próprio processo que instauram. Quero dizer, portanto, que a realidade empírica, que procurei observar, demonstra que grupos virtuais se tornam, quando mobilizados etnicamente, agrupamentos políticos.

Entretanto, no caso de Vale Verde, mais objetivamente, eu diria que se tem uma situação sui generis. Os indivíduos aí não parecem estar mobilizados, não têm um etnônimo preciso, e começaram a pensar mais concretamente em "transformar-se em aldeia" a pouco tempo. Ademais, têm alguns empecilhos específicos, de ordem infra-estrutural e política. Em que pese esse quadro, ainda deveras impressionístico, pode-se considerar a conformação desses habitantes como um grupo étnico: assim o atestam sua tradição oral, alguns fatos de história, suas representações sociais e as classificações internas e externas que refletem sobre eles.

Mas não se trata, creio eu, de aferir pura e simplesmente se esses "caboclos" são ou não um grupo étnico de verdade. Também não se trata de mensurar o grau de sua indianidade/caboclicidade, o que seria perda de tempo, considerando o conceito

antropológico de índio e a própria condição jurídica, portanto oficial, que recobre tais atores assim identificados. A meu ver, trata-se de procurar, identificar e apresentar aqueles elementos que dêem conta de um processo político que procura se esboçar. Mais que isso, a julgar pela sua incipiência, trata-se de mergulhar nos meandros desse processo e dele extrair o sentido do jogo: a meu ver, não há metáfora mais adequada do que essa. A pré-emergência étnica é um jogo político por excelência, que demanda as mais finas e subliminares estratégias, e, ao mesmo tempo que é um jogo para fora, o é, também, internamente.

Cabem, então, algumas perguntas. Desde quando se desenha esse processo ? Como se dá a definição dos parceiros e das alianças ? Qual o arranjo necessário para se considerar as contradições internas e as divisões de poder ? Até que ponto a instauração desse diálogo depende de uma liderança e de suas aspirações ? Por que se formam facções ? O que realmente se espera resulte dessa aposta política ? E, por fim, qual a relação desses atores nativos com outros, julgados aliados, inclusive índios e antropólogos ? Esse emaranhado de questões orienta a problemática que se segue, ao tempo em que se refina e melhor se define.

4.1. De antigamente, dos problemas, dos parentes, dos pataxó e do futuro

É comum a qualquer habitante de Vale Verde, com idade que varia dos 45 aos 65 anos, em média, estabelecer comparações entre "antigamente" e "agora". Fique bem claro que "antigamente" pode ser o "tempo dos avôs e bisavôs" (50 a 100 anos), como pode ser, nalguns casos, 40 anos atrás. "Agora", por sua vez, pode ser hoje ou ontem, como também "outro dia", isto é, três ou quatro anos, podendo variar até aos oito ou dez anos. O importante é que nessas comparações estão envolvidos outros aspectos, como "melhor" e "pior", por exemplo.

É inegável para qualquer um deles que a energia elétrica, que chegou na década de oitenta, e a linha de ônibus, em fins de setenta a começo de oitenta - com algumas soluções de continuidade nesse ínterim -, são sinônimos de "progresso". Mas a falta de trabalho para a juventude, bem como para alguns "pais de família", é inquestionavelmente um mal: "antes não era assim".

Convém destacar alguns exemplos dessas comparações. As reflexões sobre o

passado aparecem aqui com uma dupla função, de um lado, permitem arrolar um pouco da organização social valeverdense e de seu parentesco, de outro, possibilita entender o papel que a paulatina "perda" e o esbulho histórico de suas terras representam no atual cotidiano. Ambas as reflexões, por seu turno, favorecerão o melhor entendimento acerca do processo de emergência étnica que visa, principal mas não exclusivamente, a retomada desse patrimônio territorial: a chamada "medição".

Ao narrar o dia em que achou o cachimbo dos índios e desmaiou após tocá-lo, Benedita, "a caboca do beiju", nos fornece uma história que é curiosa tanto quanto síntese das uniões interétnicas e da relação mato/"quadrado". Passo-lhe a palavra:

"Minha bisavó foi pega no mato. Ela estava numa rede, era criança, os índio saíro, se descuidou dela; ela foi pro mato, a caipora pegou ela e levou embora; depois os índio acharam ela e tomaram da caipora, e ficaram criando ela no mato mesmo; um dia meu bisavô foi caçar, encontrou ela, gostou e trouxe pra casar: era índia mesmo (...). Os índio vivia no mato, afastado do quadrado, e só vieram se chegando aos poucos, mas mantinha as roça, onde eles gostava de ficar. Tinha uma roça dos meus avôs, Belém, tinha casa lá, aos poucos é que vinha na rua ["quadrado"], morar numas casas de palha de ouricana, umas casas grande, com um bocado de gente dentro, umas família grande, numa casa só".

Outro nativo, Gesu - cujo sobrenome é simplesmente Patativa, o mesmo que nomeava a aldeia do Espírito Santo dos Índios, no século XVI -, disse-me que descende da família que fundou a aldeia, conforme diziam seus avós. Contou-me que "(...) os antigos botavam roça em tudo que é lugar, mas foram vendendo; teve um sujeito que sabia que suas terra tavam em cima da marcação, e por isso vendeu elas ; sabia que ia perder um dia, vendeu parte pra BraHolanda; a BraHolanda tem parte na légua em quadro, tem muita mata ainda, mas tá tirando madeira; antes não tirava madeira não, só pra lenha, canoa, os antigo fazia roça aqui, depois lá, era pouco índio; hoje não tem mais terra, cabou tudo".

Djalma, irmã da "caboca do beiju" e de Maria José, filhas de Filadelfo, o "grande caboco", lembra que

"(...) meu tio, que era bem índio mesmo, que vivia nas matas, não gostava de ficar em Vale Verde, minha mãe chamava, ele não vinha, quando vinha não ficava, e voltava pra mata; a gente às veiz recebia visita de uns índio que veio da mata ou de outros lugares,

de Santana, num sei não; mas era assim: tinha aqui ["quadrado"] e tinha lá também, nas matas; caboco é cismado minino" !

Metódio, com seus quase setenta anos, perdeu os pais biológicos quando criança, mas foi criado em Vale Verde por outros que o adotaram; é compositor "aposentado", dentre outras coisas. Disse que

"Antigamente, quando eu tinha uns oito a dez anos; eu me casei em 55 [1955], tinha duas famílias que moravam pro lado das mata; uma era num lugar chamado Juerana, tinha córrigo chamado Juerana, ainda tem lá; tinha dois irmãos, Eurico era mais velho e Rosendo mais novo, eram filhos de uma tal Maria da Paixão, bem caboca mesmo. Eurico era meio misturado, mas era cabocão, era unido com a Permina, essa sim uma boa caboca, e Rosendo unido a Aurora, bem cabocona também. A outra morava na mata, no córrigo da Barra; moravam Romano, um caboco misturado e a véia Maricota, também misturada. Com eles moravam Riquilina, bem índia, bem índia mesmo, cabocona mesmo, e sua filha Elvira; é bem caboca ela, índia; cê conhece né. Riquilina tinha uma irmã, Antonia, meio cabo verde [preto e índio], que é avó de João da Palma e esposa de João Gucha. João Gucha é avô de Masé, teve Filadelfo pai dela, e Samuel, pai de João [da Palma] (...). Antes todos se casavam por aqui mesmo, num tinha mais né? Só tomava cuidado pra não ser irmão; só tinha umas casinhas e pouca gente, e era tudo daqui".

Maria de Onildo, a quem já me referi, diz que "antes aqui era tudo mata e capoeira, mas os antigo, sem intidimento foram vendendo, foram vendendo, foram vendendo, e hoje é que tamos vendo tudo ruim, e aí o povo de hoje tá caçando as terra vendida e tomada, como dessa Bralanda [BraHolanda]. Um dia Roque foi com a mulé pegá cipó pra jiquiá e pau pra cozinhá nas mata da Bralanda, qui era dos caboco, mas aí os fiscal chegou, viu; ele correu e a muié ficou pra trás; pegaram e bateram nela; tá na queixa, lá na delegacia".

Ari, já conhecido de outras passagens, aproveitou para me indagar sobre a terra do patrimônio: - "Será que pode tê essas terra ainda, de volta; um ingeiro pode medir" ?

Perguntei o que ele próprio achava disso; disse-me que

"antigamente se botava roça aqui, aí fazia uma farinheira; dispois outra na Cruz Velha [local considerado "roça"], ou ne outro lugá, dois ou três quilômetros nas mata; era assim, os caboco antigo não se preocupava: a terra não era de ninguém e era de todos;

ninguém ligava pra botá a roça e largar; aí chegou uns e foram comprando; os caboco não ligava, achava qui a terra não acabava; nem usava o dinheiro; teve uns qui morreu e o dinheiro ficô, nem valia mais; era assim, cê vê, ninguém deixava nada pros filho, tinha terra, tinha trabalho, tinha trabalho, vivia. E aqui era Comarca, não podia titular terra nas terras do patrimônio, né" ?

Respondi que poder não podia não, nem titular, nem aforar; porém, após a Lei de Terras, em 1850, com a avalanche de aldeias e/ou vilas indígenas declaradas extintas, "por não haver mais índios", ou por esses "estarem misturados à população regional", ou por já "terem perdido sua cultura, vivendo como os demais na população"; as terras, ou melhor, seus territórios começaram a ser liquidados, vendidos e tudo o mais, passando ao patrimônio dos municípios, sendo, então, objeto de legislação das Câmaras municipais. É o que procurei apontar na parte dedicada às "Notícias Históricas".

Para Rominho, filho de Gesu Patativa, outrora um exímio caçador e pescador - "só vivia nos mato e nos rio, não fazia mais nada" -, tudo mudou mesmo. Com seus quarenta e três anos, lembra, um pouco nostálgico que

"os nativos viviam quase sem dinheiro, dependia mais era da caça, e da pesca, sempre era farta. Tinha poucas doenças, muita amizade e fartura. Caçava com mundéu, jiqui, fojo, suru, laço de forca; fazia farinha, tinha peixe demais, o rio vinha até aqui perto; tinha cipó. Não tinha estrada, ia pra Porto de barco, chegava as coisas de lombo de burro; eu tinha três roupa. Tinha muita terra, nem cerca num tinha, os caboco nem ligava, tinha roça demais; venderam, nem sabia que ia ficar assim ó, sem terra. Pai tinha terra, mas a gente vendeu, adoeceu e a gente vendeu, foi vendendo, agora tem essas tarefinha aí ó, e o povo invade, caça, e nós nem pode caça, os Imbama [IBAMA] proíbe a gente; mas deixa tirar madeira".

Maria José, uma das pessoas mais fortes, sérias e encantadoras que conheci, casada com Olívio, igualmente prestativo e educado, com seus pouco mais de quarenta anos possui uma memória fantástica. Lembrou-se de algumas visitas que seu pai, Filadelfo, recebia esporadicamente, dos índios - "eles diziam que era pataxó, mas tinha outras tribo eu acho" -; numa delas, houve uma festa especial para "esses de fora": "Eles tava tudo de sainha [saiote] e pena na cabeça, ficava em círculo, tinha mulher e homem, uma mulher com um apito, apitava e os outro começava a dançar

rodando, rodando devagar; tinha até arco e flecha; as veze parava, abaixava, e rodava de novo, era lindo meu filho ! (...) Se lembro das música ? De uma eu lembro: 'Eu sou caboco, da patioba, e não me piso na rama da abroba [abóbora], eu sou caboco eu só visto é pena, na minha loca só bebo é jurema; ô juremê, ô juremá, viemo da jurema e viemo guerreá' (...)"

O que pude apurar, através deste depoimentos e de outros fragmentos, coletados das mais diferentes formas, permite, de algum modo, aventar hipóteses sobre a organização de Vale Verde.

É comum colocar o passado como melhor, num certo sentido. Mais liberdade, mais terra. Mais dureza, mais saúde. Esse é o resumo dos tempos "antigos". Colocar "roça" em qualquer lugar requer uma tecnologia de produção fundiária, agrícola e camponesa, que depõe sobre uma organização econômica do tipo fechada ou semi-fechada, em que os produtos básicos de reprodução são obtidos a partir do trato direto com a terra e trocados por outros, industrializados ou manufaturados. Uma terra em que o trabalho é que define seu acesso, assim como dá o seu valor. Essa época já não vige, mas vigorou enquanto a comunidade não era incomodada pelas frentes de expansão, cacaeiras, preliminarmente, e pecuárias e agrícolas, mais recentemente.

Quase toda a área sudeste e leste, mas também norte e noroeste de Vale Verde é antropizada pela produção pecuária; são pastagens que conservam um pouco de mata ciliar e uma ou outra mancha de remanescente Ombrófila. Na porção sul e sudoeste, onde ainda há mais matas com média densidade de cobertura vegetal, além de uma fauna e variedade florística significativas, a depredação não é menos voluptuosa, ao contrário, os cerca de três a cinco caminhões de madeira diários que trafegam impunemente sobre Vale Verde assim comprova.

O rio Buranhém, meio de provisionamento dos mais ricos e utilizados, até pouco tempo, foi dragado e teve o curso e o leito corrigidos, através do Projeto Vale Verde , uma iniciativa do governo estadual, com apoio e gerência de sociólogo da UFBA, que praticamente reorientou negativamente a economia local, com franco prejuízo sócio-cultural para os moradores de Vale Verde. Para quem pescava a ponto de "as casas terem cheiro de peixe seco e defumado", conforme assinala a memória olfativa de alguns, o resultado dessa investida depende, hoje, das chuvas de verão, gerando as cheias que

preenchem os jiquiás de camarão, pitu e peixe. Atualmente, os jiquiás são pouco produzidos; quando postos no rio, são roubados; para sua confecção, rareia o itê e o rejêra, cipós apropriados; e poucos são os bons artesãos.

A pesca de "tarrafa", rede de pequeno e médio porte, cuja malha fina prejudica o equilíbrio populacional piscoso, pois captura larvas e indivíduos em crescimento, já começa a ser utilizada, em detrimento das tecnologias pesqueiras mais tradicionais e, conseqüentemente, mais sustentáveis. Entretanto, com o grande fluxo de turistas para Porto Seguro e adjacências, no verão, época que coincide com as cheias do rio, e com a maior produção de camarão e pitu, essa pesca torna-se necessária economicamente, propiciando um significativo incremento de renda nas famílias em franca pauperização. Como exigir uma pesca ecologicamente mais correta com tais exigências e circunstâncias de mercado ?

Ao redor de Vale Verde, na sua porção sudoeste e oeste, reinam as propriedades de maracujá e mamão, principais empregadores da população local, com diárias entre R\$ 5,00 e 7,00. Ademais, as outras fontes de trabalho, pulverizadas sob as mais distintas atividades, igualmente se valem da mão-de-obra local, quase sempre sem os direitos trabalhistas, condições de salubridade e segurança, por exemplo, além de serem sazonais, sem perspectivas de continuidade empregatícia e pagarem mal. Esse é o quadro geral da organização do trabalho e das relações sociais de produção vigentes.

Há uma certa reciprocidade entre algumas famílias extensas, quase sempre mediante laços de parentesco mais próximos, como primos em 1o. grau ou irmãos. Os laços de parentesco ou de compadrio, no entanto, ainda garantem alguma relação de solidariedade, na medida em que as perspectivas de retorno equilibrado sejam mantidas. Noutros casos, certas pressões sociais, como a acusação de não ajuda a um parente, igualmente colaboram nesse processo. Se alguns casamentos ou uniões conjugais, há duas gerações, ainda se realizaram endogamicamente, às vezes entre primos unilaterais, ou "primos-irmãos", o que talvez fosse uma estratégia de aliança entre famílias com vistas à manutenção de certas condições de reprodução ampliada, o mesmo já não acontece como prescrição.

Registrei o caso de dois primos paralelos matrilineares que namoram, Tatiana e Primitivo, mas essa já não parece ser uma estratégia, senão fruto de uma demanda ainda

pouco acentuada . Apesar disso, a genealogia em Vale Verde permite detectar resíduos de uma organização social muito característica de agrupamentos camponeses indígenas do sertão, que ainda mantêm muito de sua estrutura. Edicássia tem quinze anos e serve de ilustração para tal afirmativa. Seu tio paterno, Manoel, é casado com sua tia materna, Valnice . A respeito da prole daí proveniente, ela me disse que "esses não dá pra casar não", são seus primos-irmãos. Maria, esposa de Zé Oliveira, é irmã desse mesmo Manoel, e Zé Oliveira é irmão da sogra de Manoel, dona Esperança. Zé Oliveira, portanto, é tio-avô dos filhos de Manoel e sua esposa, o mesmo que "tio-torto", logo, ele não poderia casar com a esposa de Manoel, por exemplo, por ser ela sua sobrinha. Aos chamados primos de 2o. grau, no entanto, não se oferecem impedimentos, mas não se verifica, ao menos explicitamente, um incentivo a tal prática.

Há cerca de três gerações verificava-se basicamente quatro famílias em Vale Verde - Palma, Borges, Xavier e Patativa constituem-nas. Dessas, três aparecem na documentação desde a década de vinte até a de oitenta do século passado, todas reputadas como indígenas. Ademais, Palma é a família de Filadelfo, considerado um "grande caboclo", sujeito ao qual é imputado, atual e simbolicamente, graus de pureza e qualificação étnica. Patativa, que descende da "família que fundou a aldeia", é outra simbolicamente importante nas elaborações étnico-identitárias.

Mas há casos curiosos que chamam a atenção para como se dá parte do processo de construção de um "caboclo". Bibito, que nasceu em Taípe, lugarejo próximo a Trancoso, casou-se com Raimunda, natural de Vale Verde, e considerada uma "cabocla", porque seu pai assim o é. A filha deles casou-se com Esdres, irmão de Romenil. Ela seria uma "meia cabocla", digamos assim, a julgar pelas classificações internas que orientam o grau de caboclicidade, assim como seu marido. O filho deles, no entanto, chamado de "caboquinho" pelos pais, tios e outros, assim o é porque "juntou o sangue" dos pais, que eram "meio caboclos". Desse modo, uma criança de pouco mais de um ano já é um "caboclo", e certamente crescerá ouvindo isso, conquanto continue morando em Vale Verde (o que talvez não seja provável, já que muitos jovens têm migrado para São Paulo ou locais da região, em busca de trabalho).

Essas estratégias de classificação e imputabilidade étnica nativas terminam por

preservar a organização simbólica local, em termos de alteridade. Essas estratégias funcionam, também, em certo sentido, contra algumas teses de aculturação, e facultam, aos nativos, elucubrações positivas sobre a mistura sangüínea e a indianidade/caboclicidade. Os filhos de Maria José, por exemplo, variam fenotipicamente de forma considerável, como também os de Maria de Onildo e os de Bené e Luciene.

Cosme e Damião, filhos de Olívio e Maria José são emblemáticos dessa estratégia. Sua mãe e seu pai têm pele clara, embora cabelos lisos e ele, olhos pouco puxados. O pai dela, no entanto, era Filadelfo, de quem já falei, e o dele, outro "cabocão". Aí "juntou os dois sangues e deu esses caboco aí", disse-me Maria José. Assim, caso continuem os casamentos internamente, haverá a possibilidade de novos cruzamentos que simbolicamente reinventarão a condição étnica atual, e isso não precisa acontecer entre primos ou "parentes próximos". Portanto, mesmo com uma estrutura de parentesco "aberta", ou, aparentemente, sem uma estratégia definida e recorrente, as representações ambientes encarregam-se de perpetuar a alteridade.

Embora não haja, a meu ver, um forte controle genealógico em Vale Verde, como observei entre os pataxó, por exemplo, o que há é suficiente para aferir o pertencimento a tal e tal família e, portanto, a um ou outro quantum étnico. Entretanto, deve-se ter em mente que esse controle genealógico, aliado aos fatos de nascimento (birth facts), são incrementados na composição e urgência de um diálogo político como a etnicidade, por exemplo. Quando necessário, a memória seleciona, tanto quanto recorda o que lhe apetece.

Isso significa dizer, que uma geração de índios ou "cabocos puros", como a dos avós de Maria José, por exemplo, pode gerar uma prole "meio cabocla". Dessa prole, por sua vez, resultaria, uma outra já menos "cabocla" ainda. No entanto, a próxima geração, caso se unisse a uma outra resultado de um processo semelhante de "misturas", já teria filhos "meio caboclos", como a da segunda geração acima. Considerando essa estratégia, poderíamos ter, por exemplo, um sujeito com feições tão "índias" quanto seu bisavô, ou, ainda que sem essas características, ele poderia ser designado como um "caboclo", se a memória de seus ascendentes ainda prevalecer entre os conterrâneos. O mesmo pode acontecer com certas famílias: Borges da Palma; Xavier Patativa; Ribeiro Patativa; Borges da Silva, etc.. Outro fato interessante quanto à genealogia simbólica em Vale Verde, diz respeito

ao parentesco exógeno. Algumas famílias locais são Santana, e cogitam uma ascendência pataxó. É comum imputar um certo parentesco entre os habitantes de Vale Verde e uns de um outro ex-aldeamento vizinho, o de Nossa Senhora de Sant'Anna. Seus ex-moradores são conhecidos como "caboclos de Santana" e atualmente moram em Pindorama, localidade a oeste de Porto Seguro, aproximadamente no km 13 da estrada Eunápolis > Porto. Esses "caboclos", em sua grande maioria se dizem pataxó também. Tivemos a oportunidade de visitar, eu juntamente com a pesquisadora Urânia, a localidade e verificar, in loco, a veracidade dessas informações.

O aldeamento de Santana, aparentemente sem referências documentais, foi, segundo a tradição oral valeverdense e de Pindorama, arrasado pelos baquirá (abatira ?) ou por eles habitado. O certo é que as pessoas que ocuparam o que teria "sobrado" desse aldeamento, a povoação de Santana, se classificam e são classificadas como pataxó. Assim como Edson, "caboclo" de Trancoso, tem um tio, Zé Corró, que é liderança pataxó, mas o sobrinho não se vê como tal, há índios tupiniquim de Trancoso morando em Barra Velha, adotando, pois, o etnônimo que vige na aldeia.

Essa condição pluriétnica é absolutamente normal. Os aldeamentos missionários já eram assim, as comunicações inter-etnias, mesmo antes da colonização, também ocorreram; então por que tanta preocupação em comprovar uma identidade étnica, no sentido de descobrir seu verdadeiro elo perdido, suas verdadeiras raízes ? Muito mais que especular sobre essa causa, seria mais frutífero que, atualmente, nos indagássemos como se dão os arranjos micropolíticos que levam um grupo social a instaurar um processo de etnicidade, por exemplo.

Questionar como um nativo de Vale Verde, Zé Benfica, conhecido como Zeca Caçador, é "fichado no índio", ou seja, é "cadastrado" como índio pataxó na área Imbiriba (uma das aldeias dessa etnia que se distribuem pelo baixo extremo sul) ? Como se estabelecem as comunicações entre esses "caboclos" de Trancoso, Vale Verde, Pindorama, Itaporanga e Quatinga ? Como as tomadas de atitude, ou o comodismo político, interfere nas ações de uns e outros ? Como os pataxó influenciam esses grupos, ou não ? Quando, no começo dessa monografia, chamei a atenção para um campo caboclo-índio, era a essas questões que me referia. Não pretendo explorá-las nesse espaço, mas é

certo que têm relevância para um entendimento etnográfico mais amplo, assim como de uma história indígena ainda pouco estudada nessa área do extremo-sul baiano.

Os pataxó têm um papel preponderante nesse campo. Por serem "índios de verdade", e por terem uma tradição de lutas em prol de seu reconhecimento étnico, bem como pela melhoria de suas condições de vida. Romenil, por exemplo, que não tem um fenótipo indígena, ao dizer-se pataxó, está dizendo, sou índio; quando eu o conheci, uma das primeiras coisas que me disse, com ênfase, foi que não eram - os nativos valeverdense - "tupi-guarani". Ora, com isso, ele está apenas dizendo que não é um índio genérico dos livros didáticos e do imaginário nacional, mas um índio concreto e próximo: pataxó.

Uma identidade pataxó seria o passaporte mais rápido para um identidade étnica valeverdense reconhecida pelos atores externos ao grupo, nem tanto se vistos apenas pela "cara de índio", que poucos têm, mas sobretudo pelo parentesco, que só viria a ratificar a sua indianidade. Mais que isso, eles sabem que os pataxó se dispersaram, seja nos séculos passados, seja após a diáspora recente empreendida com o chamado "Fogo de 51", quando se julga que alguns desses índios procuraram seus parentes, em troca de abrigo.

Mas os pataxó influenciam, também, na própria construção da representação de índio que vigora por aqui. Quando definem um índio em termos de caracteres físicos, a descrição recai totalmente sobre o que se considera seja um pataxó "típico": cabelos pretos e lisos ("escorridos"), olhos puxados, face redonda, baixa estatura e poucos pêlos. Esse modelo serve de medida para a mensuração do quantum étnico que cada um retém; os filhos de Maria José e Olívio, Cosme e Damião, são "bem cabocos" porque são bem parecidos com os esses índios; suas tias maternas, Benedita e Djalma são, segundo elas, constantemente indagadas sobre qual sua tribo ou se é pataxó. Mas a maior influência desse grupo étnico é política.

Quando Gato me perguntou se eu sabia o nome da tribo deles, já que eu estava estudando o assunto, ao invés de responder, inquiri-o: "o que você acha"? "Acho que a gente é pataxó, né, os índio daqui é tudo pataxó, e tem uma família aqui também qui é pataxó", disse ele, um pouco esperando um aval de minha parte. Tornei a indagá-lo: "Será que os pataxó sabem disso, o que você acha que eles vão dizer sobre vocês"? "Não sei, tem

que saber deles, né" ? Essa conversa foi muito importante, ademais porque eu sabia que Gato já havia ido a Coroa Vermelha algumas vezes, e, segundo o próprio, tomado, numa festa, uma bebida chamada jurema .

Ora, ninguém sem alguma relação de proximidade vai a uma festa pataxó, mesmo que no âmbito doméstico, e toma uma bebida de uso e significado ritual; há que se ter um mínimo de intimidade, ou com alguém que o estivesse acompanhando que, esse sim, deveria ter tal relacionamento. Mas eu quero chamar atenção para o seguinte: os pataxó certamente seriam os parceiros dos "caboclos" de Vale Verde, sobretudo porque emprestariam sua força simbólica e política a esses.

Mas qual(is) seria(m) afinal de contas o(s) motivo(s) desencadeador(es) desse movimento, ainda que o mesmo se desenhe tenuemente ? São vários. Sejam eles referentes à auto-estima ou à possível melhoria que a presença da FUNAI lhes proporcionaria; entretanto, não obstante esses se manterem, outro motivo é o apontado por aqueles mais próximos desse processo: a questão da terra. É sobremaneira uma aposta no futuro.

4.2. A terra: para uma pré-emergência étnica

Os nativos de Vale Verde se descobriram num impasse. Por um lado, sem terras para plantar, com o rio e a mata cada vez com ofertas mais escassas, sem trabalho, com dificuldades internas relacionadas ao consumo excessivo de álcool, percebendo uma certa desestruturação organizacional quanto à família e aos bons costumes, com uma assistência pública de baixa qualidade, enfim, com todos aqueles problemas que procurei apontar no início desse capítulo (4.1.). Mas também vislumbraram, por outro lado, uma provável saída: "(re)transformar-se em aldeia", "virar aldeia". E é a respeito disso que alguns moradores estão-se articulando.

*

Romenil, numa entrevista gravada, disse que o grande problema de Vale Verde era a falta de terra para trabalhar, a falta de posses fundiárias por parte dos "caboclos". Ele acha que "procurar a FUNAI" é buscar apoio federal, é obter regalias que certamente um distrito rural de Porto Seguro não tem, como, por exemplo, "cuidar da nossa própria vida", isto é, ter uma autonomia administrativa na gerência interna da comunidade. É, também, "ter mais oportunidade e incentivo pra nossas ações", numa alusão ao provável papel de

parceiro (sic) que o órgão tutor lhes proporcionaria. Em suma, "virar aldeia", para Romenil, é mudar radicalmente o status em que se encontra Vale Verde, conferindo aos próprios "caboclos" um poder de decisão que nunca tiveram. O fato de ser um órgão federal empresta um grande poder de sedução à FUNAI.

Para Romenil e outros, como Zé Oliveira, Cosme, Metódio e Gesu, serão mais fáceis as "remarcações de terra", afinal, "para ser uma reserva tem que ter terra, né", argui Romenil. Ele acredita que como presidente da cooperativa - investido que está de um certo poder simbólico - poderá se envolver nessas discussões, já que é um representante da comunidade. Ele diz que mesmo podendo encontrar "uma grande encrenca pela frente", participará nesse processo, se a comunidade aceitar "virar aldeia". Quando perguntado sobre qual seria um bom aliado para eles, nessa luta, disse-me imediatamente: "os índios, eu não tenho contato com eles não, só tive com um tal Zé Índio (Caititu Pataxó), mas eles são importantes; eles podem ajudar, conhecem tudo, né" ?

Para ele, o que mais o marcou, quando criança, e que agora é uma espécie de bandeira a ser empunhada, foi o fato de os "mais velhos" sempre referirem à maior fartura no tempo deles, mais caça, mais pesca, muita roça: "mudou tudo, se a gente fosse aldeia ninguém mexia assim com a gente não; com o índio é mais difícil; mas a gente não tinha organização". E é justamente a "organização" o principal empecilho à busca dos direitos indígenas através da FUNAI.

Pude verificar que há pequenas disputas de prestígio e jogos de poder entre determinadas pessoas que ocupam papéis estratégicos na comunidade. Essas pessoas são justamente aquelas mais inclinadas à discussão em torno da chamada emergência étnica. Elas, de um modo implícito, têm um séquito que lhes confere destaque e prestígio, e muitas vezes não participam, juntas, de um mesmo festejo ou reunião social.

Gato, por exemplo, no papel de administrador de Vale Verde, tem seus aliados, mas também há aqueles que não gostam de seu trabalho. O mesmo ocorre com Romenil, nesse caso, na figura de dirigente do culto católico. A vigilância e a cobrança social que sobre eles recai é grande, e os dois, de forma polida e sem confrontos diretos, sempre encontram uma maneira de apontar o outro como um mal administrador ou uma pessoa com conduta inadequada.

Quando Romenil bebe além da conta, e comete determinados deslizes de

comportamento, logo Gato, ou alguém que o apoia, ou mesmo uma pessoa que veja isso como um comportamento inadequado a um presidente de cooperativa, encarrega-se de tornar ainda mais público o fato, fazendo ilações e associações detratórias. Quando alguma coisa está errada na comunidade - uma falta de água, a falta de merenda escolar -, Gato é logo responsabilizado. Tratam-se bem, contudo.

Quando Gato diz que não fica bem beber ou utilizar qualquer "alterador de consciência", ele está marcando uma diferença em relação a uma liderança que assim procede. Quando Romenil organizou as contas da cooperativa e conseguiu o C.G.C. (Cadastro Geral de Contribuintes), além de outras importantes providências, e disse que "quando a pessoa quer mudar alguma coisa, muda; é melhor que ficar só falando e não fazer nada", ele se referia a uma administração apática, segundo sua avaliação.

Insisto nessa polarização por um motivo muito simples: são os dois mais cotados para liderar - ou "tomar a frente", como dizem - um processo de diálogo político com a constelação de atores que compõe o fenômeno da etnicidade. Romenil, entretanto, em que pese sua argúcia e juventude, sua capacidade de trabalho e sua boa vontade para com a comunidade, tem encontrado restrições por parte da população a tornar-se uma liderança efetiva. Aqueles que acreditam em seu trabalho, e não são poucos, duvidam que ele possa aglutinar forças para uma empreitada desse porte.

Quando me refiro a essas restrições, gostaria que ficasse bem claro que não há uma discussão aberta sobre quem será a liderança, ou mesmo sobre o processo de emergência étnica, estou apenas sugerindo certas hipóteses com base no que pude observar sobre as duas mais expressivas posições sócio-políticas do lugar. Embora entre as duas figuras que ocupam tais posições realmente haja uma certa disputa subliminar. Se Romenil organiza a festa de natal, Gato, filho e esposa não participam, se Gato toca atabaque na "esmola" de São Benedito, o outro não se apresenta nas comemorações. Quando um deles supostamente comete um ato impróprio ou uma falha em suas funções, logo o outro - assim como o restante dos interessados - encarrega-se, como já salientado, de tornar ainda mais visível o ocorrido. Comecei a perceber, por exemplo, que eu mesmo era alvo de constantes encontros ocasionais cujo tema era a administração de um, a conduta de outro.

Gato tomou uma iniciativa das mais importantes quanto ao que se caracteriza como

uma pré-emergência étnica. Certo dia, chegou na casa em que eu me alojava e disse que um senhor de nome Jobim gostaria de conversar comigo, isso no dia 13 de dezembro. Ele gostaria de conhecer um pouco mais sobre meu trabalho de pesquisa; concordei imediatamente e aguardava ansioso o encontro, embora ainda não tivesse ouvido falar desse sujeito, pois, mesmo Gato, que eu já conhecia, nunca teve uma aproximação a ponto de me abordar, e me acordar em casa.

No dia seguinte, recebi-os, à tarde. Jobim, aparentando uns 60 e poucos anos, quase não falava, e eu me sentia observado e sondado por ele, posto que me fitava sem parar. Resolvi tomar a iniciativa e perguntar sobre seu interesse na pesquisa, de modo não apenas a quebrar a monotonia e a falta de objetividade da palestra, mas de a direcionar para os meus interesses. Ele queria saber como eu estava me saindo, se havia descoberto muitas histórias, etc.; percebi que eu mesmo deveria tomar a dianteira e sugerir o tema que nos interessava: perguntei se já tinha ouvido falar da légua em quadra. Pronto, disse a palavra-chave; descortinaram-se os interesses.

Jobim me disse que o "patrimônio dos índios" foi medido há uns 12 ou 15 anos pelos engenheiros do Projeto Vale Verde. Segundo ele e Gato, talvez por isso os órgãos encarregados tenham mudado a área inicialmente demarcada para o assentamento rural, haja visto que englobaria o "quadrado" e adjacências. A partir de então a conversa entrou numa maior sintonia: nossos interesses convergiam. Eu queria saber suas opiniões sobre o tal "patrimônio", sobre a légua em quadra, sobre "virar aldeia", e tudo o mais que estivesse relacionado a isso; eles também queriam saber como minha pesquisa poderia ajudá-los se eles investissem na idéia de Vale Verde ser uma aldeia. Mais que isso, meu papel como pesquisador transformava-se, também, no de um potencial aliado.

Eles fizeram uma referência à ANAI-Ba. e eu, que não podia mentir para ser "neutro", disse-lhes que não apenas conhecia a diretoria, como era uma espécie de "colaborador". A possibilidade de ser um parceiro facultou-me maior acesso às suas idéias quanto ao tema, mas também jogava com as questões da objetividade e neutralidade científicas. A situação, que poderia ensejar uma certa ambigüidade, um constrangimento ético ou um deslize na posição de etnógrafo, terminou por ser das mais frutíferas e benéficas, creio que para todos.

Um leitor mais apressado poderia pensar que meu papel seria o de um incentivador,

ou ainda de uma "eminência parda"; já houve quem dissesse que antropólogos "inventam índios"... Devo apenas salientar que as motivações para tal empreitada étnica e política já se encontravam postas muito antes de minha presença. Não quero dizer que não há nenhuma influência de minha parte, eu prefiro dizer que há um encontro de interesses. Mas desde o primeiro instante estava bem claro e definido o papel de cada um; o meu, diga-se de passagem, até o momento, foi muito mais o de interlocutor atento que o de informante.

Mas voltando. Após a conversa, que no mais girou em torno de hábitos e costumes alimentares, festas e parentesco, sem contar a questão da terra, os visitantes foram embora, não sem Jobim convidar-me para uma nova conversa, desta vez em sua roça. Ao despedir-se, Gato falou: - "Vamos tentar correr atrás; é duro, eu sei, mas vamos procurar ver como é pra endireitar tudo; virar aldeia, ver a FUNAI, e quem mais puder ajudar". Foi a partir desse dia que o desenho político começou a apresentar seus contornos de forma menos imprecisa. O que era uma conversa fracionada, começava a tornar-se mais objetiva e concreta.

Gato estava muito disposto a conversar com alguns pataxó, especialmente com Ipê, de quem ele já ouvira falar, e soube que eu o conhecia. Noutra oportunidade perguntei a Gato se achava que os pataxó teriam algum interesse nessa questão da "aldeia Vale Verde", como ele se referia, em tom de brincadeira. Ele simplesmente me disse: - "Sim, eu acho que reforça pra eles, né" ? Ou seja, confere aos pataxó maior poder de barganha política e alarga sua efetiva capacidade para o jogo social. Na verdade, dizia Gato, "se a gente fosse aldeia pataxó também, aumentava a área com os pataxó, né; já pensou quantas aldeias de pataxó não teria só em Porto Seguro" ?

Entretanto, mais uma vez o tema da "desunião de Vale Verde" era suscitado, dessa vez pelo próprio Gato. Ele sabia que encontraria resistências de todo tipo, desde o mais completo desinteresse até ao seu extremo oposto, isto é, pessoas querendo liderar o processo "só pra aparecer e ganhar com isso". Ele fez referência a Cosme e a Romenil. O primeiro já havia procurado a FUNAI, há alguns anos, com os mesmos objetivos, e tentou ser vereador por duas vezes, sem sucesso em todas as investidas. Romenil, que estava interessado nesse processo, mas que não havia dado, até então, nenhum passo concreto, tentaria ser vereador nas próximas eleições, e admitiu para mim que ser presidente da

cooperativa, secretário da associação de moradores, dirigente do culto católico e fundador do time de futebol (que é "registrado"), o ajudaria bastante. Cosme e Romenil são da mesma família, os Oliveira.

"Passar de casa em casa" era a primeira estratégia vislumbrada por Gato, no intuito de cooptar a população e fazê-la entender a importância desse ato político. O que era bastante difícil, porque, segundo ele, sempre essas iniciativas eram rechaçadas, "as pessoas daqui são muito acomodadas", disse-me. O mesmo havia me dito Gesu, outro interessado nesse processo, que, provavelmente, estava a par de minha conversa com Gato e Jobim, a julgar pela forma como me indagou sobre o que eu achava de Vale Verde tornar-se aldeia. Ele me disse que se uma pessoa "tomasse a frente dessa coisa", talvez o processo realmente desse certo, "mas aqui ninguém faz nada a não ser pra si mesmo". Sem dúvida, a instauração de um processo de emergência étnica envolve as mais variadas "costuras sociais", principalmente do ponto de vista de sua organização inicial.

Algumas pessoas, como Zé Oliveira e João da Palma, quando perguntadas sobre sua opinião sobre a questão, mostraram-se interessadas, embora as motivações sejam as mais variadas. Zé Oliveira acha que, sendo Vale Verde uma aldeia, o turismo se interessaria mais, seja pelas "festas de tradição", seja pela beleza do lugar, o que terminaria gerando pousadas e restaurantes e, conseqüentemente, maior fluxo monetário para a comunidade. João da Palma, pequeno produtor, pai de seis filhos, pensava principalmente nas terras que poderiam usufruir ele e sua prole. Alguns jovens com quem conversei mostraram-se indiferentes ou reticentes, mas houve quem, como Maurício e Romano, se mostrasse interessado. Mas reinava uma grande dúvida: e os fazendeiros e as empresas sairiam das terras do patrimônio ?

Essa era a principal questão enfocada. Gesu disse que eles não teriam como pagar um bom advogado, não têm "recibo" das terras e muitos "caboclos" a venderam e "assinaram papel". Sem contar que a fazenda Nova América, vizinha ao "quadrado" cerca de 600 metros, pertence a Jaime, um ex-vereador - eleito basicamente pela comunidade - que mantém estreitas relações de dependência e amizade com várias pessoas da comunidade. Ele cede o carro quando alguém está doente, empresta dinheiro, às vezes traz a merenda escolar, etc.; e, por coincidência ou não, o marco de ferro da demarcação da

légua em quadra está justamente em suas (sic) terras. Esse marco é o único que existe com certeza, porque os outros três - o do rio, o da mata e o da localidade enche-maré -, foram apenas identificados, mas não se sabe se ainda estão erguidos.

O próprio Jobim observou outro provável óbice à presença da FUNAI na cogitada "aldeia de Vale Verde": o alambique. Segundo eles, a FUNAI não permite a venda de cachaça nas aldeias, muito menos consentiria o seu fabrico. E o alambique, bem como a casa de farinha, absorve parte considerável da mão-de-obra local, na exata medida em que gera renda para aqueles que dela se utilizam. Devo lembrar que sendo Romenil o presidente da cooperativa, e caso esse fator seja realmente observado, haverá constrangimentos reais que tornarão ainda mais difíceis as discussões políticas, quer internas, quer com os futuros interlocutores oficiais. Gato, quando lhe coloquei essa questão, disse-me: - "A FUNAI pode não gostar de cachaça, mas caboclo gosta; a gente vai dar um jeito". Acenando não apenas para as prováveis negociações e para as possibilidades de contornar problemas, mas, também, para a efetiva concretização do evento, ele demonstra, igualmente, uma certa noção dos possíveis empecilhos e obstáculos que possam surgir.

Mas sem dúvida a principal dificuldade para a instauração desse processo é de ordem interna. Pude perceber nos discursos que ouvi, mesmo quando as pessoas não diziam objetivamente isso, que a emergência étnica depende de uma liderança, ou, pelo menos, alguém que se incumba de "tomar a frente", de levar adiante a idéia e encarregar-se dos seus prováveis ônus, quaisquer que sejam. Há muita reticência, dúvida e parcimônia pairando na localidade, quando o assunto é "buscar as terras do patrimônio, virar aldeia". E esse tem sido o tema de ordem, mesmo depois de minha saída do campo, em 26 de dezembro de 1997, conforme os constantes contatos telefônicos que ainda mantenho (e mantereí com parcela da população).

No dia 21 de dezembro fomos, eu e Gato, à casa/roça de Jobim, que fica na localidade conhecida por Engenho Velho. Ao redor de sua casa há, pelo menos, mais umas cinco ou seis, de filhos e parentes mais próximos. A conversa com Jobim começou amena, em meio a água de côco, galinhas, cães, pequenos macaquinhos e um tucano, sob uma frondosa árvore. Aos poucos retomávamos o tema que nos interessava e que nos trouxera ali: a terra do patrimônio.

Dentre outras coisas, soube, através de Jobim, que a invasão das terras que compõem a légua em quadro, começaram, de forma sistemática, entre 1955 e 1960. A empresa BraHolanda foi ocupando glebas consideráveis da mata, cercando-as com arame farpado, estacas e homens armados. O mesmo processo de ocupação ocorreu com as áreas que hoje são apenas pastagens, quer por instalação deliberada dos atuais proprietários rurais, quer mediante a compra de pequenas posses, pelos mesmos. Num determinado momento, já próximo ao fim dessas conversações, Jobim disse claramente que "iria procurar a FUNAI", ou seja, iniciar, oficialmente, a retomada do controle sobre as terras de Vale Verde por parte de sua população.

Achei interessante o didatismo deles dois, Jobim e Gato, que chegaram a esboçar uma espécie de plano de ação, o qual, pude anotar, com o consentimento deles; apresento-o abaixo:

- a) "reunir o povo; conversar e articular, se precisar, tirar algumas comissões para ir a Salvador;
- b) medir a terra;
- c) manter Márcio em contato".

Mas alguns prováveis impedimentos também foram suscitados e arrolados, dentre eles, mais uma vez, o tema da "desunião do povo". Havia, também, dúvidas sobre como ficaria a situação de "caboclos" que possuem terra no "patrimônio", como Bebê do Alambique, Onildo e o próprio Jobim. Como eu realmente não detinha informações sobre essa questão, optei por esquivar-me e não me comprometer. Uma coisa era clara: Gato passava a ser uma iminente liderança, pois contava com o apoio incondicional de Jobim, chefe de uma família extensa, os Benfica. Assim como dispunha de "carta branca" de pessoas como Gesu Patativa e seu filho Raul Patativa, e de outras influências significativas e respeitáveis. Como se isso não bastasse, as negociações que Gato empreenderia mais tarde visavam aquelas pessoas que sabidamente influenciariam nesse processo, sobretudo dando-lhe uma espécie de aval e passaporte políticos.

Na volta para o "quadrado", à medida que subíamos uma imensa ladeira, Gato continuou a conversar sobre o tema da FUNAI/aldeia Vale Verde e a revelar suas aspirações. Deu a entender que ele estaria na situação de melhor liderar o movimento do que qualquer outra pessoa, porque não mantinha vínculos com os hippies ou com os fazendeiros, por exemplo. Disse-me que se fosse preciso ele iria a qualquer lugar para tratar

do assunto, que "tomaria a frente", se as pessoas o escolhessem para "encabeçar" a questão. Concluiu exclamando: - "Vamos mexer pra virar aldeia"! O movimento de pré-emergência étnica estava, então, se desenhando com maior nitidez; havia-se iniciado, pois.

E depois desse dia a comunidade, enquanto se preparava para o natal, ia exercitando os liames da micropolítica. De uma forma ou de outra estava instaurado o processo, Gato e outros interessados mantinham conversas reservadas, mas os ecos do processo político que estava por emergir soavam aos ouvidos mais atentos, embora de uma maneira ainda sussurrante, débil e dispersa. Entende-se: um passo político na história dos índios da Bahia, protagonizado pelos mesmos, não se faz por decreto !

5. À guisa de conclusão

A partir das injunções aqui suscitadas é possível depreender uma série de questões.

No entanto, suponho que de um modo ou de outro, o corpo monográfico se encarregou de sugerir, evocar e interpretar, minimamente, as mesmas. Suponho, também, que o leitor deva ter tirado suas próprias conclusões. Portanto, não procederei a um arremate, a um enlace final nos moldes mais convencionais. Proponho-me, pois, a uma tarefa menos árdua, porquanto mais condizente aos propósitos teóricos e metodológicos que arrolei anteriormente. Assim, proponho-me simplesmente a especular sobre alguns fatores que são pertinentes à interpretação dos fatos aqui apresentados.

De modo algum me estou eximindo de quaisquer responsabilidades ou erros, como se isso fosse possível tratando-se de um tema tão relacional e envolvente.

*

Várias foram as categorias, classificações e invenções culturais aqui arroladas. Sangue, nome de família e raça/etnia definem, por assim dizer, o plano do parentesco, que pode se dar, como é sabido, quer pela consangüinidade, quer por um outro domínio mais propriamente simbólico. Caboclo, caboclo mesmo, 'índio', dentre outras, foram utilizadas para marcar uma alteridade. Terra, trabalho e tradição foram constantemente evocadas, como a sugerir um pertencimento diferenciado quanto à realidade dessa formação social. Memória social, mitos e histórias orais igualmente participaram, incisivamente, desse processo. Mas o que se pode realmente depreender dessas construções, do ponto de vista da organização política de um grupo étnico em vias de mobilização ?

Talvez nada. Pode-se, contudo, observar o arranjo que todas elas operam entre si - e me parece que foi essa minha intenção, ao menos como prerrogativa para uma monografia que se arvora situacional e organizacional, tanto quanto um mero apontamento etnográfico da realidade empírica observada. Um primeiro olhar sobre uma configuração social que me parece contribuir aos estudos sobre índios da Bahia, na medida em que chama atenção - e se trata apenas disso - para aspectos relevantes desses grupos, quer pela sua situação estrutural, quer pela sua posição numa área pouco contemplada por etnografias: o extremo sul baiano. Essas construções, acima esboçadas, pois, visam tão somente informar o eventual público leitor acerca de todas essas questões.

Entretanto, e por isso mesmo, é possível aventar algumas hipóteses quanto ao processo de pré-emergência étnica que se esboça em Vale Verde. Ele é por definição ambíguo, como é igualmente ambígua e híbrida a condição de seus protagonistas. O terreno da etnicidade é, por definição, processual e escorregadio. O da pré-emergência étnica, talvez com menos elementos a serem considerados, não o é menos movediço e impreciso: e foi o que tentei demonstrar.

A própria condição de "caboclo" enseja toda sorte de arranjos identitários, ora se é 'índio', ora se é 'espírito', ora se é 'caboclo-índio'. Entretanto, como já foi dito, em que pese a riqueza de suas possibilidades heurísticas, radica um fato estrutural básico: a representação do ser índio. Os habitantes de Vale Verde são índios, pois. E quem está dizendo isso não é um aspirante a antropólogo, são os próprios habitantes, suas histórias, seus mitos, suas tradições, suas festas, seus hábitos alimentares, etc.; quem está depondo a esse favor são as representações coletivas e as classificações sociais vigentes na localidade e na região à qual está reportada.

Procurei focalizar a dita comunidade enquanto um sistema social cujos espaços são diversificados, entretanto, complementares e largamente articulados entre si. Como diz Woortmann (1983: 164), o sítio camponês - mas também o indígena - é um sistema que se reorganiza através do tempo como resposta ao processo histórico de expansão da propriedade pecuarista. Ao acrescentaria que se organiza, também, frente a toda sorte de esbulhos e acintes, sejam eles de ordem ecológica, étnica e cultural, invariavelmente frutos de um sistema interétnico marcadamente assimétrico.

Desse modo, parece-me que a proposta de emergência étnica em Vale Verde, se

levada adiante, pode muito bem ser caracterizada como uma proposta de reorganização sócio-política. Face a um momento que pode ser descrito como um gap na história desses povos etnicamente diferenciados, em que suas forças sociais pareciam estar totalmente desbaratadas, os índios buscam soerguer-se frente ao impacto das agressões sofridas pela sociedade envolvente: a emergência étnica de tantos povos localizados na Bahia assim testemunha. O grupo étnico que se auto-denomina "caboclos de Vale Verde" é, de alguma forma, mais um capítulo recente nessa história da presença dos índios no Brasil.

Quanto à Vale Verde, suponho que à mudança de certos habitus e à intrusão, perda e venda de seus territórios, sobrepõem-se outros fatores de cunho mais acentuadamente pragmáticos. Vislumbram-se certas 'melhorias' quanto à aposentadoria, o incremento de renda e capital através de um sonhado turismo, ganhos pessoais na política partidária, dentre outras coisas. Entretanto, não obstante a explícita presença desses elementos, não se pode dizer dos "caboclos" aqui estudados que sejam, ou estejam para ser, um grupo político formado apenas e sobretudo com vistas a um pragmatismo estrito. Há que se olhar de um ângulo menos imediatista, e, assim, atentar para outra ordem de fatores: há uma espécie de overlap entre conteúdos subjetivos e objetivos.

Ao isolar a 'terra', a légua em quadra, como o principal motivo desse início de diálogo em torno de uma provável etnicidade, quis chamar atenção para o que ela representa em termos identitários, sem prejuízo para seu valor como meio de trabalho e reprodução. Esse território é tanto um espaço ecológica e economicamente definido, como é, também, uma relação entre os homens. A territorialidade é, portanto, um princípio orientador, definidor e aferidor das redes de solidariedade que vigem num dado espaço social. Enseja relações inter e intra-tempos, mítica e histórica a um só tempo. Nesse sentido, recuperar a 'terra do patrimônio' é suscitar a possibilidade de os seus envolvidos nesse processo político serem atores de sua própria história.

Se olharmos para a história com lentes de maior alcance, talvez possamos perceber que a etnicidade, guardadas as suas peculiaridades e mantendo sua estrutura, é a tentativa de compreender as novas investidas dos povos índios, no que tange à sua manutenção no cenário político e cultural de uma terra que virou nação. Esses grupos certamente já lutaram por sua sobrevivência biológica e cultural, antes e durante a colonização e, talvez,

como sugere o professor Edwin Reesink, já tenham elaborado uma 'emergência étnica'. Se assim fosse entendida, a emergência étnica atual, ou a etnogênese ou a ressurgência étnica, como queiram, seria melhor entendida como re-emergência étnica.

Deixando de lado esses debates, o certo é que, o processo que visa alterar uma determinada situação sócio-política e étnica prejudicial aos índios, é um capítulo da história desses próprios, como o é do Brasil como um todo. A etnicidade, pré-etnicidade ou etnicidade potencial corresponde a uma estrutura de longa duração que tem os índios como objetos. Procurei, ao isolar as características desse jogo, chamar atenção para a continuação de uma ordem de eventos que se sucede no tempo e no espaço, e que enseja o patrimônio dos índios, isto é, as imbricações de cunho social, cultural e político aí presentes. Mas o patrimônio dos índios também pode ser visto de uma perspectiva sincrônica, igualmente retomando, noutros termos, aquelas imbricações. O sentido do jogo que espero ter esboçado em suas linhas gerais é esse.

Post Scriptum

Soube através de Celina David, pesquisadora entre os pataxó de Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabralia - Ba.), que Silvino, conhecido como Ipê Pataxó, foi a Vale Verde no dia 8 de fevereiro de 1998. Ele subiu o rio de Porto Seguro até à fazenda Santo Amaro, local onde teria sido um aldeamento jesuítico homônimo e onde foi realizada uma ocupação por esses índios, que resultou frustrada. Lá, passou a procurar por parentes "desaldeados" ou família com ascendência pataxó. De Santo Amaro em diante seguiu à pé em direção à Vale Verde. Encontrou-se com Ricardo, um irmão de Maria José, o qual, por sua vez, disse ter parentes pataxó. Foram juntos à Vale Verde.

Ipê encontrou-se com Maria José, e ambos se identificaram como "amigos de Márcio". Juntos foram ao "quadrado", e, coincidência ou não, encontraram com Gato. Conversaram sobre questões ligadas à Santo Amaro e, como era de se esperar, à emergência étnica de Vale Verde. Gato sentiu a necessidade de que Ipê "falasse" aos moradores de Vale Verde sobre essas 'questões', o que foi logo aceito pelo índio pataxó. Conversaram, dentre outras coisas, sobre a légua em quadra, e os prováveis 6000 m² de terra indígena que seria o espaço entre cada um dos marcos. Ao retornar a Coroa, Ipê manteve conversas com Celina, pedindo-lhe que rapidamente me pusesse a par de tudo.

Segundo ela, Ipê havia dito que não sabia se os valeverdenses eram pataxó, poderia ser "uma mistura de tribos", mas que "tem sangue de índio nessa terra tem". "Índio mais branco, cabelo bom, de índio, mas amarelado alguns; cara bem larga, olhos apertados, rasgados igual ao pataxó mesmo", continuou Ipê. Disse ainda que os filhos de Maria José, Cosme e Damião, seriam pataxó, por serem baixinhos, "moreno cor de canela", bem forte, "barbinha" rala, olhos pretos e puxados. E concluiu: "só falta aquele grupo aceitar ser aldeia" !

Aproveitou para me dizer, a pedido de Gato, que eu procurasse informações com a FUNAI a respeito de Vale Verde. Logo depois do carnaval, enquanto eu ainda finalizava essa monografia, liguei para Gato. Ele me confirmou toda a história, dizendo que "o pessoal aqui ficou mais interessado depois que Silvino teve aqui, a gente marcou uma reunião para Silvino falar com todo mundo sobre o negócio da aldeia; parece que vai".

Desnecessário dizer mais alguma coisa.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Pedro

(1988) "Condicionamentos ecológicos e interétnicos da localização dos pataxó de

Barra Velha, Bahia". In Revista de

Cultura: O Índio na

Bahia, Ano 1, no. 1.

Salvador: Fundação Cultural

do Estado, (pp. 71-80).

(1993) "Barbados I - Contribución para la historia de sus consecuencias: El

Brasileiro

'Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste

PINEB". Reunião de Barbados III: Rio de Janeiro.

(1994) "Para a Constituição de um Fundo de Documentação Histórica Manuscrita

sobre Índios da Bahia". Projeto Integrado

de Pesquisa

encaminhado ao

CNPq.

ANDERSON, Benedict

(1989) "Introdução". In: ____ Nação e Consciência Nacional. São Paulo: Ática.

ARANOWITZ, Stanley

(1992) "Pós-modernismo e política". In Buarque de Holanda, H. (org.) Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro:

Rocco.

- AUNGER, Robert
(1995) "On Ethnography: Storytelling or Science ?" *Current Anthropology*,
vol.
36, no. 1, february.
- BARTH, Fredrik
(1969) "Introduction". In ____: *Ethnic Groups and Boundaries: the social
organization of
culture difference*. London: George Allen y Unwin.
- (1984) "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with ilustrations
from Somar, Oman. In Maybury-Lewis, D. (ed.) *The Prospects
of Plural
Society*. Washington Ethnological Society.
- (1989) "The analysis of Culture in Complex Societes". In *Ethnos* 54 (3/4)
p.120-142.
- BATISTA, Mércia R. Rangel
(1992) "De caboclos da Assunção a Índios Truká: um estudo sobre a
emergência da
identidade étnica Truká". Dissertação apresentada ao mestrado em
antropologia social do MN-UFRJ.
- BENTLEY, G. Carter
(1987) "Ethnicity and practice". In *Comparative Studies in Society and
History*. 29
(1).
- BOURDIEU, Pierre
(1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University
Press.
- (1988) *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid:
Taurus.
- (1989) *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- (1990) *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- (1992) *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre et alii
(1991) "La ruptura". In ____ *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo
Veintiuno.
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio
(1989) *Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas
Recentes*. In BIB. Rio de Janeiro: 1o. semestre.
- CARDIM, Fernão
(1980) *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo:
Itatiaia/EDUSP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
(1976) *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

(1985) Negros, Estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense.

(1989) "Etnicidade: Da Cultura Residual mas Irredutível". In Revista de Cultura e Política, 1(1), São Paulo: 51-60.

(1992) "Política Indigenista no Século XIX". In ____ (org.) História dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.

CARVALHO, Ma. Rosário G. de
(1977) "Os Pataxó de Barra Velha: Seu subsistema Econômico". Dissertação apresentada à Pós-graduação em Ciências Humanas da UFBA. Salvador.

(1984) "A Identidade dos Povos do Nordeste". In Anuário Antropológico 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC.

CASAL, Manuel A. de
(1980) Corografia Brasileira ou Relações Histórico Geográficas do Reino do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

CEPED
(1981) "Projeto de Desenvolvimento Rural Integrado do vale Verde/Buranhém". Salvador, outubro.

CLIFFORD, James
(1986) "On Ethnographic Allegory". In Clifford, J. e Fischer, M. (ed.) Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

CLIFFORD, James e FISCHER, Marcus. (ed.)
(1986) Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

COHEN, Abner
(1974) "Introduction: The lesson of ethnicity". In ____: Urban Ethnicity. London: Tavistock (p. IX-XXIV).

DANTAS, B. G. et alii
(1992) "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico". In Cunha, Manuela Carneiro (org.) História dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.

- DENIS, Ferdinand
(1980) Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- DÓRIA, Hildete Costa
(1988) "Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1882". In Revista de Cultura: O Índio na Bahia, Ano 1, no. 1. Salvador: Fundação Cultural do Estado, (pp. 71-80).
- DUMONT, Louis
(1992) Homo Hierarquicus. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP.
(1993) O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel
(1981) "Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas". In MAUSS, M. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva.
- FIRTH, Raymond
(1951) Elements of Social Organization. Boston: Beacon Press.
- GANDAVO, Pero de Magalhães
(1980) Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- HAMMERSLEY, Martyn e ATKINSON, Paul
(1995) Ethnography: principles in practice. London: Routledge.
- HOBSBAWN, E. e RANGER, T.
(1984) A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- IBGE
(1981) Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: IBGE.
- IPHAN (1985) "Inventário de Proteção do Acervo Cultural". Porto Seguro, ms..
- JACOBSON, David
(1991) "Introduction". In: ____ Reading Ethnography. New York: State University of New York Press.
- JAMESON, Frederic
(1992) "Periodizando os anos 60". In Buarque de Hollanda, H. (org.) Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco.
- KAPLAN, Adam
(1975) A Conduta na Pesquisa. São Paulo: EPU/EDUSP.
- KEYES, Charles F.
(1976) "Towards a new formulation of the concept of ethnic group". In Ethnicity 3

(3) (p. 202-213).

LEACH, Edmund

(1996) Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: EDUSP.

LEITE, Pe. Serafim

(1945) História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

LÉVI-STRAUSS, Claude

(1962) O Pensamento Selvagem. São Paulo: Nacional.

LIMA, Antonio Carlos de S.

(1992) "O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI". In Carneiro da Cunha, M.

(org.) História dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.

MARTIN, Luis et al

(1980) Mapa Geológico do Quaternário Costeiro do Estado da Bahia. Secretaria de Minas e Energia. Salvador.

MAUSS, Marcel

(1974) "Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas".

In: ___ Sociologia e Antropologia. Vol. II. São Paulo: EPU.

(1993) Manual de Etnografia. Lisboa: Dom Quixote.

OLIVEIRA Fo., João Pacheco

(1993) "A viagem da Volta: Reelaboração cultural e horizonte político dos povos

indígenas do Nordeste". In Atlas das Terras Indígenas do Nordeste.

Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional.

POLLAK, Michael

(1992) "Memória e Identidade Social". In Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.

5, no. 10.

RABINOW, Paul

(1986) "Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology". In In Clifford, J. e

Fischer, M. (ed.) Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

REESINK, Edwin

(1983a) "Índio ou Caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste".

In Revista Universitas. Salvador, no. 32, jan-abril (p. 121-137).

(1983b) "A Questão do Território dos Kiriri de Mirandela: um levantamento histórico". Salvador: ms.

(1984) "A Questão do Território dos Kaimbé: um Levantamento Histórico".
In
Gente, I-1, Salvador: 127-137.

ROCHA Jr., Omar da
(1988) "Persistência, mudança e perspectivas dos pataxó meridionais". In
Revista
de Cultura: O Índio na Bahia, Ano 1, no. 1. Salvador:
Fundação Cultural
do Estado, (pp. 71-80).

RONCAYOLO, Marcel
(1986) "Território". In Enciclopédia Einaudi, vol. 8. Região. Lisboa:
Imprensa
Nacional - Casa da Moeda.

SAHLINS, Marshall
(1978) "A Primeira Sociedade da Afluência". In Carvalho, Edgar Assis
(org.)
Antropologia Econômica. São Paulo: Editora Ciências Humanas.

SAMPAIO, José Augusto
(1986) "De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política
entre os
povos indígenas contemporâneos no Nordeste brasileiro, o caso
Kapinawá".
Projeto de Pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia
Social,
IFCH Unicamp. Campinas (mimeo).

SANTOS, Ana Flávia M.
(1997) Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá:
as
circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre construção
social
de fronteiras". Dissertação apresentada ao mestrado em
antropologia da UNB.

SEPLANTEC/CAR
(1981) "Proposta de Atualização dos Principais Componentes do Projeto
ValeVerde". Salvador.

SOARES, Luiz Eduardo
(1981) Campesinato: Ideologia e Política. Rio de Janeiro: Zahar.

SOUZA, Bruno Jorge S.
(1996) "Fazendo a Diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de
Massacará". Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da
UFBA.
Salvador.

TECSAN
(s/d) "Estudos Ambientais Complementares: Rodovia Ba-001, Trecho Arraial
D'Ajuda - Km 35 da BR-367", ms..

THOMPSON, Paul

(1922) A Voz do Passado. São Paulo: Paz e Terra.

VANSINA, Jan

(1985) Oral Tradition. A Study on Historical Methodology. Chicago: Aldine.

VEYNE, Paul

(1987) Como se Escreve a História. Lisboa: Ed. 70.

WOLF, Eric

(1988) "Inventing Society". In American Ethnologist 15 (4) (p. 752-761).

WOORTMAN, Ellen F.

(1983) "O sítio camponês". In Anuário Antropológico 81.

Fortaleza/Rio de

Janeiro: UFC/Tempo Brasileiro.

Fontes Manuscritas

(Todas os Maços citados pertencem ao APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia)

M1462 - Presidência da Província - Governo - Câmara de Vila Verde - Seção Colonial e Provincial (1829 - 1888).

M2545 - Juizes - Porto Seguro - Seção Colonial e Provincial (1878 - 1889).

M2646 - Presidente da Província - Série Judiciário - Juizes Vila Verde - Seção Colonial e Provincial (1839 - 1887).

M4611 - Agricultura - Colonial e Provincial (1842 - 1851).

(...) "os Orphãos desta Villa de nenhuma cautella persisão do Juiz pois q' qdo. seus Pays morrem tudo levão consigo pois os bens q' possuem e deixão é o dia e a morte (...) só intendem de sua de minuta plantação (...)".

Do Juiz Municipal de Vila Verde ao Presidente da Província, em 20/03/1855 (M2646).

Para maiores esclarecimentos ver SEPLANTEC/CAR (1981) e CEPED (1981).

Devo reconhecer que, quanto ao estudo do parentesco, é necessário um maior aprofundamento. Acredito que seja, inclusive, pelas suas peculiaridades, tema para uma outra monografia.

Manoel e Valnice (Nice) são os pais de Romenil, que, por sua vez, é primo-irmão de Edicássia portanto.

Quando estive em Trancoso, em dezembro de 1997, juntamente com Urânia, perguntamos a um sujeito que servia refeições num restaurante se ele era pataxó; ele parou por alguns segundos, fitou-nos e disse: "Eu sou daqui mesmo".

Dois nativos do aldeamento de Santana, moradores atuais em Pindorama perguntaram-me se meu interesse

por eles era pra ajudar a trazer a terra da gente de volta. Outro ainda disse que "se o pessoal de Vale Verde quisesse buscar o patrimônio de volta eu ajudava, tenho experiência nisso".

São mais dois locais, em Porto Seguro, referidos como morada de caboclos. Quatinga, próxima a Vera Cruz, abrigou atuais moradores de Vale Verde, ao mesmo tempo parentes dos caboclos de Santana.

Foi uma revolta que ocorreu na aldeia de Barra Velha em 1951, iniciada por dois "brancos", supostamente funcionários públicos federais, ou algo que o valha. Reprimiram-na violentamente, a ponto de, além da diáspora, ser quase impossível ouvir comentários sobre o fato entre os índios, tal foi o trauma que se lhes assomou, e assoma.

Confesso que por duas vezes me indaguei sobre a menção à jurema, espécie vegetal típica de regiões áridas, como as do sertão baiano e nordestino. Primeiramente, quando da música lembrada e cantada por Maria José, e, agora, com a ingestão da bebida homônima feita a partir da própria.

Falo de pessoas e não de sub-grupos ou da comunidade por considerar, como o fez Santos (1997) face aos Xakriabá, que são elas que tendem a fazer de suas vidas um 'fato social', isto é, confundir sua trajetória com a da própria organização política haciendo.

Dentre elas a de São Sebastião, em 20 de janeiro, momento em que vão ao mato cortar três grandes troncos para servir de mastro às bandeiras do principal homenageado, mas também às de Nossa Senhora do Rosário e São Brás. Disseram-me, por telefone, que a festa foi muito bonita. Ela consiste em vários homens empunharem o tal mastro e adentrar de casa em casa com o mesmo, ao som de canções, zabumbas, triângulos, pandeiros e atabaques, tal como ocorre, por exemplo, entre os Kaimbé de Massacará (cf. Souza, 1995).

A partir da conversa com Jobim e Gato, passei a direcionar minhas perguntas - sem questionários ou roteiros, contudo - , no intuito de obter a opinião de certas pessoas sobre a questão. Fiquei surpreso ao verificar como a maioria das pessoas se mostrava disposta a falar sobre o tema, ao tempo em que sempre perguntavam o que eu achava.

Esse local, "enche-maré", está situado onde hoje é a fazenda de Daniel, que também ocupa parte do território que supostamente teria sido o aldeamento e povoação de Santana (aquela dos prováveis pataxó residentes em Pindorama). Daniel mantém boas relações com alguns habitantes de Vale Verde, dentre eles Romenil.

Ver, para uma comparação acerca da distribuição indígena no tempo e no espaço, a seqüência de mapas no anexo 4. Atente-se para a quantidade de grupos étnicos, desde o século passado, até aos momentos atuais; ter-se-á, assim, uma idéia da etnicidade na Bahia.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Pedro

(1988) "Condicionamentos ecológicos e interétnicos da localização dos pataxó de Barra Velha, Bahia". In Revista de Cultura: O Índio na Bahia, Ano 1, no. 1. Salvador: Fundação Cultural do Estado, (pp. 71-80).

(1993) "Barbados I - Contribución para la historia de sus consecuencias: El Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro PINEB". Reunião de Barbados III: Rio de Janeiro.

(1994) "Para a Constituição de um Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia". Projeto Integrado de Pesquisa encaminhado ao CNPq.

ANDERSON, Benedict

(1989) "Introdução". In: ___ Nação e Consciência Nacional. São Paulo: Ática.

ARANOWITZ, Stanley

(1992) "Pós-modernismo e política". In Buarque de Holanda, H. (org.) Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco.

AUNGER, Robert

(1995) "On Ethnography: Storytelling or Science ?" Current Anthropology, vol. 36, no. 1, february.

BARTH, Fredrik

(1969) "Introduction". In ___: Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference. London: George Allen y Unwin.

(1984) "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with illustrations from Somar, Oman. In Maybury-Lewis, D. (ed.) The Prospects of Plural Society. Washington Ethnological Society.

(1989) "The analysis of Culture in Complex Societes". In Ethnos 54 (3/4) p.120-142.

BATISTA, Mércia R. Rangel

(1992) "De caboclos da Assunção a Índios Truká: um estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká". Dissertação apresentada ao mestrado em antropologia social do MN-UFRJ.

BENTLEY, G. Carter

(1987) "Ethnicity and practice". In Comparative Studies in Society and History. 29 (1).

BOURDIEU, Pierre

(1977) Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

(1988) La Distinción: criterios y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus.

(1989) O Poder Simbólico. Lisboa: DIFEL.

(1990) Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense.

(1992) A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre et alii

(1991) "La ruptura". In___ El Oficio de sociólogo. México: Siglo Veintiuno.

CALDEIRA, Teresa P. do Rio

(1989) Antropologia e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes.

In BIB. Rio de Janeiro: 1o. semestre.

CARDIM, Fernão

(1980) Tratados da terra e gente do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

(1976) Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

(1985) Negros, Estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo:

Brasiliense.

(1989) "Etnicidade: Da Cultura Residual mas Irredutível". In Revista de Cultura e Política, 1(1), São Paulo: 51-60.

(1992) "Política Indigenista no Século XIX". In___ (org.) História dos Povos

Indígenas no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.

CARVALHO, Ma. Rosário G. de

(1977) "Os Pataxó de Barra Velha: Seu subsistema Econômico". Dissertação

apresentada à Pós-graduação em Ciências Humanas da UFBA. Salvador.

(1984) "A Identidade dos Povos do Nordeste". In Anuário Antropológico 82. Rio de

Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC.

CASAL, Manuel A . de

(1980) Corografia Brasileira ou Relações Histórico Geográficas do Reino do

Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

CEPED

(1981) "Projeto de Desenvolvimento Rural Integrado do vale Verde/Buranhém".

Salvador, outubro.

CLIFFORD, James

(1986) "On Ethnographic Allegory". In Clifford, J. e Fischer, M. (ed.) Writing

Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley:

University of

California Press.

CLIFFORD, James e FISCHER, Marcus. (ed.)

(1986) Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.

Berkeley:

University of California Press.

COHEN, Abner

(1974) "Introduction: The lesson of ethnicity". In ___: Urban Ethnicity.

London:

Tavistock (p. IX-XXIV).

DANTAS, B. G. et alii

(1992) "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico".

In Cunha,

Manuela Carneiro (org.) História dos Povos Indígenas no Brasil.

São Paulo:

FAPESP/Companhia das Letras.

DENIS, Ferdinand

(1980) Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

DÓRIA, Hildete Costa

(1988) "Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas

da Bahia entre 1850 e 1882". In Revista de Cultura: O Índio na Bahia, Ano

1, no. 1. Salvador: Fundação Cultural do Estado, (pp. 71-80).

DUMONT, Louis

(1992) Homo Hierarquicus. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP.

(1993) O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.

Rio de Janeiro: Rocco.

DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel

(1981) "Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das

representações coletivas". In MAUSS, M. Ensaio de Sociologia.

São Paulo:

Perspectiva.

FIRTH, Raymond

(1951) Elements of Social Organization. Boston: Beacon Press.

- GANDAVO, Pero de Magalhães
(1980) Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- HAMMERSLEY, Martyn e ATKINSON, Paul
(1995) Ethnography: principles in practice. London: Routledge.
- HOBSBAWN, E. e RANGER, T.
(1984) A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- IBGE
(1981) Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: IBGE.
- IPHAN (1985) "Inventário de Proteção do Acervo Cultural". Porto Seguro, ms..
- JACOBSON, David
(1991) "Introduction". In: ____ Reading Ethnography. New York: State University of New York Press.
- JAMESON, Frederic
(1992) "Periodizando os anos 60". In Buarque de Hollanda, H. (org.) Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco.
- KAPLAN, Adam
(1975) A Conduta na Pesquisa. São Paulo: EPU/EDUSP.
- KEYES, Charles F.
(1976) "Towards a new formulation of the concept of ethnic group". In Ethnicity 3 (3) (p. 202-213).
- LEACH, Edmund
(1996) Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: EDUSP.
- LEITE, Pe. Serafim
(1945) História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1962) O Pensamento Selvagem. São Paulo: Nacional.
- LIMA, Antonio Carlos de S.
(1992) "O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI". In Carneiro da Cunha, M. (org.) História dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.
- MARTIN, Luis et al
(1980) Mapa Geológico do Quaternário Costeiro do Estado da Bahia. Secretaria de Minas e Energia. Salvador.
- MAUSS, Marcel

(1974) "Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas".

In: ____ Sociologia e Antropologia. Vol. II. São Paulo: EPU.

(1993) Manual de Etnografia. Lisboa: Dom Quixote.

OLIVEIRA Fo., João Pacheco

(1993) "A viagem da Volta: Reelaboração cultural e horizonte político dos povos

indígenas do Nordeste". In Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional.

POLLAK, Michael

(1992) "Memória e Identidade Social". In Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, no. 10.

RABINOW, Paul

(1986) "Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology". In Clifford, J. e Fischer, M. (ed.) Writing Culture. The

Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

REESINK, Edwin

(1983a) "Índio ou Caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste".

In Revista Universitas. Salvador, no. 32, jan-abril (p. 121-137).

(1983b) "A Questão do Território dos Kiriri de Mirandela: um levantamento histórico". Salvador: ms.

(1984) "A Questão do Território dos Kaimbé: um Levantamento Histórico".

In Gente, I-1, Salvador: 127-137.

ROCHA Jr., Omar da

(1988) "Persistência, mudança e perspectivas dos pataxó meridionais". In Revista de

Cultura: O Índio na Bahia, Ano 1, no. 1. Salvador: Fundação Cultural do Estado, (pp. 71-80).

RONCAYOLO, Marcel

(1986) "Território". In Enciclopédia Einaudi, vol. 8. Região. Lisboa: Imprensa

Nacional - Casa da Moeda.

SAHLINS, Marshall

(1978) "A Primeira Sociedade da Afluência". In Carvalho, Edgar Assis (org.)

Antropologia Econômica. São Paulo: Editora Ciências Humanas.

SAMPAIO, José Augusto

(1986) "De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre os povos

indígenas contemporâneos no Nordeste brasileiro, o caso
Kapinawá". Projeto
de Pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social,
IFCH
Unicamp. Campinas (mimeo).

SANTOS, Ana Flávia M.
(1997) Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá:
as
circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre
construção social de
fronteiras". Dissertação apresentada ao mestrado em antropologia
da UNB.

SEPLANTEC/CAR
(1981) "Proposta de Atualização dos Principais Componentes do Projeto
ValeVerde".
Salvador.

SOARES, Luiz Eduardo
(1981) Campesinato: Ideologia e Política. Rio de Janeiro: Zahar.

SOUZA, Bruno Jorge S.
(1996) "Fazendo a Diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de
Massacará". Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da
UFBA.
Salvador.

TECSAN
(s/d) "Estudos Ambientais Complementares: Rodovia Ba-001, Trecho Arraial
D'Ajuda
- Km 35 da BR-367", ms..

THOMPSON, Paul
(1922) A Voz do Passado. São Paulo: Paz e Terra.

VANSINA, Jan
(1985) Oral Tradition. A Study on Historical Methodology. Chicago:
Aldine.

VEYNE, Paul
(1987) Como se Escreve a História. Lisboa: Ed. 70.

WOLF, Eric
(1988) "Inventing Society". In American Ethnologist 15 (4) (p. 752-761).

WOORTMAN, Ellen F.
(1983) "O sítio camponês". In Anuário Antropológico 81.
Fortaleza/Rio de Janeiro:
UFC/Tempo Brasileiro.

Fontes Manuscritas

(Todas os Maços citados pertencem ao APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia)

M1462 - Presidência da Província - Governo - Câmara de Vila Verde - Seção Colonial e Provincial (1829 - 1888).

M2545 - Juizes - Porto Seguro - Seção Colonial e Provincial (1878 - 1889).

M2646 - Presidente da Província - Série Judiciário - Juizes Vila Verde - Seção Colonial e Provincial (1839 - 1887).

M4611 - Agricultura - Colonial e Provincial (1842 - 1851).

ANEXOS

Anexo 1: Traçado dos antigos aldeamentos jesuíticos de Massarandupió e Santarém.

Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino, Portugal. Arquivos do PINEB.

Anexo 2: a) Mapa Geológico
b) Mapa Geomorfológico
c) Mapa Pedológico
d) Mapa de Vegetação e Uso do Solo
Fonte: TECSAN (s/d).

Anexo 3: Mapas da Bahia e Porto Seguro (destaque).
Fonte: TECSAN (s/d).

Anexo 4: a) Mapa dos Aldeamentos Indígenas da Bahia entre 1850 e 1882
b) Mapa dos Povos Indígenas da Bahia em 1985
c) Mapa dos Indígenas da Bahia em 1995
Fontes: Dória (1988), para os mapas a e b;
Catálogo da Exposição "Índios na Bahia" (ANAI-BA), para o mapa c.